Realencyklopädie

für protestantische

Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck

Professor in Leipzig

Neunzehnter Band

Stephan III. — Tonsur



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1907

K. B. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn in Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen = Genesis.	Pr = Proverbien.	Ze = Zephania.	Rö = Römer.
Ex = Exodus.	Prd = Prediger.	Hag = Haggai.	Ko = Korinther.
Le = Leviticus.	HL = Hohes Lied.	Sach = Sacharia.	Ga = Galater.
Nu = Numeri.	Jes = Jesaias.	Ma = Maleachi.	Eph = Epheser.
Dt = Deuteronomium.	Jer = Jeremias.	Jud = Judith.	Phi = Philipper.
Jos = Josua.	Ez = Ezechiel.	Wei = Weisheit.	Kol = Kolosser.
Ri = Richter.	Da = Daniel.	To = Tobia.	Th = Thessalonicher.
Sa = Samuelis.	Ho = Hosea.	Si = Sirach.	Ti = Timotheus.
Kg = Könige.	Joe = Joel.	Ba = Baruch.	Tit = Titus.
Chr = Chronika.	Am = Amos.	Mak = Makkabäer.	Phil = Philemon.
Esr = Esra.	Ob = Obadja.	Mt = Matthäus.	Hbr = Hebräer.
Neh = Nehemia.	Jon = Jona.	Mc = Marcus.	Ja = Jakobus.
Esth = Esther.	Mi = Micha.	Lc = Lucas.	Pt = Petrus.
Hi = Hiob.	Na = Nahum.	Jo = Johannes.	Ju = Judas.
Ps = Psalmen.	Hab = Habacuc.	AG = Apostelgesch.	Apk = Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutsche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = Acta Sanctorum der Bollandisten.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT = Altes Testament.
Bd = Band. Bde = Bände. [dunensis.
BM = Bibliotheca maxima Patrum Lug-
CD = Codex diplomaticus.
CR = Corpus Reformatorum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
DLZ = Deutsche Litteratur-Zeitung
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
DZKR = Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellsch.
Hwh = Halte was du hast.
HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé = Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
JthSt = Journal of Theol. Studies.
KG = Kirchengeschichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literarisches Centralblatt.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg = Magazin
MG = Monumenta Germaniae historica.
MGkK = Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst.
MkP = Monatsschrift f. kirchl. Praxis.
MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca.
MSL = Patrologia ed. Migne, series latina.
Mt = Mitteilungen. [Geschichtskunde.
NA = Neues Archiv für die ältere deutsche
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PJ = Preußische Jahrbücher. [Potthast.
Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed.
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = " d. Münchener "
SWA = " d. Wiener "
SS = Scriptores.
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WW EA = Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA = Werke Weimarer Ausgabe. [schaft.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissen-
ZdA = " für deutsches Alterthum.
ZdmG = " d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV = " d. deutsch. Palästina Vereins.
ZhTh = " für historische Theologie.
ZKG = " für Kirchengeschichte.
ZKR = " für Kirchenrecht.
ZkTh = " für katholische Theologie.
ZkWL = " für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK = " für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = " für Protestantismus u. Kirche.
ZprTh = " für praktische Theologie.
ZThK = " für Theologie und Kirche.
ZwTh = " für wissenschaftl. Theologie.

Nachträge und Berichtigungen.

1. Band: S. 352 Z. 33 l. Syrien Bd XIX S. 290, 27 st. Seleuciden.
S. 596 Z. 14 l. Syrien Bd XIX S. 290, 8ff. st. Seleuciden.
2. Band: S. 46 Z. 17 l. Freising st. Passau.
S. 144 Z. 6 Herr Superintendent Kaiser in Radeberg hat die Güte mir mitzuteilen, daß in der Gruft der Kirche zu Schönfeld bei Pillnitz ein Holzsarg gefunden wurde mit der Inschrift: Rosamunda Juliana von der Asseburg eine Mutter aller Gottseligkeit und Tugend, welche in Dresden entschlaffen im Jahr Christi 1712 den IIX Novembrij.
„ 643 Z. 27 l. Beissel st. Beisel.
3. Band: S. 185 Z. 10 l. Dietelmair st. Dietelmeyer.
S. 655 Z. 16 füge bei: Kampschulte, Joh. Calvin, 2. Bd. Nach dem Tode des Verfassers herausgeg. v. Walt. Götz, Leipzig 1899.
„ — Z. 25 füge bei: W Walker, John Calvin, Neu-York und London 1906.
7. Band: S. 543 Z. 18 Herr Pfarrer Bujard in Heiligkreuzsteinach macht darauf aufmerksam, daß das Todesjahr des Joh. Ludwig Fabricius nicht 1689, sondern 1697 ist. Gerade in der Zeit von 1688—1697 sei sein Wirken für die zerstörte Pfalz und die zerstreuten Pfälzer am bedeutsamsten gewesen. Der Todestag ist nach Heidegger Vita Fabricii S. 143 der 1. Februar (alten Stils) 1697; noch in demselben Jahr erschien die Vita.
8. Band: S. 68 Z. 23 füge bei: Fr. Barth, Hildebert von Lavardin und das kirchl. Stellenbesetzungsrecht, Stuttgart 1906 (Stutz, Kirchenrechtliche Abhandlungen Heft 34—36).
11. Band: S. 472 Z. 14 l. 1860 st. 1850, vgl. G. Tschirn, Zur 60jährigen Geschichte der freireligiösen Bewegung, Bamberg 1904—05, S. 76.
S. 642 und 647 ist die Reihenfolge der Art Los bei den Hebr. u. Loreto zu vertauschen.
12. Band: S. 194 Z. 48 l. Goldwiesen st. Goldwäschen.
13. Band: S. 374 Z. 62 füge bei: Fr. Schmid, Die verschiedenen Formen des Monophysitismus in theologischer Beleuchtung ZkTh XXX, 2.
S. 515 Z. 55 l. Strien st. Stein
14. Band: S. 20 Z. 4 f. vgl. die Angaben bei Potthast, Bibl. hist. med. aevi² S. 846.
S. 20 Z. 34 Ein Theodoros Xanthopoulos nahm am Florentiner Konzil als Protokollführer teil. Briefe von ihm und die Trauerrede des Georgios Galesiota auf ihn bei A. Mai, Nova Patrum Bibliotheca II, 2 1853, S. 418—422. **v. Dobschütz.**
„ 22 Z. 27 Uebersetzungen s. bei Potthast S. 847 f.
„ 33 „ 23 l. Revue st. Recueil.
„ — „ 24 l. Réveil st. Recueil.
„ 243 „ 2 l. Nürnberger st. Augsburger.
15. Band: S. 27 Z. 21 füge bei: Gundlach, Die Entstehung d. Kirchenstaats, Breslau 1899.
S. 27 Z. 38 l. Lib. diurn. 59 st. 49.
„ — „ 40 l. Lib. diurn. 60 st. 50.
16. Band: S. 517 Z. 54 l. Oberpfalz st. Opferpfalz.
17. Band: S. 151 Z. 53 l. C(rucis?)tag st. C(rucius?)tag.
S. 181 Z. 24 Die Fortsetzung der Konfessionen, bis zur Beendigung des Universitätsstudiums reichend ist von Superintendent Kaiser aufgefunden und etwas gekürzt in der NkZ 1902 S. 163—180 u. 522—545 veröffentlicht.
18. Band: S. 538 Z. 48 füge bei: Dieser auch südslavisch vorhandene Text ist von M. Speranskij im Archiv für slavische Philologie XXV, 1903, 239—249 veröffentlicht.
v. Dobschütz.
S. 545 Z. 5 l. eorum st. nicorum.
„ — „ 6 l. Constantini st. Constanti.
„ 615 „ 38 l. Friedrich st. Georg.
„ 702 „ 52 l. 1892 st. 1902.
„ 705 „ 47 l. Wahrheit st. Mehrheit.
„ 752 „ 20 füge bei: Material von Belang betr. Stancaro findet sich im Königsberger Staatsarchiv, Korrespondenz des Herzogs Albrecht, der auch die von Wotschke, Fr. Stancaros erster Aufenthalt in Posen, Histor. Monatsblätter für die Provinz Posen 1904, S. 81—88, verwendeten neuen Materialien entnommen sind, für welche dort eine Angabe der Provenienz fehlt. Vgl. auch Wotschke, Christoph Thretius. Ein Beitrag z. Gesch. des Kampfes der ref. Kirche gegen den Antitrinitarismus in Polen, (Altpreuß. Monatsschr. 1907 1. und 2. Heft). **Benrath.**

(Forsetzung auf S. 844.)

Stephan III., Papst, 768—772. — Biographie im Lib. pontif. S. 468; Brief 44—48 im Cod. Carol. MG EE III, S. 558 ff.; vgl. auch die Angaben Aventins, die nach Riezler auf ein verlorenes bair. Geschichtswerk des 8. Jahrh. zurückgehen (Münch. SB. 1881, 1, S. 253 f.); Jaffé I, S. 285. Zur Lateransynode Mansi, Coll. conc. XII, 685 f.; MG CC II, S. 74 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. III², S. 433 ff.; Gregorovius II, S. 356 ff.; Reumont II, S. 121 ff.; Baxmann I, S. 262 ff.; Wattenbach S. 45; Langen S. 688; Hauck II, S. 73 ff.; Abel, JB. des fränk. Reichs 2. Aufl. v. Simson, Leipz. 1888, S. 61 ff; Dopffel, Kaisertum und Papstwechsel, Freib. 1889, S. 15 ff.; Ketterer, Karl d. Gr. u. die Kirche, München 1898, S. 19 ff.; Duchesne in d. Revue d'histoire et de lit. rel. 1896, S. 238 ff.

Stephan III. wurde am 1. August 768 zum römischen Bischof gewählt (s. d. Art. Konstantin II. Bd X S. 774). Er war in Sizilien geboren, unter Gregor III. kam er nach Rom; hier trat er in das eben gegründete Kloster des hl. Chrysogonus. Zacharias zog ihn in den päpstlichen Dienst und erteilte ihm die Weihe zum Presbyter bei St. Cäcilia; auch Stephan II. und besonders Paul I. stand er nahe. Daraus begreift sich, daß die Gegner Konstantins II. ihn erhoben. Seine Wahl bedeutete die Absicht an dem fränkischen Bündnis festzuhalten. Die erste Sorge Stephans war die völlige Beseitigung seines Vorgängers; der Sturz desselben und die grausame Mißhandlung, die er erfuhr, genügten ihm nicht; Konstantin sollte unter Mitwirkung des Patrizius in aller Form vernichtet werden. Daher richtete Stephan alsbald nach seiner Konsekration ein Schreiben an König Pippin und seine Söhne, um sie aufzufordern, etliche Bischöfe, kundig der hl. Schrift und des kirchlichen Rechts, nach Rom zu senden, damit in ihrer Gegenwart auf einer Synode über den Eindringling Konstantin gerichtet werde (der Brief ist nicht erhalten; der Inhalt ergiebt sich aus V. Steph. 16, S. 473). Pippin war nicht mehr am Leben, als Stephans Gesandter, jener Sergius, der bei dem Sturze Konstantins eine führende Rolle gespielt hatte, nach Frankreich kam; er war am 24. September 768 gestorben. Aber seine Söhne übten wie er den Patriziat über Rom; sie erfüllten das Begehren des neuen Papstes: unter Anwesenheit von zwölf fränkischen Bischöfen, darunter Lull von Mainz, fand vom 12. bis 14. April 769 die beabsichtigte Synode in der Lateranbasilika statt. Die Entsetzung Konstantins bildet nicht den wichtigsten Beschluß derselben; bedeutender war, daß man Anlaß nahm, Vorschriften über die Papstwahl zu geben, durch welche frühere Bestimmungen erneuert, aber auch neue getroffen wurden. Die Erhebung von Laien, die längst als unrecht galt, wurde wiederholt verworfen; eine Neuerung war, daß die Wahl in die Hände des Klerus gelegt (a certis sacerdotibus atque proceribus ecclesiae vel sancto clero ipsa pontificalis electio proveniat), und der Anteil der Laien auf das Recht der Akklamation zu der vollzogenen Wahl und der Unterschrift des Wahlprotokolls beschränkt wurde (vgl. Bd XIV S. 664, 7). Der dritte Gegenstand, über den die Synode verhandelte, betraf die Bilderverehrung, die im Gegensatz zu den Griechen bestätigt wurde. Die Beschlüsse des Konzils wurden in St. Peter durch den Scrinarius Leontius dem versammelten Volke vorgelesen.

Stephan erscheint in dem Tumult, der seine Erhebung begleitete, wie ein willenloses Werkzeug in der Hand der Partei, die ihn erhoben hatte. Er verstand nur die Scenen blutiger Grausamkeit und tierischer Wildheit, die zu verhindern er keinen Versuch machte, mit frommen Phrasen zu verbrämen. Und auch später ist es ihm nicht gelungen, die Verhältnisse zu beherrschen, wenn er auch im einzelnen Fall konsequent sein konnte. So gegen Ravenna. Den Scrinarius Michael, der aus dem Laienstand sich auf den Erzstuhl Ravennas zu erheben unternahm, hat er nicht anerkannt; durch Mittel, die später Hildebrand so geschickt zu verwerten wußte, verdrängte er ihn aus dem Erzbistum und verschaffte er dem von ihm in Rom geweihten Leo die Anerkennung der Stadt.

Die Schwierigkeit seiner Lage beruhte auf dem Verhältnis zu den Lombarden. Christophorus und Sergius (s. Bd X S. 774, 18) hatten Konstantin mit lombardischer

Hilfe gestürzt; sofort aber zeigte sich, daß ihre Interessen und die der Lombarden auseinandergingen; die beiden Parteihäupter warfen sich nun entschieden auf die den Lombarden feindselige Seite; sie wurden zu Wortführern der Forderungen, die die Kirche gegen jene hatte. Aber klarer als die gewaltthätigen Großen erkannte Stephan, daß die 5 römische und die lombardische Macht zu ungleich waren, als daß er einen Bruch hätte wagen können, wenn er Desiderius nicht mit überlegener Bundesgenossenschaft entgegentreten konnte. Sie konnte er nur bei den Franken finden. Sein bald nach der Lateransynode an Karl und Karlmann gerichteter Brief (Cod. Carol. 44), sollte diese veranlassen, für die noch keineswegs befriedigten Ansprüche des hl. Petrus bei König Desiderius einzu- 10 treten. Aber die Verhältnisse lagen nicht so, daß Stephan mit Gewißheit auf die Erfüllung dieser Forderung rechnen konnte. Seit Pippins Tod fehlte die Einheit des Regiments im fränkischen Reich; schon dadurch, mehr noch durch die zwischen Karl und Karlmann bestehende Spannung war eine kräftige äußere Politik gehindert. Als dann der Gedanke einer Familienverbindung zwischen dem Hause Pippins und des lombardischen 15 Königs, d. h. der Gedanke der Rückkehr zur Stellung Karl Martells in den italienischen Dingen, auftauchte, verhehlte sich Stephan nicht, wie gefährlich für ihn diese Wendung der fränkischen Politik war; er that, was er vermochte, um die Verwirklichung des Heiratsgedankens zu verhindern (Cod. Carol. 45); aber vergeblich, die Ehe zwischen Karl und Desiderata wurde geschlossen. Nun war der Papst vollends genötigt, auf ein gutes 20 Verhältnis zu Desiderius bedacht zu sein. Unter Vermittelung der lombardisch gesinnten Männer in der Umgebung des Papsts, darunter sein Bruder der Dux Johannes, kam es im Winter 770—771 zu einer Verständigung. Nun forderte Desiderius den Sturz der Häupter der antilombardischen Partei, indem er zugleich Zusagen hinsichtlich der Befriedigung der römischen Forderungen machte. Christophorus und Sergius griffen zu den 25 Waffen, um sich zu verteidigen; aber sie waren zu schwach zu einem nachhaltigen Widerstand und der Papst ließ sich, vielleicht nicht ungern, nötigen, die Männer ihren Feinden zu opfern, denen er seine Erhöhung verdankte. Sie erlitten dasselbe Schicksal, das sie ein paar Jahre vorher Konstantin bereitet hatten: sie wurden geblendet. Der Papst aber wahrte den Schein, indem er unter vielen gottseligen Worten an König Karl und die Königin 30 Bertrada schrieb, wie der höchst verworfene Christophorus und sein grundschlechter Sohn Sergius Mordanschläge gegen ihn geschmiedet und wie er nur durch den Schutz des seligen Apostels Petrus und seines vortrefflichen Sohnes, des Königs Desiderius, der zufällig anwesend war, denselben entgangen sei (Cod. Carol. 48).

Durch den Sturz der Führer der fränkischen Partei in Rom kam die Leitung der 35 päpstlichen Politik an die Parteigänger der Lombarden. Gleichwohl unterließ Desiderius seine Zusagen auszuführen. Auch im fränkischen Reich trat ein Umschwung ein, indem die Verbindung zwischen Karl und Desiderata sich im Jahre 770 unerwartet rasch wieder löste. Aber die Früchte dieses Wechsels zu ernten war dem Papst nicht beschieden; er starb bereits am 24. Januar 772. **Hauck.**

40 **Stephan IV.**, Papst, 816—817 — Biographie im Lib. pont. II, S. 49; Jaffé I, S. 316; Ann. regni Franc. z. 816f. S. 144ff.; Die Biographien Ludw. d. Fr. MG SS II; Baxmann I, S. 328; Langen S. 797; Simson, JB. des fränk. Reichs unter Ludwig d. Fr. I, Leipz. 1874, S. 66; Hauck II, S. 478; Dopffel S. 45; Lamprecht S. 10.

Am Todestage Leos III., 12. Juni 816, wurde zu seinem Nachfolger der Diakon 45 Stephan gewählt und am 22. geweiht. Er entstammte einer vornehmen römischen Familie und war unter Hadrian und Leo am päpstlichen Hofe emporgekommen. Daß er wie seine Vorgänger seine Politik auf das Einverständnis mit den Franken gründen wollte, bewies er dadurch, daß er nach seiner Wahl die Römer Ludwig dem Frommen Treue schwören ließ, daß er nach seiner Weihe eine Gesandtschaft an den Kaiser abordnete, um die ohne 50 Verständigung mit dem Hof vollzogene Weihe zu entschuldigen (Ann. regni Franc. S. 144: Qui quasi pro sua consecratione imperatori suggererent), und daß er schon im August 816 sich auf den Weg machte, um Ludwig diesseits der Alpen aufzusuchen; im Oktober krönte er ihn zu Rheims zum Kaiser. Dabei wurde das seit Stephan II. bestehende Bündnis zwischen dem Papste und den fränkischen Fürsten erneuert (Ann. regni 55 Fr. z. 816 S. 144). Im November kehrte er nach Italien zurück; am 24. oder 25. Januar des nächsten Jahres ist er gestorben.

Ob die ihm zugeschriebene Bestimmung über die Papstwahl (Gratian, c. 28, Dist. LXIII) ihm angehört, ist mindestens zweifelhaft; vgl. Bd XIV S. 664,20, Hinschius, Kirchenrecht I, S. 231f. und Dopffel S. 47ff. **Hauck.**

Stephan V., Papst, 885—891. — Fragment einer Biographie im Lib. pontif. II, S. 191 der Ausg. von Duchesne; Fragmente des registr. Steph. herausgegeben von P. Ewald, NA V, 399; Grabschrift bei Watterich, Pontif. Roman. vitae I, 83; Jaffé I, S. 427; Gregorovius III, S. 227; Reumont II, 218 ff.; Baxmann II, 62 ff.; Wattenbach S. 77; Dopffel S. 152 f.; Langen S. 280 ff.; Dümmler, Geschichte des Ostfränk. Reichs, III, 2. Aufl. 1888, S. 248 ff.

Eine Zeit bedeutender Machtentfaltung des Papsttums war der Pontifikat Nikolaus' I. Doch schon unter seinen Nachfolgern begann es von der Höhe, die es kurze Zeit eingenommen, wieder herabzusinken. Hadrian II. und Johann VIII. suchten zwar die Stellung, die Nikolaus I. errungen hatte, festzuhalten, aber es gelang ihnen nicht, oder nicht überall. Mit ihnen zu vergleichen ist Stephan V., der kurz nach dem Tode Hadrians III., also wahrscheinlich im September 885, ohne Einvernehmen mit dem Kaiser (Ann. Fuld. p. III, S. 103) gewählt und geweiht wurde. In den Verhandlungen mit Kaiser Basilius und seinem Sohne Leo VI. über Photius hielt er an dem römischen Standpunkt fest (Jaffé 3403, 3452); aber daß das Urteil Roms schließlich Anerkennung fand, wurde nicht durch ihn bewirkt, sondern nur durch den Willen des Kaisers Leo, s. Bd XV S. 385, 5. Der neugegründeten slavischen Kirche gegenüber waren für ihn ebenfalls die Ziele seiner Vorgänger maßgebend, einerseits sollte sie in Verbindung mit Rom erhalten, andererseits ihr ein möglichst geringes Maß von Selbstständigkeit eingeräumt werden. Aber in den abendländischen Verhältnissen war Stephan machtlos; der Verfall des Reiches wirkte unmittelbar auf Papsttum und Kirche ein. Als Stephan gewählt wurde, trug die Krone der unfähige Karl der Dicke. Er faßte die Absicht, das eigenmächtige Vorgehen der Römer durch die Absetzung ihres Papstes zu bestrafen; aber die Absicht wurde nicht zur That (Ann. Fuld. p. III S. 103). Im Jahre danach zog er, von Stephan eigens eingeladen, nach Italien (Ann. Fuld. cont. Ratisb. z. 886, S. 114); aber den Schutz, den der Papst von ihm begehrte, konnte er ihm nicht gewähren. Als er vollends im November 887 von den deutschen Fürsten abgesetzt wurde, begann die Zeit, in der die kleinen Könige gediehen, von denen die Päpste mehr und mehr abhängig wurden. Noch Stephan hat einen derselben, Guido von Spoleto, zum Kaiser gekrönt, 21. Februar 891. Er starb nicht lange danach, am 14. September 891.

Hauck.

Stephan VI., Papst, 896—897. — Lib. pont. II, S. 229; Watterich I, 35 ff.; Jaffé I, S. 439; Gregorovius III, 245; Reumont II, 224; Baxmann II, 70; Wattenbach S. 79; Dümmler, Auxilius u. Vulgarius S. 10 ff.; ders., Geschichte des ostfränk. Reichs III, 2. Aufl., Leipz. 1888, S. 426; Langen S. 303; Dopffel S. 157; Lib. pont. II, S. LXVIII.

Schon Stephan V. hatte das Eingreifen des deutschen Königs Arnulf in die italienischen Händel gewünscht; herbeigeführt wurde es durch Formosus. Aber Arnulf mußte, nachdem sein erster Zug völlig mißglückt war, bei dem zweiten Italien nach kurzem Aufenthalt krank verlassen, ohne die Macht der Parteien wirklich gebrochen zu haben. Als Formosus kurz nach dem Abzug des von ihm zum Kaiser gekrönten Arnulf starb (4. April 896), erhob nach der kurzen Episode Bonifaz' VI. die spoletinische Faktion einen der Ihren auf den päpstlichen Thron, Stephan VI. Seine Konsekration fand wahrscheinlich im Mai 896 statt. Obwohl von Formosus zum Bischof von Anagni ordiniert, war er einer der maßlosesten Gegner des Formosus. Sein kurzer Pontifikat ist geschändet durch das beispiellose Gericht über den toten Formosus (s. Bd VI S. 129, 8). Das Entsetzen über diesen Frevel führte wenige Monate darauf (Juli 897) zu einer plötzlichen Erhebung des Volks; in der Kirche fiel die Menge über den Papst her und schleppte ihn in den Kerker; dort fand er den Tod durch Mörderhand.

Hauck.

Stephan VII., Papst, 929—931. — Lib. pont. II, S. 242; Watterich I, 33; Jaffé I, S. 453; Gregorovius III, 308; Reumont II, 231; Baxmann II, 90; Langen S. 328.

Sein Pontifikat, dessen Anfang und Dauer Herimann von Reichenau erwähnt, fällt in die Zeit, während deren Theodora und Marozia in Rom herrschten. Der Papst trat neben den herrschsüchtigen Buhlerinnen so völlig in den Hintergrund, daß über ihn so gut wie nichts überliefert ist.

Hauck.

Stephan VIII., Papst 939—942. — Lib. pont. II, S. 244; Watterich I, 34; Jaffé I, 457; Gregorovius III, 342; Reumont II, 233; Baxmann II, 93; Langen S. 333. Ueber Alberich W. Sickel in d. MJÖG. XXIII, S. 50 ff.

Stephan VIII. war Papst, während Alberich, Marozias Sohn, als Fürst und Senator der Römer in Rom schaltete. So wenig als sein Vorgänger Leo VII. oder sein

Nachfolger Martin II. bedeutete er etwas neben dem willenskräftigen Alberich, der die Stadt des Papstes als sein Eigentum betrachtete. Aber der Mann, der in Rom vor Beschimpfungen nicht sicher war, trat den Fremden mit den alten Ansprüchen des Papsttums gegenüber; Frankreich und Burgund bedrohte er mit dem Banne, wenn Ludwig d'Outremer
5 nicht als König anerkannt würde (Flodo. ann. z. 942; MG SS III, S. 389). **Hauck.**

Stephan IX., Papst, 1057—1058. — Lib. pont. II, S. 278, 334 (Ann Rom.), 356 (Boso); Watterich I, 188 ff.; Jaffé I, S. 553 ff.; Gregorovius IV, 96; Reumont II, 351; Baxmann II, 262; Wattenbach S. 122; Wattendorff, Papst Stephan IX. (Münsterische Beiträge, 3. Heft); Hefele IV, 791; Giesebrecht, Kaisergeschichte III, 1, S. 21; Langen S. 494;
10 Hauck III[3], S. 669 ff.; Meyer von Knonau, JB. des deutschen Reichs unter Heinrich IV., Bd I, Leipzig 1890, S. 30 ff.

Herzog Gozelo von Lothringen hatte drei Söhne: der eine, der des Vaters Namen trug, starb, ohne daß er in der Welt etwas geleistet oder erreicht hätte; dagegen gehören die beiden anderen, Gottfried und Friedrich, zu den bedeutenden Persönlichkeiten des
15 11. Jahrhunderts. Jedermann kennt die einflußreiche Rolle, die Gottfried der Bärtige als Gegner Heinrichs III. und IV. gespielt hat; noch höher kam Friedrich: er wurde als Stephan IX. Papst. Er ist in Lüttich gebildet, wurde dann an der Lambertskirche daselbst Archidiakon; Leo IX. zog ihn 1049 nach Rom, er wurde Kardinaldiakon, 1051 Kanzler und Bibliothekar des päpstlichen Stuhles. Im Jahre 1054 sandte ihn Leo neben dem
20 Kardinal Humbert und dem Erzbischof Peter von Amalfi als Gesandten nach Konstantinopel (s. Bd VIII S. 446, 26). Er hat damals eine Streitschrift gegen Nicetas Pectoratus De azymo, de sabbato et de nuptiis sacerdotum verfaßt (s. Wibert, V. Leonis II, 9, MSL 143, S. 498. Die Schrift ist unter Humberts Namen gedruckt bei C. Will, Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo XI.
25 compositae extant, Leipzig 1861, S. 136 ff. der Versuch Wills, die unerquickliche Schrift für den Kardinal Humbert in Anspruch zu nehmen, ist von Giesebrecht Bd II[5] S. 677 f. überzeugend zurückgewiesen). Als er zurückkehrte, war Leo tot; auch er schied nun von Rom, er wurde Mönch in Monte Cassino (1055). Dort wollte man wissen, daß er sich durch diesen Schritt den Nachstellungen des Kaisers entzogen habe (Leo Ost., Chr. Cas. II, 86,
30 MG SS VII, S. 687), in Deutschland tadelte man ihn darob (Lamb. ann. 1055: quod factum male plerique interpretabantur. Lambert selbst verteidigt ihn jedoch). Die Verbindung mit der Reformpartei in Rom hörte natürlich nicht auf; nach zwei Jahren trat Friedrich als Abt an die Spitze des reichen Klosters. In demselben Jahre (1057) starb Victor II. Friedrich war eben in Rom anwesend und ihn traf nun die
35 Wahl der Römer (2. August 1057, Leo, Chr. Casin. II, 94, S. 693, Ann. Altah. S. 54, Lamb. ann. S. 70, Chr. Wirzib. SS VI, S. 31, Bonizo V, S. 590). Da seine Erhebung ohne Einvernehmen mit der Witwe Heinrichs III. geschehen war, so schloß sie eine offene Verletzung der kaiserlichen Rechte in sich; sie zeigte zugleich, daß die Reformpartei die Zeit für gekommen achtete, die kaiserliche Macht über das Papsttum zu
40 beseitigen. Darin liegt die Bedeutung des Pontifikats Stephans IX. Das Papsttum, das durch die Unterstützung Heinrichs III. aus der tiefsten Erniedrigung erhoben worden war, das in der engsten Verbindung mit dem Kaiser an der Reform der kirchlichen Zustände erfolgreich gearbeitet hatte, löste den Bund mit dem Kaisertum; als unabhängige Macht wollte es neben das letztere treten, um sich bald über dasselbe zu erheben. War
45 dies das Ziel, so konnte man keinen geeigneteren Mann für den päpstlichen Stuhl finden als den Lothringer Friedrich, hatte doch sein Bruder Herzog Gottfried als der Gemahl der Markgräfin Beatrix von Tuscien die vorwiegende Macht in Italien. Doch einen sofortigen Bruch mit dem Kaisertum wollte man nicht herbeiführen; nachdem die Erhebung Stephans geschehen war, wußte man die Anerkennung des deutschen Hofes für den Ge-
50 wählten zu erlangen (Ann. Altah. z. 1057, S. 54, Lamb. z. 1058, S. 72, Pet. Dam. ep. III, 4, S. 292).

Die Thätigkeit Stephans richtete sich zunächst auf die Durchführung des Cölibats der Geistlichen in Rom (Leo Ost. a. a. O. S. 693, Grat. decr. I, 31, 14, S. 115); wichtiger für die Zukunft war seine Stellung zu den mailändischen Patarenern (vgl.
55 Bd XIV S. 762, 27). Indem er ihr revolutionäres Vorgehen nicht nur geschehen ließ, sondern billigte, schloß er den Bund zwischen dem Papsttum und den oberitalienischen Demokraten, der für beide so erfolgreich wurde.

Stephan war ein kranker Mann als er den päpstlichen Thron bestieg; er starb denn auch bereits am 29. März 1058 zu Florenz. **Hauck.**

Stephan de Borbone, schriftstellernder Dominikaner des 13. Jahrh., gest. 1261. — Litteratur: Quétif und Echard, Scriptores ordinis Praedicatorum, I, S. 184 ff.; Histoire littéraire de la France, XIX, S. 27 ff.; Lecoy de la Marche, La Chaire française au moyen-âge, S. 106 ff; derselbe, Anecdotes historiques, légendes et apologues, tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, Paris 1877; Journal des savants, 1881, S. 591 ff. 739 ff.; 5 Karl Müller, Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen, Gotha 1886 (= ThStK 1886 S. 665 ff., 1887 S. 45 ff.).

Geboren um 1190 in Belleville an der Saône in der Erzdiöcese Lyon, besuchte Stephan die Kathedralschule in Mâcon und studierte dann in Paris. Hier erlebte er die erste Niederlassung des Dominikanerordens (s. Bd IV S. 770, 60 ff.) und faßte vielleicht 10 hier schon den Entschluß, selbst in den Orden einzutreten. Jedenfalls finden wir ihn um 1223 unter den Dominikanern in Lyon. Eifrigst widmete er sich der Predigerthätigkeit des Ordens zur Bekehrung der Ketzer. In Vézelay (Yonne) predigte er den Kreuzzug gegen die Albigenser (de la Marche, Anecdotes S. 140), um 1235 wirkte er in der Diöcese Valence in der Dauphiné zur Bekehrung der Waldenser (a. a. O. S. 261) und wurde 15 bald nachher mit der Inquisition gegen sie betraut (S. 294). In die Champagne, Auvergne, die Grafschaft Forez, nach Burgund und Savoyen, ja bis über die Alpen nach Piemont führte ihn diese Wirksamkeit (S. 429) und verschaffte ihm eine gründliche Kenntnis der noch in der ersten Ausbreitung begriffenen Sekte. Seine letzten Lebensjahre widmete er dem Buche, das seinen Namen auf die Nachwelt gebracht hat: dem „Trac- 20 tatus de diversis materiis praedicabilibus, ordinatis et distinctis in septem partes secundum septem dona Spiritus sancti". Wie sein Titel sagt, ist es zunächst für die Benutzung bei der Predigt berechnet und den in dieser Zeit zahlreich erscheinenden Hilfsmitteln für Prediger zuzuzählen (s. Bd XV S. 648, 56 ff.). Jener Zweck hat auch seine Einteilung nach den „sieben Gaben des heiligen Geistes", einem in der Volkspredigt viel- 25 gebrauchten mittelalterlichen Katechismusstück, veranlaßt. Unter diese septem dona verteilt giebt St. eine große Menge von Geschichten und Beispielen, die wohl geeignet sind, in die Predigt eingeflochten zu werden und sie zu beleben. Zum Teil sind sie lediglich Kompilationen aus kirchlichen und profanen Schriftstellern und für uns nur insofern von Bedeutung, als sie einen Eindruck von der Litteraturkenntnis Stephans geben (s. die Zu- 30 sammenstellung der benutzten Werke bei de la Marche a. a. O. S. XIII—XVI), wobei allerdings nicht vergessen werden darf, daß Stephan sicherlich nicht alle bei ihm vertretenen Schriftsteller gelesen, sondern selbst schon Kompilationen benutzt hat. Daneben erzählt Stephan aber zahlreiche Geschichten aus seiner Zeit und seinem Leben, namentlich aus seiner amtlichen Thätigkeit, die für uns von unschätzbarem Werte sind; sie hat de la Marche 35 in seinen Anecdotes historiques gesammelt. Sie zeigen uns Stephan im Verkehr mit einer großen Reihe berühmter Zeitgenossen (a. a. O. S. X f.) und überliefern uns neben manchem Legendarischen, das doch auch wieder von kulturgeschichtlichem Interesse ist, einen reichen urkundlichen Stoff zur Kenntnis des 13. Jahrhunderts. Vor allem verdanken wir Stephan auch wertvolle Nachrichten über die Waldenser, speziell — wie Müller (Die 40 Waldenser S. 166 ff., ThStK 1887, S. 140 ff.) nachgewiesen hat — über den „Ortlieber" genannten Zweig der Sekte. Stephan starb in Lyon um 1261.

Ferdinand Cohrs.

Stephan, Martin s. d. A. Nordamerika Bd XIV S. 197, 46 ff.

Stephan v. Tigerno s. d. A. Grandmont, Orden von Bd VII S. 69. 45

Stephan von Tournay, gest. 1203, namhafter Kanonist. — Quellen: Zuerst hat Claudius du Molinet eine Auswahl der Schriften Stephans veranstaltet: Lut. Paris. sumptibus Ludov. Billaine, 1679. Danach ist der Druck in MSL CCXI, S. 295 ff., unserer Citierausgabe (überall gemeint, wo ohne Zusatz citiert wird), veranstaltet, enthaltend: 1. 268 Briefe von und an St., eine vortreffliche Quelle zur Geschichte und Kulturgeschichte seiner Zeit (vgl. 50 z. B. seine Klage über den Niedergang der Studien: 452 A), aber offenbar mangelhaft redigiert; 2. Synodalstatuten und Fragmentum ex off. S. Geraldi; 3. eine Synodalpredigt und Themata und Texte von 31 Predigten; 4. Prooemium der Summa. Letztere ist dann nahezu vollständig herausgegeben von J. Fr. v. Schulte, Gießen 1891 (vgl. dazu Arch. f. kath. Kirchenrecht LXVI [1891], S. 460 ff.). Stephans Predigten sind in ziemlicher Anzahl noch in Manu- 55 skripten vorhanden, worüber L. Bourgain, La Chaire française au XIIe siècle, Paris 1879, S. 51 Anm. 2 Auskunft giebt, der dann auch S. 214 u. ö. ziemlich umfangreiche Mitteilungen daraus macht. — Litteratur: außer den Einleitungen der genannten Schriften noch F. Maaßen, Beiträge zur Geschichte der juristischen Litteratur des Mittelalters, Wien 1857;

J. Fr. v. Schulte, Geschichte der Quellen und Litteratur des kanonischen Rechts, I, S. 133 ff., Stuttg. 1875; Ceillier, Hist. génér. des auteurs sacrés XIV, n. éd., S. 877 ff.; Deutsche ZKR, 3. Folge, I (1892) S. 252 ff.

Stephans Geburtsjahr liegt, da er nach seinem Briefe an den 1195 zu dieser Würde 5 gelangten Erzbischof Wilh. v. Rheims etwa 68 Jahre alt ist (533 A), zwischen 1127 und 1135; wenn er nicht schon außerordentlich früh zu Ansehen gekommen ist und das Hauptwerk seines Lebens noch als halber Jüngling verfaßt hat, so wird er jedenfalls vor 1130 geboren sein (vgl. Schulte, Summa S. XX und XXIII Anm. 11, auch Bourgain S. 51 Anm. 2). Er stammt aus Orleans, wo er auch den ersten Unterricht empfangen hat 10 und bald — vielleicht, nachdem er zuvor einige Zeit in Paris studiert hatte — in das Stift des hl. Evurtius von der Kongregation zu St. Viktor eingetreten ist (352 C). Ums Jahr 1152 muß er hier schon Kanonikus und Kantor gewesen sein (352 A). Er erhielt dann die Erlaubnis, in Bologna seine Studien zu vervollständigen; hatte hier den späteren Kardinal Gratian (338 B) und den späteren Papst Urban III. (409 B) zu Mitschülern 15 und hörte vor allem bei dem Civilisten Bulgarus (338 B) und bei dem wohl auch damals in Bologna lehrenden Kanonisten Rufinus (Schulte a. a. O. S. 275). Hier schrieb er wahrscheinlich auch seine Summa über das Decretum Gratiani (s. Bd X S. 11, 9 ff.), die seinen Namen berühmt gemacht hat; in ihren Grundzügen wird sie vor dem September 1159 vollendet gewesen sein (Schulte a. a. O. S. XX); doch mag Stephan sie, 20 um 1160 nach Orleans zurückgekehrt — nicht ohne wiederholt vom Abte gemahnt und wohl selbst durch Zurückhaltung seiner Pfründe gestraft zu sein (323 B; 374 C?) —, dort vervollständigt haben, da sie vielfach auf heimische Verhältnisse Bezug nimmt (z. B. Schulte a. a. O. S. 227 Anm. 3). 1167 wurde Stephan als Nachfolger Rogers (324 Anm. 31) Abt von St. Evurtius und zehn Jahre später Abt des ebenfalls der Kongre- 25 gation von St. Viktor angehörenden Stifts St. Genovefa in Paris. Als solcher mußte er mit anderen, namentlich mit dem Kardinalbischof von Albano, einen Bekehrungszug zu den Waldensern in der Gegend von Toulouse unternehmen (371 A), auch an dem Bischof von Troyes die vom Papste Clemens III. über ihn verhängte Amtsentsetzung vollziehen (540 B). 1192 zum Bischof von Tournay gewählt, erlebte er die trüben Zeiten 30 des Interdikts, das Philipps II. Ehestreit über Frankreich brachte (Weber, Weltgeschichte VII, S. 707 f.), und sah sich dadurch in seiner Amtsthätigkeit überall gehemmt (498 C u. ö.). Er starb im September 1203.

Seine Summa hat neben den gleichartigen Schriften des Paucapalea (s. Bd X S. 11, 18), des Rufinus (beide auch von v. Schulte herausgegeben, Gießen 1890 bezw. 35 1892) und des Rolandus (des späteren Papstes Alexander III.; seine Summa herausgegeben von Thanner, Innsbruck 1874), die sie alle benutzt, aber so, daß sie neben ihnen ihre Selbstständigkeit bewahrt, auch bedeutsam auf die kirchliche Gerichtsbarkeit, den kirchlichen Prozeß und die kirchliche Rechtsbildung des Mittelalters eingewirkt. Sie ist dann durch die Summa des Johannes Faventinus (Schulte, Gesch. I, S. 137 ff.) abgelöst, 40 zugleich aber durch diese, die sie in umfassender Weise benutzt hat, von weittragendem Einfluß gewesen. Stephans Predigten entrichten durch ihre übertriebene Rhetorik, durch ihre dialogisierende, ja dramatisierende und durchweg bizarre Art ihrer Zeit den Tribut, verraten aber einen begabten und begeisterten Prediger und eine ernste Persönlichkeit.

Ferdinand Cohrs.

45 **Stephanus.** — F. Chr. Baur, De orationis habitae a Stephano consilio 1829; Schneckenburger, ThStK 1855, S. 525—541; Rauch, ThStK 1857, S. 352—368; F. Nitzsch, ThStK 1860, S. 479—502; Witz, JdTh 1875, S. 588—606; Wold. Schmidt, Der Bericht der AG über St., Programm 1882; Rösgen, NkZ 1898, S. 661—687; Kranichfeld, ThStK 1900, S. 541—562; Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 1906, ²I S. 42 f.; 50 Moffat, Stephen, Encyclopaedia Biblica, herausgeg. v. Cheyne IV, S. 4787—4797; Grieve, Stephen, A Dictionary of the Bible, herausgeg. v. Hastings IV, S. 613—615. Ferner die Kommentare, besonders Wendt in Meyers Komm. ⁸1898, sowie die betr. Abschnitte in den auf die apostol. Geschichte bezüglichen Werken: F. Chr. Baur, Paulus; Pfleiderer, Das Urchristentum ²1902, II; Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter ³1902; Sabatier, L'apôtre Paul 55 ³1896; Farrar, Life and Work of St. Paul 1879; Ramsay, St. Paul the Traveller ³1897; Mc Giffert, Christianity in the Apostolic Age 1897. — Wesentlich das litterarkritische Problem behandelnd: B. Weiß, Einl. § 50, 2; Spitta, Die AG, ihre Quellen und deren geschichtl. Wert 1891; Feine, Eine vorkanon. Ueberlieferung des Lc in Ev. und AG 1891; Clemen, Die Chronologie der paul. Briefe 1893; J. Weiß, ThStK 1893, S. 489—501; Jüngst, 60 Die Quellen der AG 1895; Hilgenfeld, ZwTh 1895, S. 384—412; Soltau, ZntW 1903, S. 142—150.

Stephanus wird AG 6, 5 an der Spitze der Siebenmänner genannt, welche von der jerusalemischen Gemeinde zum Armendienst bestellt wurden, als die hellenistischen Juden gegen die aramäisch redenden den Vorwurf erhoben, daß bei der täglichen Versorgung ihre Witwen vernachlässigt würden. Daß St. Hellenist war, ist nicht ausgesprochen. Doch ist es wahrscheinlich, da die Beschwerde am leichtesten abgestellt werden konnte, wenn man Hellenisten zu diesem Dienst berief und die Disputationen des St. AG 6, 9 am besten erklärt werden als Auseinandersetzungen mit den Kreisen, aus denen er hervorgegangen war. Diakonen werden die Siebenmänner weder hier noch sonst (vgl. AG 21, 8) genannt. Die Thätigkeit der Apostel heißt vielmehr 6, 4 ebenso *διακονία τοῦ λόγου* wie V. 2 die der Sieben *διακονεῖν τραπέζαις*. Aber anderseits wird auch die Lehrverkündigung keineswegs den Aposteln vorbehalten, sondern nach V. 9 f. übt St. sie auch aus. Die Verhältnisse waren eben noch unentwickelte. Da aber die ältesten Zeugnisse über die Diakonen bis in die apostolische Phi 1, 1 und nachapostolische Zeit 1 Tim 3, 8—13; 1 Clemens 42 f.; Didache XV, 1 f.; Hermas Vis. III, 5, 1. Simil. IX, 26, 2 zurückreichen, und die Diakone gewählte Beamte der Gemeinde, mit ähnlichen Funktionen wie die Bischöfe waren, nur diesen untergeordnet, und da auch ein wesentlicher Teil des Amtes der Bischöfe und Diakonen die Annahme und Verteilung der Liebesgaben war (s. Art. Diakonen Bd IV, S. 600 und Hatsch-Harnack, Gesellschaftsverfassung der christl. Kirche 1883, S. 43. 229 ff.), so haben wir in der Einrichtung der Siebenmänner die Grundlage des Diakonats zu erblicken, auch wenn sich nirgends direkte Spuren davon finden, daß diese Institution auf andere Gemeinden und in die heidenchristliche Kirche übertragen worden ist oder daß überhaupt ein späteres Gemeindeamt aus diesem Amt hervorgewachsen ist.

Die historische Bedeutung des St. besteht aber nicht in der führenden Stellung, die er innerhalb des Siebenerkollegiums einnahm. St. ist der erste Jünger, dessen Lehre zu ernstem Konflikt mit dem Judentum führte. Er starb als erster Märtyrer der christlichen Kirche. An seinen Tod schloß sich eine Verfolgung an, welche den Anlaß zur Verbreitung des Christentums über das jüdische Volk hinaus war. Fast allgemein wird der Bericht AG 6, 1—8, 3 als im wesentlichen historisch angesehen, wenngleich er mehrere Dunkelheiten, Schwierigkeiten und Spuren der Bearbeitung enthält. Die Stephanuserzählung bietet ein kaum lösbares litterarisches Problem. Die gegenwärtige Überlieferung ist keine einheitliche. Steinigung 7, 58. 59 wie Anklage 6, 11. 13 f. werden zweimal erzählt. Der Rede des St. fehlt Durchsichtigkeit und Klarheit der Komposition. Es ist aber unmöglich, überzeugende Scheidungen entweder zweier Quellenschriften oder einer Quellenschrift und des Bearbeiters vorzunehmen. Ferner ist aus dem Bericht kein sicheres Urteil zu gewinnen, ob St. einem Akte der Lynchjustiz des Volkes zum Opfer gefallen oder in regelrechtem Gerichtsverfahren getötet worden ist. 7, 57 f. scheinen für das erstere Zeugnis abzulegen. So würde auch die Ermordung des St. geschichtlich begreiflich. Denn die Römer haben wohl einer Übereilung des Volks gegenüber, die ihnen weiter keinen Schaden brachte, ein Auge zugedrückt. Erfolgte aber die Verurteilung in einer Sitzung des Hohen Rats, wie 6, 12 ff. und dem Zusammenhang nach auch 7, 54 ff. voraussetzen, so bedurfte das Urteil der Bestätigung des römischen Prokurators (Schürer [3]II, S. 209 f.), die der ganzen Darstellung zufolge nicht eingeholt worden ist. Schwerlich hätte Pontius Pilatus, der von 26—36 n. Chr. Prokurator war, eine solche Kompetenzüberschreitung ungerügt gelassen. Aber die AG weiß davon nichts; vielmehr hat der Hohe Rat nach AG 9, 1 f.; 22, 5; 26, 10 f. offiziell die an den Tod des St. sich anschließende Verfolgung ermutigt. Dann ist nicht unwahrscheinlich, daß er vorher auch gegen St. selbst Stellung genommen hat, auch wenn das Gerichtsverfahren nicht zur Durchführung gebracht worden ist. — Vielfach wird auf die Parallelisierung des Prozesses des St. mit demjenigen Jesu hingewiesen und darin ein Anzeichen tendenziöser Berichterstattung erblickt. Allein AG 6, 12 = Lc 22, 66 ist eine belanglose formale Parallele. Die Aufstellung der falschen Zeugen AG 6, 13; 7, 58 (vgl. Mt 26, 59—61. Mc 14, 55—59) ist bei Lc im Prozeß Jesu gerade nicht erwähnt. Die Parallele AG 7, 60 = Lc 23, 34 entfällt wahrscheinlich auch, da die Worte: *ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν· πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν* in $\aleph^a$BD it sah cop fehlen und daher wohl zu streichen sind. AG 7, 55 f. = Lc 22, 69 spricht die AG deutlich von einer Verzückung des St.; sie nimmt also nicht auf Jesu Weissagung vor dem Hohen Rat Bezug. Auch stimmt das *ἑστῶτα* nicht zum Lucastext (*καθήμενον*), und es fehlt wiederum dem Lucastext gegen die synoptischen Parallelen das *ὄψεσθε*, das man in *ἀτενίσας* AG 7, 55 anklingen finden könnte. So bleibt als einziger offenbarer Anklang das Wort AG 7, 59: *κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου* = Lc 23, 46, das

aber in der Stephanuserzählung an Jesus gerichtet ist und das man auch für geschichtlich halten kann.

Die Anklage 6, 13f. erhebt gegen St. den Vorwurf, er habe den Tempelkult und das Gesetz angegriffen. Daß dies nicht im Sinne essäischer Ideen zu verstehen ist, zeigt gleich die nähere Begründung: St. habe ausgesprochen, daß Jesus diesen Tempel niederreißen und die von Moses überlieferten Sitten abändern werde. Und von der Verteidigungsrede des St. ist der größte Teil dem Nachweis gewidmet, daß Gottes Heilsgegenwart nicht an einen bestimmten Ort und nicht an den Tempel gebunden sei, sondern Gott sich lange vor dem Tempelbau und vor der Zeit der Seßhaftigkeit des Volkes im heiligen Lande den Urvätern geoffenbart habe und daß der Tempelbau eigentlich als Konzession Gottes an David betrachtet werden müsse, die aber erst unter Salomo verwirklicht worden sei. Daneben ist der Rede auch noch wichtig 1. daß das Volk Israel allezeit dem Willen Gottes widerstrebt, die Propheten verfolgt und das Gesetz nicht gehalten hat, 2. daß es an Jesus ebenso wie an seinem alttestamentlichen Typus, Moses, gehandelt hat, indem es Moses wie Jesus verwarf. Aus diesen Angaben gewinnen wir ein Bild, welches uns die Individualität des St. geschichtlich einleuchtend zeichnet. Die Rede darf wohl auf die Kenntnis wenn nicht der Verteidigung des St. vor dem Hohen Rat, so doch desjenigen zurückgeführt werden, was St. überhaupt in seinen Disputationen (6, 9) zu sagen pflegte.

Hätte St. wirklich den Tempelkult und das Gesetz angegriffen, so hätten seine christlichen Glaubensgenossen ihm die hohe Vertrauensstellung nicht eingeräumt, sondern sie wären die ersten gewesen, die sich gegen ihn gewendet hätten. Denn sie hielten selbst am Tempelkult und am Gesetz fest. Aber es ist schon eine prophetische Erkenntnis (Jes 66, 1 f.), daß Gott nicht in Tempeln wohnt, die von Menschenhänden gemacht sind; im Gespräch mit der Samariterin Jo 4, 20—24 hat Jesus die Anbetung Gottes in Jerusalem als eine zu überwindende Schranke bezeichnet, und die Anklage gegen St. AG 6, 14 zeigt deutlich eine Bezugnahme auf Mc 14, 58; 13, 2. Dem St. scheint das Wort Jesu vom Niederreißen und Aufbauen des Tempels Führer zu einem tieferen Verständnis der Stellung Jesu zum Tempelkult geworden zu sein. St. hat in dem Tempelkult ein äußerlich formales Thun gesehen, das nicht den Anspruch erheben konnte, wahre Gottesverehrung zu sein, sondern im Zusammenhang stand mit der ceremonialen Frömmigkeit der Juden, die den Geist des Gesetzes außer acht ließ. War doch auch die Ordnung des Tempelkults selbst ein Teil der Gesetzgebung Mosis. So wird auch der zweite Teil der Anklage verständlich. Die Inaussichtstellung der Veränderung der mosaischen Sitten durch Jesus knüpft auch an Jesu Stellung zum gesetzlichen Thun des Volkes an. Jesus hat der pharisäischen Frömmigkeit vorgeworfen, daß sie Gottes Gebot außer Kraft setze Mc 7, 6ff., er hat über dies böse und ehebrecherische Volk geklagt Mt 16, 4, von den Reichsgenossen eine bessere Gerechtigkeit verlangt als die pharisäische Mt 5, 20, die Führer des Volks im Gleichnis von den bösen Weingärtnern gestraft Mt 21, 33—43, während für das Judentum der damaligen Zeit das pharisäische Gesetzesverständnis mit dem des Moses identisch war. Und dies gilt im allgemeinen auch für die Hellenisten, die doch sonst die Liberalen des Judentums waren, vgl. AG 6, 9; 9, 29; 21, 27f.; 22, 3f. Auch Philo sagt **Vita Mosis II** 3, daß im Vergleich mit den Gesetzen anderer Völker allein die des Moses fest, unbewegt, unerschüttert, wie mit Siegeln der Natur selbst versichert seien. Griff also St. das gesetzliche Thun und Leben des damaligen Judentums an, so wurde das vom Volk als Versuch aufgefaßt, die Sitten Mosis umzuändern. Daß Jesus diese Änderung bei seiner Wiederkunft vollziehen werde, sagt St. nicht. Daher kann seine Meinung auch sein, diese Veränderung liege in der Konsequenz der Lehre Jesu. Ferner ist auch der Vorwurf, Israel habe allezeit die Propheten verfolgt 7, 52, nur Wiederaufnahme der Vorwürfe Jesu Lc 11, 47—51. Mt 5, 12.

Seit Schneckenburger haben verschiedene die Äußerung der Stephanusrede über das Gesetz als der des Barnabasbriefes nahestehend bezeichnet. Dann wäre auch diese Rede in das nachapostolische Zeitalter zu rücken. Doch hat man damit gewiß Unrecht. Der Vorwurf des Unbeschnittenseins an Herz und Ohren ist Wiederaufnahme der schon von den Propheten erhobenen Klage. Ein spiritualisierendes Verständnis der Beschneidung ist aber durch AG 7, 8 ausgeschlossen. Das Gesetz heißt λόγια ζῶντα 7, 38 nicht, weil es geistig gedeutet und ausgeführt werden sollte, sondern wie Moses dem St. der vollendete Typus Christi ist, so hat er auch schon die volle Gottesoffenbarung gebracht, deren Einhaltung vergebens von den Propheten verlangt worden ist. Der Gedanke Ga 3, 19. Hbr 2, 2, daß die Vermittlung des Gesetzes durch Engel seinen geringeren Wert anzeige,

liegt AG 7, 38. 53 ganz fern. St. hat also in Christi Verkündigung nichts anderes gesehen, als den vollen Inhalt dessen, was Israel schon seit Moses besessen hat. Dagegen ist dem Barnabasbrief das Judentum eine noch ganz im Äußerlichen befangene Religion, die im schroffen Gegensatz zum Christentum als der freien Religion des Geistes steht und deren Inhalt zwar aus dem AT zu erheben ist, aber doch nur mit Hilfe der allegorischen, 5 hinter dem Wortlaut den geistigen Sinn aufspürenden Exegese. Die Bedeutung des Moses ist in der Stephanusrede eine ganz andere als Barn. Kap. 4 und 14. Auch dem Hebräerbrief ist die alttestamentliche Religion nur das unvollkommene Schattenbild der neutestamentlichen, Moses Diener 3, 6, während Christus der Sohn ist. Die Beurteilung des Moses durch St. erinnert in mancher Hinsicht an die Philos, dem Moses König der 10 Menschheit, Freund Gottes, Prophet, Urbild des Weisen und Vorbild der Menschheit ist — nur daß bei Philo das messianische Gegenbild fehlt. Aber philonischer Einfluß ist bei St. nicht zu konstatieren; nur bisweilen Zusammenstimmung Philos und der AG gegen das AT in Anlehnung an haggadische Traditionen, z. B. AG 7, 2 und Philo, De Abrahamo 14. Josephus Ant. I, 7, 1; die Schilderung des Moses AG 7, 20—25 15 und Philo, Vita Mosis I 3. 4. Josephus Ant. II 9, 6. 7.

Die AG schildert St. als Vorläufer des Paulus. Und als solcher wird er auch heute noch von vielen beurteilt. Doch gilt dies nur in beschränktem Sinn. Dem St. war das Christentum identisch mit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung, dem Paulus eine neue, zum Judentum gegensätzliche Religion. Nach St. hätten die Juden nur der 20 ihnen gegebenen Gottesoffenbarung folgen müssen, um zum Heil zu gelangen, nach Paulus liegt eine Decke auf dem Verständnis des AT, wenn darin nicht Christus gefunden wird. Das Gesetz ist dem St. rundweg lebendiges Gotteswort, Paulus hat es auch als Zwischeninstitut, als der Verheißung widersprechend, als unvermögend gewertet, Leben zu geben Ga 3, 17—21. Der Tempelkult ist für St. Gegenstand des Angriffs, von Paulus ist 25 nicht bekannt, daß er direkt gegen ihn Stellung genommen hätte. Die Frage der Heidenmission ist in den Gesichtskreis des St. überhaupt nicht getreten, für Paulus war sie apostolischer Beruf. Dennoch haben die Verfolger des St. sehr richtig herausgefühlt, daß in den von diesem Christen vertretenen Sätzen Gefahren für die Ausschließlichkeit und Absolutheit der Gottesoffenbarung an Israel lagen. Denn fiel der Tempelkult und 30 wurde das Gesetz im Sinne Jesu verstanden, so fiel ein Teil der Schranken des Judentums und es trat der universalistische Zug in der jüdischen Ethik stärker hervor, der sich bis dahin nicht hatte entfalten können. Es ist nicht von ungefähr, daß ein so scharfer Denker wie der Pharisäer Saul durch die Lehren des St. in den glühendsten Verfolgungseifer gegen die Gemeinde gestürzt wurde AG 8, 3; 9, 1f. Ga 1, 13f. 1 Ko 15, 9, 35 daß von einem Teile der durch die Verfolgung zerstreuten hellenistischen Christen das Evangelium auch zu den Heiden getragen wurde AG 11, 20ff. und daß gegen Paulus AG 21, 28 eine fast gleichlautende Anklage wie gegen St. 6, 13 erhoben wird. Darin liegt nicht nur eine Parallelisierung des St. und Paulus durch Lucas, sondern die geschichtliche Situation hatte thatsächlich bei beiden viele Ähnlichkeit. 40

Frühzeitig hat die Kirche das Gedächtnis des St. gefeiert. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts wird von dem Fest des St. als etwas längst bestehendem gesprochen. Der Gedächtnistag des St. war der Tag nach Weihnachten, also an einigen Orten der 7. Januar, bald allgemein der 26. Dezember. Die Legenden über St. sind gesammelt bei Le Nain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique etc. 45 Seconde éd. Paris 1701, Vol. II. **Feine.**

Sterkoranisten. — Chr. M. Pfaff, De Stercoranistis medii aevi. Tübingen 1750; Schröckh, Kirchengesch. Bd 23, S. 429ff.; Bach, Dogmengesch. des MA I, S. 185f.; Werner, Gerbert v. Aurillac, Wien 1878, S. 165f.; Schnitzer, Berengar v. Tours, Stuttgart 1892, S. 205ff.; Möndhemeier, Amalar v. Metz, Münster 1893, S. 108ff. 50

In den mittelalterlichen Verhandlungen über das hl. Abendmahl spielt die Ansicht, daß der im Abendmahle genossene Leib Christi nach Art der materiellen Speisen nicht bloß zerkaut, sondern auch verdaut und endlich wieder auf natürlichem Wege, d. h. als Exkrement, ausgeschieden werde, eine gewisse Rolle. Man bezeichnete sie als die Irrlehre der Sterkoranisten. Doch hat es Theologen, die sich zu ihr bekannten, niemals gegeben. 55 Zuerst findet man sie als möglichen Irrtum erwähnt und abgelehnt. Den Anfang machte Radbert Paschasius, der de corp. et sang. Dom. 20 unter Bezugnahme auf den ps. clem. Brief an Jakobus (Hinschius, Ps. Isidor S. 17: Qui residua corporis domini quae in sacrario putent sanctae portioni commisceri cibum,

qui per qualiculos digestus in secessum funditur) sagt: Frivolum est, sicut in apocrypho libro legitur, in hoc mysterio cogitare de stercore, ne commisceatur in digestione alterius cibi. Wie man sieht, lehnte Radbert eine mögliche Annahme ab, ohne daß er behauptete, daß sie von seinen Gegnern vertreten werde. Die Bezeichnung Sterkoranisten kennt er noch nicht. Ebenso wenig kommt sie in den Verhandlungen Amalars von Metz mit Guntrad und Florus (vor 838) vor. Es wurde dabei die Frage berührt, was mit dem in der Kommunion empfangenen Leibe Christi geschehe. Amalar lehnte ab, sie zu beantworten: Non est mihi disputandum, utrum (corpus Christi de altari sumptum) invisibiliter assumatur in coelum an reservetur in corpore nostro usque in diem sepulturae, aut exhaletur in auras, aut exeat de corpore cum sanguine, aut per poros emittatur, dicente domino: Omne quod intrat in os in ventrem vadit et in secessum emittitur (Mt 15, 17). Hoc solum cavendum est, ne Judae corde sumam illud (ep. 6 MSL 105, S. 1338). Gegen die von Amalar offen gelassene Möglichkeit sprach Florus mit großer Heftigkeit: Infelix nimis et fetidissima illa conscientia, quae talibus cogitationibus tam putidissimae doctrinae est sordida et immunda! Tibi contigit, quod Jhezechieli prophetae dictum est, ut de diversis frugibus pararet sibi panem et stercore, quod egreditur de homine, operiret illum (Streitschr. des Florus bei Mönchemeier S. 250; vgl ep. 1, 4 MSL 119, S. 74). Etwas später (zwischen 847 und 856) legte Heribald von Auxerre Hraban die Frage vor, utrum eucharistia postquam consumitur et in secessum emittitur more aliorum ciborum, iterum redeat in naturam pristinam, quam habuerat antequam in altari consecratur. Hraban antwortete: Superflua est huiusmodi quaestio, cum ipse Salvator dixerit in evangelio: Omne quod intrat in os etc. Sacramentum corporis et sanguinis ex rebus visibilibus et corporalibus conficitur, sed invisibilem tam corporis quam animae efficit sanctificationem et salutem. Quae est enim ratio, ut hoc, quod stomacho digeritur et in secessum emittitur, iterum in statum pristinum redeat, cum nullus hoc unquam fieri asseruerit? (Poenit. 33 MSL 110, S. 492).

Diese Äußerungen Hrabans sind nicht vergessen worden; nachdem die Lehre von der Wandelung der Substanz zur Herrschaft gekommen war, verstand man sie nicht mehr und erschienen sie unerträglich. Der anonyme Verfasser des Gerbert zugeschriebenen Traktats De corpore et sanguine domini (vgl. d. A. Silvester II., Bd XVIII S. 344, 49) gründete denn auch auf sie die thörichte Behauptung, Heribald und Hraban hätten diabolica inspiratione gelehrt, corpus domini secessui obnoxium fore (MSL 139, S. 179). Den Ausdruck Sterkoranist kennt aber auch er noch nicht. Er findet sich wie es scheint zuerst bei dem Kardinal Friedrich von Lothringen in seiner Responsio sive contradictio adv. Nicetae Pect. libellum (c. 22 bei Will, Acta et scripta quae de controversiis eccles. Graec. et Latin. saec. XI composita extant S. 144, vgl. über die Schrift d. Art. Stephan IX, oben S. 4, 21). In dem Hagel von Schimpfwörtern, mit dem der römische Kardinal seinen Gegner überschüttet, redet er ihn als perfide Stercorianista an. Er wirft ihm dabei vor, er glaube, coelestem escam velut terrenam per aqualiculi fetidam et sordidam egestionem in secessu dimitti, und deshalb behaupte er, daß durch den Empfang des Sakraments das Fasten gebrochen werde. Aus der Polemik gegen die Griechen verschwand der Vorwurf Friedrichs wieder. Aber nachdem der Ketzername Sterkoranist vorhanden war, sprach man von der haeresis Stercoranistarum, so Alger von Lüttich um 1130 in seiner Schrift De sacr. corp. et sang. Dominici. Er erklärt II, 1 (MSL 180, S. 807): Ex hac visibili et corporali comestione, quae sacramento tenus fit, nascitur haeresis foedissima Stercoranistarum. Dicunt enim tantum sacramentum sicut corporali comestioni sic et secessui esse obnoxium. Volunt autem hoc astruere cum multis argumentis, tum ipsius Christi testimonio (Mt 15, 17). Den nur in der Einbildung Algers vorhandenen Häretikern widmet er im Folgenden eine lange Widerlegung.

Unerfreulich ist, daß das häßliche mittelalterliche Schimpfwort von reformierten Bestreitern der lutherischen Abendmahlslehre wieder benützt wurde. (Zöckler †) **Hauck.**

Sterne, Sternkunde, Sterndeutung, Sterndienst. — M. A. Stern, Die Sternbilder in Hiob 38 V. 31 u 32, in Geigers jüd. Zeitschr. f. Wissensch. u. Leben III (1864 bis 1865), S. 258—276. Th. Nöldeke, Art. „Orion“ in Schenkels Bibellexikon; Eb. Schrader, Art.

„Sterne“ ebenda; G. Hoffmann, Versuche zu Amos, in ZatW III (1883), S. 107–110, 279; Riehm, Art. „Sterne“ in Riehms Handwörterbuch des bibl. Altertums; Hommel, Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Ueberlieferung, 1901; Schiaparelli, Die Astronomie im AT, übersetzt von Lüdtke, Gießen 1904.

Die Sterne werden in der Bibel oft genannt, meistens aber, ohne daß mehr über sie ausgesagt würde, als was jeder Mensch sieht und sagen kann. An die häufige Erwähnung ihrer unzählbaren Menge (Gen 15, 5; 22, 17; Ex 32, 13; Dt 1, 10; 10, 22; 28, 62; Jer 33, 22; Neh 3, 16; Neh 9, 23; Gebet Asarjas V. 12; Hebr 11, 12), ihres hellen Glanzes (Da 12, 3), ihrer Herrlichkeit (Wei 7, 29), ihrer Höhe über der Erde (Jes 14, 13; Ob 4; Hi 22, 12) mag hier nur im Vorbeigehen erinnert werden. Keine Besprechung verlangen auch der Traum Josephs, in welchem Sonne, Mond und Sterne sich vor ihm neigen (Gen 37, 9), und die Bileam-Weissagung von dem aus Jakob aufstrahlenden Sterne (Nu 24, 17), da dies ohne weiteres verständliche Bilder sind.

Von eigentlicher, wissenschaftlicher Sternkunde finden wir in der Bibel und insonderheit im AT keine Spur, wenn auch Wei 7, 19 dem Salomo Kenntnis des Jahreslaufes und des während desselben wechselnden Standes der Sterne zugeschrieben wird. Daß der Jahreslauf des Fixsternhimmels von den alten Hebräern nicht nur gelegentlich wahrgenommen, sondern geflissentlich beobachtet worden ist, kann aber trotzdem nicht zweifelhaft sein. Denn auch für sie ist ein Hauptmittel, die Wiederkehr bestimmter wichtiger Zeitpunkte des beim Ackerbau maßgebenden Sonnenjahres zu bestimmen, gewiß die Beobachtung der Tage gewesen, wo ausgezeichnete Sterne oder Sterngruppen, welche durch die Nähe der Sonne zu einer Zeit des Jahres unsichtbar sind, zum letzten oder zum ersten Male entweder überhaupt oder aufgehend und untergehend gesehen werden (die jährlichen, sog. poetischen, Auf- und Untergänge; vgl. Ideler, Handb. der mathem. und technischen Chronologie, I. B. 1825, S. 50 ff. II. B. 1826, S. 581 ff.; Ginzel, Handb. der mathem. und techn. Chron., I. B. 1906, S. 23 ff.).

Daß die Hebräer auch den wechselvollen Lauf der Planeten bemerkt haben, versteht sich von selbst, eine Bemerkung darüber giebt es aber in der Bibel nicht. Wenn Judä 3 die Irrlehrer als *ἀστέρες πλανῆται* bezeichnet werden, so ist dabei aller Wahrscheinlichkeit nach an die Kometen gedacht.

Zwei von den Planeten werden in der Bibel mit Namen genannt: Saturn und Venus. Über jenen vgl. den Art. Remphan (Bd VI S. 639 ff.) und unten S. 16, 33 ff. Die Venus wird 2 Pt 1, 19 als Verkünder des nahenden Morgens mit dem bei den griechischen Schriftstellern üblichen Namen *φωσφόρος* erwähnt. Ähnlich nennt sich Christus Apk 22, 16 *ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός*, und Apk 2, 28 verheißt er dem, der überwindet, *τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν*, d. i. den Glanz des Morgensternes, als Siegespreis. Mit einem *ἀστὴρ ἑωθινός* wird Sir 50, 6 auch der Hohepriester Simon verglichen, wobei ebenfalls an die Venus gedacht sein wird.

Im AT wird die Venus als Morgenstern gleichfalls als Bild eines glänzenden Menschen gebraucht, falls Jes 14, 12, wo dem ins Totenreich herabkommenden Kaldäerkönig entgegengerufen wird: „Wie bist du vom Himmel gefallen, du הֵילֵל, Sohn der Morgenröte!“, הֵילֵל (oder wohl richtiger הֵילָל) eine Bezeichnung des Morgensternes ist. Das ist aber sehr wahrscheinlich. Freilich meinen einige (s. Wellhausen, Prolegomena, 5. A., S. 111 Anm. 2; Winckler, Geschichte Israels, Bd II, S. 24; vgl. Buhl im Geseniusschen Wörterb., 14. Aufl., S. 161), dies hebräische Wort werde wie hilâl im Arabischen den Mond bezeichnen. Allein hilâl bedeutet den neuen Mond, während doch nur die Sichel des abnehmenden Mondes als Sohn der Morgenröte bezeichnet werden könnte, weil sie am Frühhimmel steht. Und die Sichel des verschwindenden Mondes würde ein seltsames Bild für einen gewaltigen König sein. Der Etymologie nach kann הֵילֵל ebensogut den Morgenstern wie den Neumond bedeuten, da das Wort wohl von הלל „leuchten“ abgeleitet ist.

Die Fixsterne oder Sternbilder, welche im AT vorkommen, stellen wir mit den entsprechenden Ausdrücken der alten Übersetzer in folgender Tafel zusammen:

Hbr		LXX	Targum	Peschita	Vulgata
Am 5, 8	כִּימָה	fehlt	כימא	כימא	Arcturus
	כְּסִיל	„	כסילא	עיותא	Orion
Jes 13, 10	כְּסִילֵיהֶם	Ὠρίων	נפיליהון	חילותהין	splendor earum
Hi 9, 9	עָשׁ	Ἕσπερος	עש	עיותא	Hyades
	כְּסִיל	Ἀρκτοῦρος	נפלא	גנברא	Orion
	כִּימָה	Πλειάς	כימא (אדרוני)	כימא	Arcturus
	חַדְרֵי תֵמָן	ταμιεῖα Νότου	שטרי מזליא בסתר דרומא	אחדר על תימנא	interiora Austri

Hbr		LXX	Targum	Peschita	Vulgata
Hi 38, 31	כימה	Πλειάς	כימתא	כימא	Plejades
	כסיל	Ὠρίων	נפלא	גנברא	Arcturus
Hi 38, 32	מזרות	Μαζουρώθ	שׁבִרי מזליא	עגלתא	Lucifer
	עיש	Ἕσπερος	זגתא	עיותא	Vesper

Die LXX haben Hiob 9, 9 die Namen in der Folge: Πλ. Ἑσπ. Ἀρκτ., die Pesch. hat sie in dieser: כימא, עיותא, גנברא, die Vulgata hat: Arcturus, Orion, Hyades.

Am häufigsten erscheinen und stets miteinander gepaart כְּסִיל und כִּימָה. Auch im Talmud werden sie zusammengestellt, wenn es **Berachot** 58 B heißt: „Wäre nicht die Hitze des כסיל, so könnte die Welt wegen der Kälte der כימה nicht bestehn, und umgekehrt" Aller Wahrscheinlichkeit nach ist כסיל der Orion und כימה das Siebengestirn der Plejaden. Dafür zeugen vor allem die LXX, welche (abgesehen von der Amosstelle, wo sie überhaupt keine Sternnamen haben) כימה mit *Πλειάς*, כסיל aber zweimal mit „Orion" wiedergeben. Wenn sie Hi 9, 9, wo sie die Sternnamen in abweichender Reihenfolge bieten, כסיל mit *Ἀρκτοῦρος* wiederzugeben scheinen, so wird das aus Nachlässigkeit des Übersetzers zu erklären sein und nichts daran ändern, daß damals die Kundigen unter כסיל den Orion verstanden. In der Vulgata wechseln die Sternnamen, welche für die hebräischen gesetzt werden, so regellos, daß nichts als die Unwissenheit des Übersetzers zu Tage tritt. Für die Deutung von כסיל als Orion zeugt neben den LXX auch der syrische Übersetzer, welcher an den beiden Hiobstellen „der Held" dafür setzt, womit ohne Frage der Orion gemeint ist. Am 5, 8 setzt er, wohl auch aus Nachlässigkeit, den sonst dem hebräischen עיש entsprechenden Sternnamen dafür, vielleicht dadurch irre gemacht, daß כימה und עיש (עיותא) ebenfalls zusammengehörten (s. unten S. 13, 52 ff.). Das Targum giebt כסיל stets mit „Riese" wieder, wo es nicht das hebräische Wort selbst beibehält. Im Sternbilde des Orion haben also die Israeliten wie andere Völker eine Männergestalt erblickt und zwar die eines mit Banden (Hi 38, 31: מֹשְׁכוֹת, LXX *φραγμός*, Targ. אַשְׁלֵי) an den Himmel gefesselten thörichten d. i. gottlosen (כְּסִיל „Thor") Riesen. Daß es Nimrod sei, wird erst an nachchristlichen Stellen gesagt, vgl. die Nachweisungen bei Budde, Bibl. Urgeschichte, S. 396.

Die „Orione", Jes 13, 10, sind die großen Sternbilder, deren glänzendstes der Orion ist.

Daß unter כִּימָה die Plejaden zu verstehn sind, entnehmen wir hauptsächlich der LXX. Die aramäischen Übersetzer behalten das hebräische Wort bei. Indes bestätigt **Bar Ali** (Gesenius, **Thes.** p. 665) das Zeugnis der LXX, indem er das Wort durch الثُّرَيَّا erklärt, den arabischen Namen der Plejaden. Allerdings verzeichnet er auch noch eine andere Erklärung, wonach das Wort die Kapella bedeutet, und anderwärts findet sich bei den Syrern noch die Deutung auf den Arktur. Dies Schwanken wird darauf zurückzuführen sein, daß man dazumal wenig am Himmel Bescheid wußte. Wichtig sind die im Talmud vorkommenden Aussagen über die כימה. Sie machen es vor allen Dingen unmöglich, einen einzelnen Stern darunter zu verstehn. Es wird nämlich wiederholt (**Berachot** 58B, **Rosch haschana** 11B) gesagt, Gott habe die Sintflut angerichtet, indem er zwei Sterne aus der Kima nahm. Dazu stimmt nun, daß Hi 38, 31 von der Knüpfung der מַעֲדַנּוֹת כִּימָה d. i. „der Bande der Kima" die Rede ist. Die Bedeutung „Fesseln, Bande" erscheint durch das talmudische מעדנין im Zusammenhalt damit, daß LXX *δεσμός*, Targum שִׁירֵי übersetzen, ausreichend gesichert; man kann annehmen, daß mit der Wurzel עדן, wovon עֵדֶן „Wonne" herkommt, die Wurzel ענד „abbiegen, umbiegen, umbinden" (Hi 31, 36; Spr 6, 21) zusammengeraten sei. Man wird sich also die gedrängte Stellung der Plejaden durch ein zusammenhaltendes Band bewirkt gedacht haben. Dabei an die den orientalischen Dichtern geläufige Vergleichung der Plejaden mit einem Strauß oder einer Juwelenrosette (vgl. Ideler, Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen, S. 147) zu denken, ist nicht gerade nötig. Endlich ist von Bedeutung, daß es im Talmud **Berachot** 58 B heißt, כימה sei wie 100 Sterne, denn das erklärt sich am besten daraus, daß die Plejaden, obgleich man nur sechs Sternchen darin mit bloßen Augen deutlich unterscheidet, noch vom Geflimmer einer zahllosen Menge kleinerer umleuchtet sind.

Stern hat die Ansicht aufgestellt, daß כימה der Sirius sei. Er geht davon aus, daß die vier Sternbilder, welche Hi 9, 9 mit Auslassung von מזרות in der gleichen nur umgekehrten Reihenfolge wie Hi 38, 31. 32 aufgeführt werden, auch in derselben am

Himmel aufzusuchen seien, und daß an diesen Stellen nach dem Zusammenhange die Nennung nur solcher Gestirne erwartet werden dürfe, welche meteorologisch bedeutsam seien. Da nun כסיל sicher der Orion sei, lasse die ganze Reihe sich nicht wohl anders verstehn als so, daß die übrigen Namen den Sirius, dann die Hyaden und die Plejaden bezeichnen. Hoffmann, der ihm im allgemeinen beistimmt, will unter מעדנות, das sonst im AT „Annehmlichkeiten, Leckerbissen" bedeutet und von ihm mit „Labungen" übersetzt wird, die Nilschwellen verstehen, die der Frühaufgang des Sirius den Ägyptern verkündigte. Daß dies eine unannehmbare Erklärung ist, liegt auf der Hand, da kein Israelite den Ausdruck: „bindest du die Labungen des Sirius?" hätte verstehn können. Auch ist es durchaus nicht als wahrscheinlich zu rechnen, daß die Sterne im Hiob nach der Reihenfolge am Himmel aufgezählt seien, und daß nur meteorologisch bedeutsame Gestirne genannt würden. Daraus, daß vor und hinter Hi 38, 31. 32 Regen und Gewölke erwähnt werden, darf man dieses nicht schließen. Die ganze Aufstellung Sterns scheitert wie noch andere Erklärungen (z. B. die, daß כימה der Antares im Skorpion sei, ZfAss I, S. 264) daran, daß כימה, wie wir sahen, eine Sterngruppe sein muß.

Dazu stimmt schließlich auch dies Wort selbst. Man hat es längst nach dem arabischen كُومَة als „Haufe" gedeutet. Schöner ist die vom Assyrischen dargebotene Erklärung, da es das lautlich genau entsprechende Wort kimtu (kîmtu) „Familie" besitzt, dessen Wurzel (כמה oder כום?) die Bedeutung „binden" zu haben scheint.

Noch ist zu erwähnen, daß כסיל und כימה, Orion und Plejaden, von manchen auch Hi 15, 27 erwähnt gefunden werden. Dort übersetzt der Syrer ועבד כימא לעל בין עיותא, indem er für פימה gelesen hat כימה und כסיל für כסל. Er hat also auch hier כסיל mit עיותא übersetzt. Den hebr. Text emendiert G. Hoffmann (a. a. O. S. 107) ganz ebenso und erklärt „er thut den Sirius zum Orion, d. i. er geberdet sich wie beide Sternriesen zugleich" Der massoretische Text, den auch LXX vor sich gehabt haben, ist aber richtig und von Sternen da ebensowenig die Rede wie Am 5, 5, wo Hoffmann lesen will: „der aufgehn läßt den Taurus (שׁוֹר) nach der Kapella (עֵז) und den Taurus nach dem Vindemiator (מְבַצֵּר) untergehn läßt"

Ein weiteres Sternbild, das Hi 9, 9 und 38, 31 f. genannt wird, ist עָשׁ, עַיִשׁ. Gewiß ist Hi 9, 9 das י nur versehentlich ausgefallen und an beiden Stellen zu lesen עַיִשׁ oder vielmehr, wie aus dem syrischen עיותא zu schließen: עֲיֻשׁ (G. Hoffmann, Nöldeke). Die LXX setzen dafür Ἕσπερος, was gleich dem Vesper der Vulgata Hi 9, 9 ohne Zweifel eine wertlose Verlegenheitsübersetzung ist. Das syrische עיותא ist wahrscheinlich dasselbe Wort wie hebr. עיש (s. o.). Es bezeichnet aber die Hyaden oder den Hauptstern derselben, den Aldebaran. Das erklärt Barhebräus auf das bestimmteste, unter anderm auch indem er sagt, daß der mit עיותא bezeichnete Stern mit vier andern kleinern zusammen die Form eines griechischen Λ bilde, was auf die Hyaden und auf sie allein zutrifft. Daß sich sonst bei den Syrern auch andere Erklärungen finden, z. B. die, daß עיותא Name der Plejaden, oder der Kapella sei, trägt nichts aus, da augenscheinlich Unbekanntschaft mit dem Sternhimmel zu Grunde liegt, wie man deutlich sieht, wenn man z. B. bei Bar Bahlul liest: Capella, quae stella tauri est. Ebendasselbe Wort wird יוּתָא im Talmud sein. Davon werden Berachot 58 B zwei Erklärungen gegeben: „Schwanz des Widders" oder „Kopf des Stiers" „Kopf des Stiers" das wären die Hyaden, und diese Erklärung muß die richtige sein. Denn mit dem „Schwanze des Widders" können nur die Plejaden gemeint sein, welche ja aller Wahrscheinlichkeit nach die Kima sind. Dort im Talmud wird merkwürdig genug die andere Erklärung vorgezogen, weil es doch heiße: „und kannst du den Ajisch zu seinen Kindern leiten?", woraus zu entnehmen, „daß ihm etwas fehle und es aussehe wie ein nachschleifendes Anhängsel" Daraus ist nun nicht zu ersehen, welche Figur am Himmel gemeint sein möge: in jedem Falle bleibt aber unerfindlich, warum das Gesagte dafür sprechen soll, daß Juta (Ajisch) die Pejaden bezeichne. Denn gleich darauf wird gesagt, daß Gott, um die Sündflut anzurichten, zwei Sterne aus der Kima genommen habe, und um sie wieder abzusperren, zwei Sterne aus dem Ajisch, dem einen sollen also zwei Sterne fehlen so gut wie dem andern. Das Targum übersetzt „die Glucke" Wenn das ein Name der Plejaden gewesen ist, was man sich gut denken kann, sind da auch wieder Plejaden und Hyaden verwechselt. Weit überwiegend sind die Gründe dafür, daß man unter Kima die Plejaden, unter Ajisch die Hyaden verstehn muß.

Was im Hiob mit der Frage gemeint sei ועיש על־בניה תנחם ist unklar. Nach

der massoretischen Vokalisation ist zu übersetzen: „Und den Ajisch samt seinen Kindern leitest du sie?“, aber man liest wohl besser תְּנַחֵם statt תַּנְחֵם „Und kannst du den Ajisch über seine Kinder trösten?“ Auf welche Erzählung über das Sternbild das sich beziehe, wissen wir freilich nicht.

Viele haben Ajisch für den Namen des großen Bären gehalten, wofür aber so gut wie gar nichts spricht, denn der arabische Name des großen Vierecks in diesem Gestirn, النَّعْش „die Bahre“, und der drei Schwanzsterne بنات نعش „Töchter der Bahre“ ist trotz Hommel (ZdmG 45 S. 594 f.) ein ganz anderes Wort.

Die חַדְרֵי תֵמָן „Kammern des Südens“ sind vermutlich die großen durch mehrere sehr helle Sterne ausgezeichneten Sternbilder der Argo, des Kreuzes, des Kentauren, welche sich in der israelitischen Königszeit über den äußersten Südhorizont von Palästina soweit erhoben, daß man ihre Pracht erkannte, ohne sie als abgeschlossene Figuren betrachten zu können.

Endlich מַזָּרוֹת Hi 38, 32 ist wahrscheinlich verschrieben aus מזלות 2 Kg 23, 5. Das Targum hat an beiden Stellen מַזָּלַיָּא, LXX hier wie dort *Μαζουρωθ*. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß die beiden fast zusammenklingenden, nur durch die Verschiedenheit der Liquida voneinander abweichenden Formen verschiedene Wörter sein sollten. Zweifelhaft mag nur bleiben, ob das ר an der Hiobstelle bloß Schreibversehen sei, oder ob man das Wort auch so verschieden gesprochen habe. Das Wort kommt wohl sicher aus dem Assyrischen, wo manzaztu, manzaltu, mazzaltu von nazâzu „stehn“ abgeleitet, „Stätte, Standort“ bedeutet. Es werden die verschiedenen Örter der Astralgottheiten und dann diese selber, vorzüglich die Tierkreisbilder und die in diesen sich bewegenden, zeitweilig auch stille stehenden Planeten mit מזלות (מזרות) bezeichnet. An der Hiobstelle, welche sonst nur Fixsternbilder nennt, wird an die Tierkreisbilder zu denken sein, während 2 Kg 23, 5, wo von der Verehrung der מזלות neben Sonne, Mond und dem übrigen Heere des Himmels gesprochen wird, die Planeten gemeint sein werden. Das targumische מזליא bedeutet auch „Planeten“ und „Tierkreisbilder“ (genauer שטרי מזליא d. i. „Bezirke der Planeten“).

Stern und Hoffmann wollen unter מזרות die Hyaden verstehn, indem sie dies Wort von זרה ableiten und ihm die Bedeutung „Sprüherinnen“ geben. Das ist sehr unwahrscheinlich. Die Peschita übersetzt Hi 38, 32 עגלתא „Wagen“ Aber der große Bär kann nicht in Betracht kommen.

Über die Natur der Sterne haben die Israeliten begreiflicherweise keine deutliche Vorstellung gehabt. Sie werden Gen 1, 16 f. (vgl. Jer 31, 35) Lichter genannt, die Gott an den Himmel gesetzt habe. Nur in hochpoetischer Darstellung wird zuweilen von ihnen geredet, als seien sie lebende Wesen (s. die Stellen im folgenden Absatz), doch wird das bloß dichterische Ausdrucksweise sein, aus welcher keine eigentliche Lehransicht zu entnehmen ist. Daß man den Sternen einen Einfluß auf irdische Dinge zugeschrieben habe, namentlich das regelmäßige Einfallen von Naturvorgängen zu bestimmter Zeit des Jahres in ursächlichen Zusammenhang mit dem gleichzeitigen jährlichen Auf- oder Untergang eines Sternbildes gesetzt hat, darf man vermuten.

Fest steht bei allen Frommen, daß Gott die Sterne geschaffen habe (Gen 1, 14—18; Am 5, 8; Jer 31, 35; Ps 8, 4; 74, 16; 136, 7—9; Hi 9, 9; Sir 43, 9), daß er ihnen ihre Bahnen nach festen Gesetzen angewiesen hat (Jer 31, 35; 33, 25; Hi 38, 33). Sie sind demnach Gott unterthan (Hi 9, 7; Jes 40, 26; 45, 12; Ps 147, 4; Bar. 3, 34 f.; Brief Jer 59). Alle diese Aussagen, selbst die, daß Gott die Sterne mit Namen rufe (Jes 40, 26), beweisen nicht, daß man die Sterne als lebende Wesen gefaßt habe, und sogar Hi 38, 7 ist es wohl nur dichterische Fiktion, daß die Morgensterne bei der Schöpfung mit den Engeln gejubelt hätten. Ebenso verhält es sich mit Ri 5, 20, wo von den Sternen gesagt wird, daß sie von ihren Bahnen her mit Israel gegen Sissera gekämpft hätten. Endlich Jes 24, 21 f. hat das Heer der Höhe mit den Sternen gar nichts zu thun. V. 23 steht mit V. 22 in keinem unmittelbaren Zusammenhang, sondern Sonne und Mond schämen sich da nur darüber, daß ihr Glanz mit dem des Gottesthrones in Jerusalem keinen Vergleich aushält. Im übrigen vgl. den Art. „Zebaot“

Wenn die Propheten in der Beschreibung von bevorstehenden großen Weltereignissen die leblose Natur überhaupt in mitfühlende Aufregung geraten und insonderheit die Gestirne erbleichen, die Sonne finster, den Mond blutrot werden lassen, so ist das wohl teilweise nichts als dichterische Anschauung, in vielen Fällen aber, wo sie von der Endzeit

der Welt reden, oder ein näher bevorstehendes Ereignis als deren Beginn auffassen, sind die Aussagen über die schrecklichen Erscheinungen am Himmel eigentlich gemeint, vgl. Joe 2, 10; 3, 15; Am 8, 9; Jes 13, 10; 34, 1; Ez 32, 7, 8; Da 8, 10; Mt 24, 29; Mc 13, 25; Lc 21, 25 und viele Stellen der Apokalypse.

Mit Sterndeutung scheint man sich im alten Israel nicht beschäftigt zu haben, wenigstens nicht so, daß dieselbe als eigentliche Kunst dauernd ausgeübt worden wäre. Nur von Sterndeutern der Babylonier ist im AT die Rede (Jes 47, 13 [„Zerleger — הֹבְרֵי — des Himmels“, „Sternbeschauer“], Da 2, 27; 4, 4; 5, 7. 11 [גָּזְרִין „Erforscher der גְּזֵרָא, d. i. der Bestimmung, des Schicksals“, womit wenigstens wahrscheinlich die Astrologen gemeint sind]). An der letzten Stelle erscheint Daniel als Vorsteher der Sterndeuter in Babel, und man darf wohl annehmen, daß bereits zur Zeit des Verfassers Juden angefangen hatten, eifrige Astrologen zu werden, was nachher bis über das Ende des Mittelalters hinaus ihrer viele gewesen sind. Außer bei ihnen hat die gewiß zuerst im alten Babylonien ausgebildete Kunst der Sterndeuterei bekanntlich auch bei den späteren ägyptischen Astronomen, in Rom zur Kaiserzeit, während des Mittelalters in christlichen Kreisen und besonders bei den Arabern die eifrigste Pflege gefunden. Vielfach, namentlich von den Kirchenvätern, aber auch z. B. von Cicero und Tacitus aufs heftigste bekämpft und verspottet, hat sie doch ihren ungemeinen Reiz nicht nur für jedem Aberglauben zugeneigte Menschen, sondern auch für verhältnismäßig erleuchtete Männer der Wissenschaft behalten, bis die Unklarheit der Naturanschauung mehr und mehr geschwunden war, in welcher man sich bis zu Kopernikus, Galilei, Newton und überhaupt bis zur Entwickelung der neueren exakten Naturforschung befunden hat. So lange man die Zusammenhänge der Natur so wenig erkannt hatte, daß man den Frühaufgang eines Gestirns für die Ursache eines damit zeitlich zusammenfallenden Witterungswechsels halten konnte, durfte man auch der Stellung der Planeten zur Zeit der Geburt eines Menschen eine Einwirkung auf seine Seelenbeschaffenheit, ja allenfalls auf sein Schicksal, zuschreiben. Das Nativitätstellen stand auf gleicher Linie mit der Beobachtung meteorologischer Vorzeichen, und auch die Künstlichkeit der astrologischen Regeln widersprach dem wissenschaftlichen Gewissen der Zeit nicht.

Das ist auch der Hauptgrund, weshalb die Astrologie selbst frommen Leuten nicht notwendig mit dem wahren Gottesglauben mußte zu streiten scheinen. Der andere Grund dafür liegt darin, daß die Zeichen der Zukunft in den Himmelslichtern von Gott selbst gegeben sein sollten, so daß mit anderen Wahrsagereien, Zauberei u. dgl., wobei dämonische Mächte im Spiel sein sollen, die Astrologie allerdings nichts zu schaffen hat. Dazu kommt noch, daß sie in der Bibel nicht untersagt wird (auch nicht Jer 10, 2), sondern eher durch Gen 1, 14 einigermaßen berechtigt zu sein scheint.

Der Stern der Magier, Mt Kap. 2 (vgl. Zahn, Das Evangelium des Matthäus ausgelegt, 2. A. S. 87—102), ist wahrscheinlich die Konjunktion der Planeten Jupiter und Saturn, welche im Jahre 747 d. St. stattgefunden hat (vgl. Ideler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, II, 401 ff., Lehrbuch der Chronologie, S. 424 ff. v. Oefele, Die Angaben der Berliner Planetentafel P 8279 vergl. mit der Geburtsgeschichte Christi im Berichte des Matthäus. Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft 1903, 2). Diese zuerst von Kepler aufgestellte Ansicht ist wahrscheinlich schon dadurch, daß überhaupt gerade in jenen Jahren eine so seltene, auffallende Annäherung der beiden Planeten aneinander stattgefunden hat, und die Angabe Abarbanels, daß eine Konjunktion beider in den Fischen jüdischen Astrologen für das Zeichen des Messias gelte, trifft doch gar merkwürdig damit zusammen, daß jene Konjunktion in den Fischen stattgefunden hat. Es ist auch durchaus glaubhaft, daß bereits zur Zeit Christi jüdische Kreise auf solche Sternzeichen gewartet haben. Auch wurden nach Ausweis uns erhaltener Tafeln Erscheinungen in bestimmten Sternbildern schon von den Babyloniern auf bestimmte Länder bezogen. Daß nun die orientalischen Sterndeuter zur Zeit Christi, wo die Juden überall sich sehr bemerklich machten, auch Aufstellungen jüdischer Astrologen in ihren Tafeln berücksichtigten, ist wohl zu glauben. Dafür aber, daß der ἀστήρ Mt 2, 2. 9. 10 eine Planetenkonjunktion gewesen ist, spricht auch die Erwägung, daß ein Himmelszeichen, welches man auf Grund fester Regeln auf die Geburt eines Judenkönigs deuten konnte, doch wohl, wie so ziemlich alle astrologisch verwertbaren Himmelserscheinungen, im Tierkreis stattgefunden hat, also eben da, wo die Planeten sich bewegen. Demnach haben wir in dieser Erzählung des Matthäus ein Zeugnis dafür, daß Jesus, wenn auch nicht im Jahre 747 d. St., doch höchstens zwei Jahre später geboren ist.

Mit der Gestirndeutung hat die Gestirnverehrung Eine Wurzel: die Wahrnehmung der Bedeutung von Sonne und Mond für die Erde und des zeitlichen Zusammenfallens wichtiger Wendepunkte der Witterung im Laufe des Jahres mit den jährlichen Auf- und Untergängen ausgezeichneter Sternbilder. Die beiden Gewächse der Einen Wurzel haben sich aber ziemlich unabhängig voneinander ausgebildet. Selbst bei den alten Babyloniern, wo beide in Blüte gestanden haben, ist ein großer Unterschied zwischen der mythologischen und der astrologischen Deutung der Sterne nicht zu verkennen.

Gewiß mit Recht nimmt man allgemein an, daß der Sterndienst ein uraltes Erbteil des semitischen Stammes gewesen ist. Bei fast allen seinen Zweigen läßt er sich in irgend einer Form nachweisen. Am meisten ausgebildet erscheint er in Babylonien, wo das ganze Göttersystem planmäßig in Beziehung zur Gestirnwelt steht. Es giebt Gründe für die Annahme, daß schon die Religion der sumerischen Bevölkerung Babyloniens, welche die einwandernden Semiten übernommen haben, eine Astralreligion gewesen ist. Doch bleibt ungewiß, ob es bei den Semiten, deren Ursitze in der südwestlichen Nachbarschaft Babyloniens nach Mittelarabien und dem roten Meere hin gewesen sein dürften, nicht auch schon vorher Gestirnanbetung gegeben hat, was die Verschmelzung ihrer Religion mit der sumerischen wesentlich begünstigt haben würde.

Ebensowenig indes, wie etwa überhaupt in der Bewunderung der Gestirne die Wurzel der Religion gesucht werden kann, läßt sich annehmen, daß bei den Semiten Sterndienst die ursprünglichste Form der Religion gewesen sei, so daß schließlich sogar die Jahvereligion aus solchem sich entwickelt haben müßte. Man hat überall an Gott oder an Götter geglaubt, ehe man diese in den Sternen zu erblicken meinte, wenn auch nachher die Gedanken über die Götter und die Vorstellungen von den verschiedenen göttlichen Wesen beeinflußt und bereichert worden sind durch die Beobachtung und Erwägung der Verhältnisse und Vorgänge am Himmel. Gerade die Babylonier, die doch die Götter zu den Örtern und Gestirnen des Himmels in eine so innige Verbindung setzen, beweisen durch das, was sie in der Mythologie von den Göttern erzählen und sonst von ihnen sagen, sowie durch das unklare Schwanken ihrer Aussagen über das Verhältnis der Götter und Sterne aufs deutlichste, daß jene ihnen doch eigentlich etwas anderes waren als diese.

Daß die Jahwereligion Israels etwas mit Gestirndienst zu schaffen habe, wird durch nichts bewiesen. Auch als Götzendienst ist bei den Israeliten, wenn man vom Baal- und Astartedienst (s. d. Artikel „Astarte" Bd II S. 147 und „Baal" Bd II S. 323) absieht, Gestirnverehrung erst für die spätere Königszeit nachweisbar. Wenn Amos von abgöttischem Kulte redet, der es mit Sterngöttern zu thun hat, so handelt es sich da um Verirrungen *seiner* Zeit, nicht etwa der Mosaischen, vgl. Bd XVI S. 643 ff. Ich übersetze die Stelle mit G. Hoffmann und Dillmann: „Habt ihr Schlachtopfer und Mincha mir dargebracht in der Wüste 40 Jahre lang, Haus Israel, und (dabei zugleich) getragen den Sakkut euern König und den Kewan euern Gottesstern, eure Bilder, die ihr euch gemacht?" Das heißt aber: „Ich will eure Opfer nicht, denn ihr opfert sie ja nicht nur mir, sondern zugleich auch andern Göttern, während der Opferdienst nur Wert hat, wenn er mir allein gethan wird, wie es auch anfänglich war. Denn die 40 Jahre in der Wüste ihr habt doch nicht, während ihr mir Opfer brachtet, auch den Sakkut und Kewan verehrt! So werde ich euch denn zur Strafe für diesen jetzt aufgekommenen Frevel in die Verbannung führen lassen." In der Zeit vor Amos findet sich keine Spur von Gestirnverehrung bei Israel. Die allgemeine Beschuldigung des Reiches Ephraim, das Heer des Himmels verehrt zu haben, 2 Kg 21, 3. 5, wird auf dessen letzte Zeiten zu beziehen sein. Verboten wird der Gestirndienst Dt 4, 19; 17, 2. 3. Ins Reich Juda hat vielleicht erst Manasse die Gestirnverehrung eingeführt, 2 Kg 21, 3. 5, vgl. 2 Chr 33. 3. Josia rottete mit dem übrigen Götzendienst auch sie wieder aus, 2 Kg 23, 4. 5. 11, doch ist sie bald wieder beliebt geworden, Ze 1, 5; Jer 7, 18; 19, 13; 44, 17—19. 25. — Erwähnt wird der Gestirndienst noch Wei 13, 2. **Wilhelm Lotz.**

Steudel, Johann Christian Friedrich, gest. 1837 — Vgl. besonders die Gedächtnisrede von Dorner und den von Oettinger verfaßten Lebensabriß, beide im ersten Hefte der Tübinger Zeitschrift 1838 abgedruckt. Im letzteren sind die sämtlichen, auch die im folgenden nicht aufgeführten Schriften Steudels verzeichnet. Landerer, Neueste Dogmengesch. 1881, S. 170 ff.

J. Chr. Fr. Steudel wurde geboren den 25. Oktober 1779 zu Eßlingen, wo sein Vater Mitglied des inneren Rates, später Oberbauverwalter war. Durch seine Mutter war er ein Urenkel Johann Albrecht Bengels und ein Abkömmling des schwäbischen

Reformators Brenz. Als 16jähriger Jüngling kam er auf das Stuttgarter Gymnasium, wo besonders die Professoren Drück und Ströhlin bildend auf ihn einwirkten; zugleich genoß er im Hebräischen den Unterricht seines Oheims, des Garnisonpredigers Moser, und legte bereits hier den Grund zu den alttestamentlichen Studien, die er später vorzugsweise als seine Lebensaufgabe betrachtete. Im Jahre 1797 wurde er in das theologische Stift in Tübingen aufgenommen. Storr war nicht mehr sein unmittelbarer Lehrer, doch stand dessen Richtung, vertreten durch Joh. Friedr. Flatt, Süskind u. a., auf dem theologischen Katheder in unbestrittener Geltung. In ihr fand Steudel die wissenschaftliche Rechtfertigung dessen, was ihm von früh auf in kindlichem Glauben sich erprobt hatte; von nun an wußte er sich geschützt „vor dem unseligen Lose, Ansicht und Ueberzeugung nach dem immer unsteten Geschmacke der Zeit zu modeln" Seine innere Entwickelung war überhaupt eine ruhige und stetige, wodurch auch seine theologische Stellung zur kirchlichen Lehre von der Sünde und Gnade erklärbar wird. — Nach seinem Abgange von der Universität brachte er über zwei Jahre als Vikar in Obereßlingen zu und kehrte dann 1806 als Repetent in das Tübinger Stift zurück. Hier durch Kanzler Schnurrer aufgemuntert, sich für das orientalische Lehrfach vorzubereiten, entschloß er sich, von der württembergischen Regierung und dem Freiherrn von Palm unterstützt, im Jahre 1808 zu einer wissenschaftlichen Reise nach Paris, wo er unter der Leitung von de Sacy, Langlès, Chézy u. a. anderthalb Jahre lang dem Studium des Arabischen und Persischen oblag. Doch fand er, nachdem er in das Vaterland zurückgekehrt war, seine Verwendung zunächst im Kirchendienst, indem ihm 1810 das Diakonat in Canstatt und zwei Jahre nachher das zweite Diakonat in Tübingen übertragen wurde, von welcher letzteren Stelle er bald in das erste Diakonat vorrückte. Dem akademischen Berufe wurde er zuerst durch einen Lehrauftrag zu Privatvorlesungen für Schwächere näher gerückt, trat dann aber im Jahre 1815, indem ihm, anfangs noch unter Beibehaltung seines bisherigen kirchlichen Amtes, eine ordentliche Professur der Theologie übertragen wurde, wirklich in die theologische Fakultät ein, der er von da an 22 Jahre lang angehörte. Im Jahre 1822 wurde er zugleich Frühprediger an der Hauptkirche der Stadt und Assessor des Seminarinspektorats; seit 1826 war er Senior der Fakultät und erster Inspektor des Seminars. Seine theologischen Vorlesungen erstreckten sich anfänglich fast nur auf die biblischen Fächer, namentlich die des Alten Testaments, woneben er auch noch längere Zeit das Lehrfach der orientalischen Sprachen zu vertreten hatte; seit 1826 hatte er regelmäßig Vorlesungen über Dogmatik und Apologetik zu halten. — Seiner akademischen Thätigkeit ging eine sehr fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit zur Seite. Dieselbe erstreckt sich weniger auf das Fach, in welchem er vorzugsweise zu Hause war, das Alte Testament. Außer einigen akademischen Programmen, mehreren Recensionen und Abhandlungen in Bengels Archiv und in der von ihm im Jahre 1828 gegründeten Tübinger Zeitschrift für Theologie hat er nichts über alttestamentliche Gegenstände geschrieben. Erst nach seinem Tode wurden von dem Unterzeichneten die Vorlesungen über Theologie des Alten Testaments (Berlin bei Reimer 1840) herausgegeben. Dagegen arbeitete Steudel mit besonderer Vorliebe auf dem Gebiete, für das er vermöge des ihm bei allem Scharfsinn anhaftenden Mangels an dialektischer Gewandtheit und der von ihm selbst schmerzlich gefühlten Schwerfälligkeit seiner Darstellung gerade geistig weniger organisiert war, nämlich auf dem der systematischen Theologie. Der Grund hiervon ist wohl in dem lebendigen Interesse zu suchen, das er an theologischen Prinzipienfragen nahm. Wie er vorzugsweise in den Gang der Theologie einzugreifen sich berufen erachtete, zeigt sich bereits sehr deutlich in einer seiner ersten theologischen Schriften „Über die Haltbarkeit des Glaubens an geschichtliche, höhere Offenbarung Gottes" ꝛc. 1814, in der er teils in den damals zwischen Supernaturalisten und Rationalisten über die Konsequenzfrage geführten Streit sich einläßt, teils mit dem Religions- und Offenbarungsbegriff von Fr. H. Jacobi und Fries sich auseinandersetzt. Da es für ihn Gewissenssache war, keine bedeutendere theologische Erscheinung zu ignorieren, vielmehr an jede das Richtmaß dessen zu legen, was ihm als Wahrheit unerschütterlich feststand, so hat er seine ganze theologische Laufbahn im vollsten Sinne des Wortes durchstritten. Die lange Reihe seiner schriftstellerischen Arbeiten erweckt eben dadurch besonderes Interesse, daß nur wenige von den bedeutenderen Theologen jener Zeit zu nennen sein werden, mit denen er nicht einmal eine Lanze gebrochen hätte. Den Vorwurf polemischer *πολυπραγμοσύνη* hat er darum öfters zu hören bekommen, zumal von solchen, denen er durch sein zähes unnachgiebiges Andrängen sowie durch seine Neigung, den Gegner auf einen Boden zu ziehen, wohin dieser am wenigstens zu folgen Lust hatte, ernstlich unbequem geworden war. Aber von

der **rabies theologica** der alten Polemiker war er doch weit entfernt. Er, der als Mann des Friedens, wie irgend einer, jede ihm zugängliche Geistes- und Herzensgemeinschaft mit Innigkeit pflegte, suchte nicht den Hader um des Haders willen, sondern eben in der Überzeugung, daß durch ehrlichen Streit die Erkenntnis der Wahrheit gefördert
5 werde. Von den Unarten des Parteigetriebes war kaum einer freier als er; denn so gerne er bereit war, mit denjenigen, mit welchen er sich im wesentlichen eins wußte, auch die Schmach eines Bekenners zu tragen, bewahrte er sich doch, weil er bekennen durfte: „ich will keinem anderen Meister, als Christo, und diesem immer einziger und voller angehören" — durchaus seine selbstständige Haltung: in welcher Hinsicht beispiels-
10 weise seine charaktervolle Erklärung, „Mein Verhältnis zu den Rationalisten und zu der Evangelischen Kirchenzeitung" (Vorwort zum Jahrgang 1831 der Tübinger Zeitschrift), hervorgehoben zu werden verdient. Wenn man ihm (vgl. Tholucks litter. Anzeiger, Jahrgang 1836, Nr. 48) mit einigem Schein seine Sprödigkeit gegen andere Geistesrichtungen vorwarf, ja daß er bei jedweder theologischen Richtung, noch ehe er sie kennen gelernt,
15 immer schon im voraus dessen gewiß sei, daß er sie werde bekämpfen müssen: so ist hiergegen zu bemerken, daß Steudel, so wenig er die Notwendigkeit einer neuen Gestaltung des Supranaturalismus in Abrede stellte, doch von der Überzeugung durchdrungen war, daß von seinem für veraltet geltenden Standpunkte aus noch Momente zu vertreten seien, denen die neuere Theologie nicht gerecht worden sei. — Übrigens versagten ihm die
20 edleren Gegner ihre Hochachtung nicht, vor allem Schleiermacher, s. dessen Sendschreiben über seine Glaubenslehre, Werke zu Theol. Bd II, S. 582 f. 645 ff. (mit Bezugnahme auf die Abhandlung Steudels: „Über die Ausführbarkeit einer Annäherung zwischen der rationalistischen und supranaturalistischen Ansicht, mit besonderer Rücksicht auf den Standpunkt der Schleiermacherschen Glaubenslehre", in der Tübinger Zeitschrift, Jahrgang 1828).
25 Steudel antwortete später in dem Sendschreiben an Schleiermacher: Über das bei alleiniger Anerkennung des historischen Christus sich für die Bildung des Glaubens ergebende Verfahren" (Tüb. Zeitschr. 1830), eine seiner besten Abhandlungen, die auch vermöge ihrer ganzen würdigen Haltung wohl geeignet war, ein freundliches Verhältnis zu Schleiermacher zu begründen, das durch Schleiermachers Besuch in Tübingen im Herbste 1830
30 sich noch herzlicher gestaltete.

Man betrachtet Steudel gewöhnlich als den letzten bedeutenden Vertreter der älteren Tübinger Schule, als denjenigen, dem das undankbare Los beschieden gewesen, die Prinzipien jenes „verständigen Supranaturalismus" nicht bloß gegen diejenigen Richtungen, zu denen er im natürlichem Gegensatze stand, sondern auch noch gegen eine Theologie
35 geltend zu machen, die über jenen Gegensatz hinausgeschritten war und in deren Entwickelungsgang daher von jenem Standpunkte aus nicht mehr wirksam eingegriffen werden konnte. Hierbei darf nun aber nicht unberücksichtigt bleiben, daß Steudel, wie er schon in seinen älteren Schriften in Bezug auf die Storrsche Richtung eine selbstständige Stellung einnimmt, so noch mehr später, besonders in seiner Glaubenslehre, 1834, die
40 er ja schon auf dem Titel als mit „Rücksicht auf das Bedürfnis der Zeit dargestellt" bezeichnete, den Einfluß der fortgeschrittenen Theologie keineswegs verleugnet. Von Storr her hat er allerdings die einseitig intellektualistische Fassung des Religions- und Offenbarungsbegriffs, vermöge welcher er noch in seiner Glaubenslehre (S. 7) die Religion im objektiven Sinne als ein Ganzes von „Ansichten" definiert, unter deren Aneignung sich
45 die Gott zugekehrte Stellung des Gemüts ergiebt, und als Aufgabe der Offenbarung lediglich die Anregung und Entwickelung der Gottesidee betrachtet (S. 11) oder (s. Grundzüge einer Apologetik, 1830, S. 41) die Belehrung über die göttlichen Dinge, wobei dann den Offenbarungsthatsachen vorzugsweise die Bedeutung zukommt, Anknüpfungspunkte für die Lehre zu bieten und den übernatürlichen Charakter der Lehre zu be-
50 glaubigen (s. ebendas. S. 29 und 49). Aber das Storrsche Demonstrationsverfahren erscheint bei Steudel wesentlich modifiziert durch die Stellung, welche er der Vernunft oder, wie er sich in der Glaubenslehre auszudrücken pflegt, dem religiösen Sinne der biblischen Offenbarung gegenüber erweist. Indem nämlich der religiöse Sinn (s. Glaubenslehre S. 77) „teils den Grund der Aufnahmefähigkeit für die Offenbarung
55 und ihrer Würdigung, teils selbst eine Kundgebung göttlicher Offenbarung ausmacht", erwächst der Dogmatik die Aufgabe, jede aus der hl. Schrift gewonnene Lehre an den Aussagen dieses **sensus communis** zu messen und die Homogeneität beider nachzuweisen, also zu zeigen, wie, was die Bibel lehrt, eben nur Bestätigung, Ergänzung und Berichtigung der dem Menschengeiste von Natur verliehenen Wahrheitserkenntnis sei (vgl.
60 dagegen Storrs Dogmatik § 15, Note f). Diese Wendung ist bei Steudel zunächst das

Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit F. H. Jacobi; aber auch der Einwirkung der Schleiermacherschen Lehre vermochte er sich nicht zu entziehen, und es hätte ihm dies, wenn er eine psychologische Begründung seiner Theorie versucht hätte, wohl noch mehr zum Bewußtsein kommen müssen, so sehr immerhin die Art und Weise, wie er in dem Begriff der subjektiven Religion sowohl den intellektuellen als den ethischen Faktor hervorhebt und in letzterer Beziehung namentlich die menschliche Freiheit wahren zu müssen meint, ihn von Schleiermacher unterscheidet.

Daß Steudel auch in Bezug auf die Exegese die Mängel der Storrschen Schule nicht verleugnet, kann nicht in Abrede gestellt werden und ist namentlich von Strauß im ersten Hefte seiner Streitschriften schonungslos, teilweise freilich nicht ohne Übertreibung nachgewiesen worden. Dabei darf aber nicht verkannt werden, daß Steudels hermeneutische Theorie entschieden besser war, als seine exegetische Praxis, und daß er in den hierher gehörigen Arbeiten („Über die Behandlung der Sprache der hl. Schrift als einer Sprache des Geistes", 1822; „Über tieferen Schriftsinn," in Bengels Archiv VIII, S. 483 ff., verglichen mit der Recension in VII, 403 ff.; „Über Auslegung der Propheten," in der Tüb. Zeitschr. 1834, I, 87 verglichen mit den Vorlesungen über Theologie des Alten Testaments S. 69 ff.) nicht bloß einem Kanne, sondern auch einem Olshausen und Hengstenberg gegenüber, zur Wahrung des Rechts der historisch-grammatischen Auslegung gegen mystische Überschwenglichkeit und spiritualistische Einseitigkeit manches treffende Wort gesprochen hat. Auf die Anerkennung des geschichtlichen Fortschritts der Offenbarung und des sich hieraus ergebenden Unterschieds der Offenbarungsstufen hat er mit Entschiedenheit gedrungen. Waren auch die Gesichtspunkte, die er mit Vorliebe hervorhob, — die Planmäßigkeit der göttlichen Erziehung, die Allmählichkeit der Ausfüllung eines von Anfang gegebenen Fachwerkes religiöser Erkenntnis u. dgl. (s. in Bengels Archiv VII, 455; Theologie des Alten Testaments S. 45, 47) — nicht ausreichend, um den organischen Fortschritt der göttlichen Heilsökonomie ins Licht zu stellen, so bleibt ihm doch das Verdienst, wertvolle Beiträge zum Ausbau der biblischen Theologie geliefert zu haben, in welcher Hinsicht neben der Glaubenslehre und den Vorlesungen über Theologie des Alten Testaments namentlich die gediegenen, gegen Hegels und Rusts Auffassung des Judentums gerichteten Abhandlungen, „Blicke in die alttestamentliche Offenbarung" (Tüb. Zeitschr. 1835, Heft 1 u. 2), zu erwähnen sind.

Die litterarische Thätigkeit Steudels bewegte sich nicht bloß auf dem wissenschaftlich-theologischen, sondern auch auf dem praktisch-kirchlichen Gebiete; über eine Reihe wichtiger kirchlicher Zeitfragen, besonders solcher, welche die evangelische Kirche Württembergs näher angingen, hat er öffentlich sein Votum abgegeben. Es verdient hier vor allem seine Stellung zur kirchlichen Union erwähnt zu werden. Auf diesen Gegenstand bezog sich schon seine erste Schrift: „Über Religionsvereinigung," 1811. Sie war veranlaßt durch das Projekt einer Vereinigung der katholischen und evangelischen Kirche, das unter der Napoleonischen Herrschaft in Frankreich auftauchte und dann in Deutschland namentlich durch einen zu Amberg privatisierenden Abt Precht verfochten wurde. Der Nachdruck, mit welchem Steudel in der genannten Schrift die fortdauernde Berechtigung des protestantischen Widerspruchs gegen römische Lehre und Ordnung verteidigte, zog ihm leidenschaftliche Angriffe aus dem jenseitigen Lager zu, denen er das Schriftchen „Beitrag zur Kenntnis des Geistes gewisser Vermittler des Friedens", 1816, entgegenstellte. Als später in Württemberg über die Union zwischen der lutherischen und reformierten Kirche verhandelt wurde, erhob er in der Schrift „Über die Vereinigung beider evangelischer Kirchen", 1822, seine Stimme „gegen sie zu ihrer Förderung" Diese treffliche Schrift hat um so mehr Interesse, da Steudel persönlich jedem strengeren Konfessionalismus abgeneigt und namentlich mit der lutherischen Sakramentslehre nicht einverstanden war (vgl. in letzterer Beziehung die Abhandlung gegen Steffens: „Über Rücktritt zum Luthertum", Tüb. Zeitschr. 1831, III, S. 125 ff., auch die exegetische Abhandlung über die Abendmahlslehre, Tüb. Zeitschr. 1828, S. 38 ff.). Aber sein Wahrheitssinn sträubte sich gegen die diplomatischen Künste und gegen die Verwirrung der Gewissen, die ihm von einer von oben her dekretierten Union unabtrennbar erschien. — Wie wenig Steudel überhaupt von dem Experimentieren auf dem kirchlichen Gebiete erwartete, zeigt besonders die an geistlichem Salz reiche, noch jetzt beachtenswerte Abhandlung „Über Heilmittel für die evangelische Kirche" in der Tüb. Zeitschr. 1832, I. — Wie Steudel auch für alle durch seine amtliche Stellung an der Universität und dem theologischen Seminar ihm nahe gelegten Interessen bei jeder Gelegenheit mit voller Entschiedenheit und rücksichtslosem Freimute eintrat, darf nicht unerwähnt bleiben. Es gehören hierher seine beiden

Schriften: „Die Bedeutsamkeit des evangelisch-theologischen Seminars in Württemberg,“ 1827; „Über die neue Organisation der Universität Tübingen; Gedanken zu deren Würdigung aus dem Gesichtspunkte der Idee einer Universität“, 1830. Daß eine so charaktervolle Persönlichkeit, die wo es sich um Wahrung des Rechts handelte, von geschmeidiger Nachgiebigkeit nichts wissen wollte, höheren Ortes nicht immer günstig angesehen war und er dies auch manchmal zu erfahren bekam, läßt sich begreifen. Doch sollte das, was ihm seine letzten Lebensjahre verbitterte, von einer anderen Seite kommen. Jene spekulative Richtung, deren Widerspruch mit dem Christentum aufzudecken, Steudel als eine seiner Hauptaufgaben betrachtete (s. das Vorwort zu seiner Glaubenslehre S. IX f.), war allmählich in seiner nächsten Umgebung, namentlich in dem unter seiner Leitung stehenden Seminar, zu einer Macht herangewachsen, welcher er um so weniger mit Erfolg entgegenzutreten im stande war, als er für dasjenige, was ihm die Hochachtung anderer Gegner gewonnen hatte, hier nicht auf Anerkennung rechnen durfte. Daß es ihm, wie Baur (in Klüpfels Geschichte der Tübinger Universität S. 417) von ihm sagt, „nie möglich war, das Wissenschaftliche und das Erbauliche rein auseinander zu halten“, daß er „für seine wissenschaftlichen Leistungen zugleich ein besonderes sittlich-religiöses Interesse in Anspruch nahm“, das konnte ihm von dieser Seite her natürlich nicht verziehen werden. Als er nun vollends wagte, gegen das Leben Jesu von Strauß wenige Wochen, nachdem der erste Band desselben erschienen war, mit einer kleinen Gegenschrift („Vorläufig zu Beherzigendes bei Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu“, 1835) aufzutreten, und der Zuversichtlichkeit, mit welcher Strauß dem Supranaturalismus das Todesurteil gesprochen hatte, „aus dem Bewußtsein eines Gläubigen nicht ohne Beimischung von Ironie ein eben so zuversichtliches Zeugnis für die Lebenskräftigkeit der supranaturalistischen Auffassung des Christentums entgegenstellte, traf ihn der volle Zorn des gereizten Kritikers in der bekannten Streitschrift: „Herr Dr. Steudel oder die Selbsttäuschungen des verständigen Supranaturalismus unserer Tage“, — einer Schrift, welcher unter anderem auch die Anerkennung, in herabwürdigender Polemik das Mögliche geleistet zu haben, nicht versagt werden darf. Steudel antwortete in ruhigem, würdigem Tone in einem „kurzen Bescheid“ (in der Tüb. Zeitschr. 1837, II, 119 ff.). Es war sein letztes öffentliches Wort. Der von ihm längst gehegte Wunsch, sich aus dem theologischen Hader in eine stille Wirksamkeit zurückziehen zu dürfen, sollte nicht in Erfüllung gehen. Nachdem er noch am 22. Sonntage nach Trinitatis unter großen körperlichen Schmerzen gepredigt und von der Gnade Gottes gegenüber der Härte der Menschen sein letztes Zeugnis vor der Gemeinde abgelegt hatte, mußte er sich einer wiederholten schmerzhaften Operation unterwerfen, die er mit bewundernswürdiger Standhaftigkeit ertrug, und entschlief bald darauf (am 24. Oktober 1837) in der Glaubensfreudigkeit, die er sein ganzes Leben hindurch bewährt hatte.

Oehler †.

Steuern, kirchl. s. Abgaben, kirchliche Bd I S. 92.

Sticharion s. d. A. Kleider und Insignien Bd X S. 533, 13.

Stichometrie. — Litteratur: F. Ritschl, Alexandrinische Bibliotheken 1838, 91—136; Ch. Graux, Rev. de philol. 1878, II, 97—143; Th. Birt, Das antike Buchwesen 1882, 157—222; F. Blaß, Rhein. Mus. 1869, 524; 1879, 214; C. Wachsmuth, ebd. 481; Fuhr, ebd. 1882, 468; Schanz, Hermes 1881, 309; Diels, ebd. 1882, 377; F. Burger, ebd. 1887, 650; ders., Stichometr. Unters. zu Demosthenes und Herodot, Diss. München 1892; W. Christ, AMA I, Cl. XVI. Th. Zahn, Zur bibl. Stichometrie, GNK II, 1, 1890, 384—408; J. Rendel Harris, Stichometry 1893; E. Klostermann, Analecta 1895, 44 ff.; Gregory, Textkritik 1902, II, 897; K. Marold, Stichometrie und Leseabschnitte in den goth. Epistelterten, Königsb. 1890.

Wie der heutige Buchdruck als Einheitsmaß den Kegel, in England die Letter m, so hatte der antike Buchhandel die Normalzeile von Hexameterlänge, 16 Silben (etwa = 34—38 Buchstaben, *στίχος* (lat. versus). Galen, de placit. Hippocr. et Plat. VIII, 1 (V, 155 Kühn) setzt ausdrücklich 39 Silben = 2½ *ἔπη ἑξάμετρα*, 84 = 5. Nicht nur bei Dichtungen wurden die Verse (*ἔπη*) gezählt, sondern auch Prosaschriften nach diesem Maß des *στίχος* berechnet und ihr Preis danach bestimmt. Zwecks Kontrolle wurden vielfach die Stichen von 50 zu 50, 100 zu 100 am Rande gezählt (Partialstichometrie [nach Schanz' Vorschlag], in Handschriften des Plato, Demosthenes, Isokrates u. a. nachgewiesen); dann aber wurde am Ende jeden Buches die Gesamtzahl vermerkt

(Totalstichometrie). Daneben existierten Bücherlisten mit Angabe der Stichenzahlen, zum Schutz des kaufenden Publikums, wie dies ausdrücklich in dem von Mommsen entdeckten Canon Cheltenhamensis für die Werke Cyprians gesagt ist (Preuschen, Analecta 139 ff.). Zuweilen gab schon der Verfasser den Umfang seines Werks an, so Josephus arch. iud. XX, 12, 1 [267]: 20 Bücher 60000 Stichen. Will man genau citieren, so nennt man die Stichenzahl, z. B. Asconius zu Cicero: versum a primo CCLXX, a novissimo LXXXX; Diog. Laër. VII, 188 *κατὰ τοὺς χιλίους στίχους*, d. h. etwa in der 1000. Zeile.

Dies übernehmen die christlichen Litteraten: Origenes (bei Eus. h. e. VI, 25, 7) drückt den geringen Umfang der Paulusbriefe durch *ὀλίγους στίχους ἐπέστειλε* aus und bezeichnet (10) I Joh. als *ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων*; II u. III Joh. *οὐκ εἰσὶ στίχων ἀμφότεραι ἑκατόν*; Eusebius h. e. I, 13, 9 spricht von Jesu Brief an Abgar als *ὀλιγοστίχου μὲν, πολυδυνάμου δὲ ἐπιστολῆς*; Act. Joh. Proch. p. 114, 11 bezeichnet *δίστιχος* einen ganz kurzen Brief. Seit dem 4. Jahrhundert hat man die buchhändlerischen Gepflogenheiten auch auf die biblischen Bücher übertragen. Partialstichometrie findet sich in einer kleinen Anzahl „euthalianischer" Hss., z. B. Vat. reg. gr. 179 (A 40 P 46 Greg.). Sehr häufig ist die Totalstichometrie schon im Sin., doch von jüngerer Hand, dann in vielen Hss. vom 9. Jahrhundert an; auch in den Übersetzungen. Vereinzelt finden sich dabei auch die altertümlichen Zahlzeichen wie in den herkulanensischen Rollen (Birt 189), z. B. in Mon. gr. 375. Die Stichometrie des „Euthalius" für Act. Cath. Paul., die auch auf seine Beigaben ausgedehnt ist, gehört wohl erst der zweiten Schicht (Ausgang des 4. Jahrh. oder später) an (s. Bd V, 633); was Corssen GgA 1899, 670 ff. ausgeführt hat, beruht auf Mißdeutung einer Stelle bei Zaccagni und wird durch einen Blick in jede beliebige euthalianische Hs. widerlegt.

Außerdem besitzen wir stichometrische Verzeichnisse, z. B. griechisch in dem Anhang der Chronographie des Patr. Nikephoros, lateinisch in dem genannten Mommsenschen Verzeichnis und dem Catalogus Claromontanus, syrisch in dem Verzeichnis vom Sinai (Lewis, Studia Sinaitica II, 11—14; Zahn, NkZ 1900, 793). Zahn hat die Zahlen tabellarisch zusammengestellt GNK II, 394 ff. Die Differenzen erklären sich teils aus Ungenauigkeit der Berechnung und schlechter Überlieferung der Zahlen, teils aus den wirklich beträchtlichen Differenzen im Umfang der Texte (alex. meist kurz, abendländisch reicher, syrisch am reichsten). In den Übersetzungen ist der Umfang natürlich wieder ein anderer; dennoch hat man zuweilen die Berechnung mit übernommen. Harris meinte, die in der Ferrargruppe neben den *στίχοι* vermerkten *ῥήματα* entsprächen den syrischen Petgamê (vgl. ZKG 19, 118). Burkitt, Journ. of theol. Studies II, 429 ff. lehnt dies ab. In dem Preistarif Diokletians glaubt Harris neben der Hexametereinheit auch eine jambische von 27 Buchstaben nachweisen zu können.

Von dieser Stichometrie streng zu unterscheiden ist ein früher oft damit verwechseltes Verfahren: die stichische [nicht stichometrische] Schreibung eines Textes behufs sinngemäßer Vorlesung; hierbei kommt nicht der gleichmäßige Zählstichos, die Normalzeile, sondern die Sinnzeile von oft ganz verschiedener Länge in Betracht; sie stammt nicht vom Buchhandel, sondern aus der Rhetorenschule, vgl. Bd V, 632, 20—35. Beispiele stichischer Schreibung sind uns erhalten in cod. Coisl. der Paulusbriefe H (Faks.-Ausg. von Omont 1890 und Lake 1905), in der griech.-lat. Evv. Hs. D (Cantabr.), in Hss. der lateinischen und der gotischen Bibel — nicht in den syrischen (s. Burkitt, Evangelion da-Mepharreshe II, 14. 34). Für die der Raumersparnis halber später angewandten roten Punkte in fortlaufendem Text vgl. Cod. Cypr. der Evv. K und Neap. II Aa 7.

Ganz andere Bedeutung haben schließlich die ganz kurzen Zeilen bilinguer Handschriften wie des Laudianus (E^{act}) und der neuerdings gefundenen Hexaplafragmente: sie wollen lediglich möglichst genau kurze Satzglieder gegenüberstellen. **von Dobschütz.**

Stiefel, Esajas, gest. 1626. — Akten im Stadtarchiv und in der Ministerialbibliothek zu Erfurt. Akten im Kirchenarchiv zu Langensalza. Hogel, geschriebenes Chronikon der Stadt Erfurt. Hofmann, „Chronika Thuringiaca", 1619, Handschrift. Die Chroniken über Erfurt von Motschmann und Hundorph. Arnold, „Kirchen- und Ketzer-Historie", Teil III, Franckfurt 1715. Unschuldige Nachrichten, Jahrgänge 1712, 1713, 1715, Leipzig. Diverse Schriften von Esajas Stiefel. Jakob Böhme, „Anti Stiefelius I “, „Anti Stiefelius II ..." (Bd VII Jacob Böhmes sämtlicher Werke, herausgegeben von K. W. Schiebler). Alle weitere Litteratur ist aufgeführt und benutzt in: „P. Meder, Der Schwärmer Esajas Stiefel" (erschienen 1898 im Jahresbericht des Erfurter Geschichts- und Altertumsvereins).

Eſajas Stiefel (auch Stiffel, Stefel genannt, doch ſtellt das Familienwappen einen Stiefel dar), ein Schwärmer, wurde in einem der Jahre von 1556—1564 in Langenſalza geboren. Sein Vater war dort Tuchmacher. Seine beiden Brüder Johannes und Gabriel waren gleichfalls Kaufleute. Seine Schweſter war in erſter Ehe mit dem Dr. med. und Rektor M. Mathias Meth verheiratet, dem ſie zwei Söhne Gabriel und Ezechiel gebar, in zweiter Ehe mit Nikolas Gregotiſch. Eſajas wurde Handelsmann und kam als ſolcher weit in der Welt herum. Er ſoll mit Färberwaid und geſalzenen Fiſchen gehandelt haben. Als er des Herumreiſens müde war, errichtete er in ſeiner Vaterſtadt mit kurfürſtlichem Privilegium einen Weinausſchank. Da dieſer aber dem Alleinhandel der Stadt zuwiderlief, ſo wurde ihm die fernere Ausübung 1603 unterſagt. Gleich im folgenden Jahre trat er mit ſeinen ſchwärmeriſchen Jdeen hervor, trennte ſich von der kirchlichen Gemeinſchaft und hielt ſeine aus der Ehe mit Magdalene Rechtenbach hervorgegangenen Kinder (NB. ſeine erſte Frau, die ihm 1586 angetraut worden war, war Eliſabeth Spohn) von Kirche und Schule fern. Die Folge waren heftige Kontroverſe zwiſchen ihm und dem geiſtlichen Miniſterium wie dem Rat. Da alle gütlichen Verſuche ihn von ſeinen Jrrwegen abzubringen ſcheiterten, er außerdem mit ſeinen Anhängern tagtäglich bei ſich Ärgernis erregende Gelage abhielt, ſo wurde er Auguſt 1605 verhaftet. Des öfteren wurde ihm Gelegenheit zum Widerruf gegeben, doch umſonſt. Daher ſchloß man ihn von jeglichem Verkehr mit der Außenwelt ab. Die Einſamkeit wirkte dermaßen auf ihn ein, daß er — freilich nur, um der Haft ledig zu werden — ſeinen Jrrtümern am 18. Auguſt 1606 abſchwur. Daraufhin erhielt er die Freiheit. Ende desſelben Monats zog er mit ſeiner Familie nach Erfurt, wohl weil ihm der Boden in Langenſalza zu heiß geworden war. Von Erfurt ſiedelte er bald nach dem nahen Dorfe Giſpersleben über, wo er ſich ankaufte. Hier entfaltete er bis 1613 eine lebhafte ſchriftſtelleriſche Thätigkeit und zwar wieder in ſchwärmeriſchem Sinne. Eine ganze Zahl Traktate flatterte in die Welt hinaus, darunter: „Die unterſchiedliche Erklärung des erſten Menſchen vor dem Fall / des andern nach dem Fall / und des dritten von oben aus Gott gebohrnen letzten Adams" Gegen dieſe Schrift ſcheint Jakob Böhme ſeinen „Anti-Stiefelius I" geſchrieben zu haben. Beſonders willige Leſer fand Stiefel in Langenſalza, wo ſein Neffe Ezechiel Meth für ihn öffentliche Propaganda machte. Gegen dieſen und die durch ihn gewonnenen Schwarmgeiſter ging der Rat von Langenſalza Ende 1613 vor. Da es ſich bei der Unterſuchung herausſtellte, daß Stiefel ihr „vornembſte Haupt" und „autor derer Gottes läſterlichen und abſcheulichen opinionen Reden und Schriften" war, ſo wurde auch er vom Rat in Erfurt inhaftiert. Am 16., 17. und 18. Februar des nächſten Jahres finden wir die Giſpersleber und Langenſalzaer Schwärmer vor dem Oberkonſiſtorium in Dresden. Hier ſtellte man ſie vor ein Entwederoder. Entweder Widerruf oder Gefängnis. Wohl oder übel entſchloſſen ſie ſich zu jenem. „Die öffentliche Deprekation" aber vollzog ſich am Sonntag Rogate in der Stephanskirche zu Langenſalza reſp. am zweiten Pfingſtfeiertage in Giſpersleben. Obendrein mußte ſich Stiefel dazu bequemen, 500 Thaler Strafe zu zahlen und die Koſten des Verfahrens in Höhe von 179 fl., 13 Gr. und 10 Pf. zu tragen, Ezechiel Meth hatte die Unterſuchungskoſten von 111 fl., 19 Gr. und 1 Pf. zu übernehmen. Sehr bald gelang es Eſajas, ſeine Schweſter, deren Mann und Ezechiel zum Umzug von L. nach G. zu bewegen. Er hatte es dabei lediglich auf ihr Vermögen abgeſehen und wirklich verſtand er es, es ihnen durch falſche Vorſpiegelungen abzuſchwindeln. Er kaufte ſich von dem Geld zu Giſpersleben Kiliani einen „ſtattlichen Gaſthof" und Garten „vor die ankommende Kinder Gottes" und in dem Nachbarort Salomonsborn noch ein „Hauß und Guth" und lebte mit zahlreichen Freunden herrlich und in Freuden. Auf die Aufforderung des Erfurter Rates, „ſich aller conventiculn zu enthalten", gelobte er es eidlich am 16. Juni 1614, hielt jedoch wieder ſeinen Eid nicht. „Dieweil der Eſajas Stiefel fanaticissimus homo, quasi postliminio schismatico & infernali an. 1615 ſeine ſchreckliche Jrrtümer in 20 problematibus wiederum herfür gebracht", erſuchte der Rat das Miniſterium ihn vorzuladen und zu ſehen, „ob er nach genugſamer Unterrichtung könne gewonnen / und ex abysso absurdissimorum errorum geriſſen werden" Am Ende des zweiten Verhörs gab Eſajas eine befriedigende Erklärung, ſo daß man ihn nicht weiter behelligte. Doch als er kurz danach immer mehr Anhänger zu ſich rief, machte der Rat kurzen Prozeß und ließ die ganze Geſellſchaft bei einem Feſtſchmaus in Salomonsborn durch ein Aufgebot Bauern überfallen und nach Erfurt bringen. Nach kurzer Haft wurden ſie alle entlaſſen, nachdem ſie eidlich verſichert hatten, „ſich hinfüro nimmer mehr bey dergleichen Zuſammenkünften finden zu laſſen", Stiefel dagegen mußte ſich verpflichten, keinen mehr bei ſich auf-

zunehmen. Da er dieser Verpflichtung nicht nachkam, so wurde er zur Strafe gezwungen, mit Weib und Kind das Stadtgebiet zu verlassen. Es ist fast unglaublich, in welcher Weise der Schwärmer auf seinem Zug, der sich bis Basel erstreckte, gefeiert wurde. Die Huldigungen wurden zu reinen Blasphemien. „Gott, Sohn Gottes, Herr Zebaoth, Jesus Christus" ꝛc. redete man ihn an, und er ließ es ruhig geschehen. In Basel, wo er keinen Anhang fand, erfaßte ihn das Heimweh. Trotz des Verbotes erschien er am ersten Weihnachtstage 1616 wieder in Gispersleben. Am andern Morgen saß er bereits in der „Demnitz", dem Gefängnis im Rathaus zu Erfurt, seinen Familiengliedern wurde dasselbe Schicksal in anderen Gefängnissen zu teil. Auf Anraten des Seniors des Ministeriums ließ nun der Rat „der Konsistorien und Juristen, an die er die Sache gelangen wollte lassen, Gutachten procedieren." Nach mehr denn einjähriger Haft wurden Stiefels Frau, Schwester und Neffe aus der Haft entlassen. Er selbst wurde erst nach der am Sonntag Septuaginta 1619 in der Kaufmannskirche geschehenen, öffentlichen Revokation in Freiheit gesetzt. Zugleich wurde ihm das Recht zugestanden, sein Domizil in Erfurt aufzuschlagen. Er fing einen Handel mit Färberwaid an. Bis 1621 hielt er Ruhe. Dann ging der alte Tanz wieder los. In das Jahr 1622 fiel seine Bekanntschaft mit der Gräfin Erdmuth Juliane von Gleichen und Ohrdruf, die durch ihren „Chymicus" Ezechiel Meth und Gregotisch auf ihn aufmerksam gemacht worden war und bald von ihm völlig umgarnt wurde. Er wußte sie so zu bethören, daß sie ihn pekuniär reichlich unterstützte, sich ihm fleischlich hingab und seiner Lehre nach Möglichkeit Vorschub leistete. Dieser Umgang aber hielt den Rat nicht davon ab, ernstliche Erwägung anzustellen, ob er über den Schwärmer nicht die Todesstrafe verhängen sollte. Die Folge? Stiefel floh und trieb sich im Thüringischen herum. Am 31. März 1624 aber wurde er von Ichtershausen wieder nach Erfurt ausgeliefert. In den sich anschließenden Verhören zeigte er sich bald mehr bald weniger geneigt zu deprezieren. So blieb er denn bis an sein Lebensende in allerdings sehr leichter Haft im Hospital. Hier ward ihm kurz vor seinem Tode, wie Hundorph meint, „endlich sein Irrthumb hertzlich" (?) „leid / und begehrte ihm immer wieder beyzupflichten / wurd er von M. Hogelio aus Gottes Wort seiner mancher schwärmereyen von puncten zu puncten erinnert / eines bessern unterwiesen / in seinem Vorsatz gestärckt / daß er sich bekehrte / erwehlete Ihn zum Beichtvater / und empfing das H. Abendmahl" „Nicht lange aber darnach den 12. August" 1626 „schlug ihn Gott der Herr an die rechte Seite die ward todt, und starb des Nachts drauf" (Hogel). Nach seinem Tode bekehrten sich Barbara Gregotisch, deren Mann und Ezechiel Meth. Nur die Gräfin änderte sich nicht.

Wie kommt Stiefel zu seiner Lehre? Von geringer Bedeutung ist, was Stiefel selbst in einem Briefe vom 14. Oktober 1605 an das L. Ministerium schreibt: „Daß euch Herren des Ministerii auch so groß Wunder nimmt / wie so bald Ich von Gottes Gnade und geschwinde / ein heiliger Mann worden; Ich wills euch bald und kurtz sagen daß Ihr es wisset und erfahret / das hat Gott gethan / durch seinen lieben Sohn sein lebendiges Wort / welches ich auch von Gottes Gnade in meinem Munde und Händen führe / dadurch ich dieses alles geschrieben / dürfft nicht fragen / daß es Gott dem Herrn ein groß Wunder und seltsam ist." Hätte sich Stiefel in seinem Leben als glaubwürdiger Mann gezeigt, so wäre damit die Frage gelöst. Da er aber ein Lügner, Betrüger und Verführer gewesen ist, der durch schöne Redensarten und falsche Prophezeiungen hysterischen Frauenzimmern die Köpfe verdreht, ein Mann, der Zwietracht und Unfrieden in Ehen stiftet, der selbst eingesteht, „er zeche mit seinen Josephs Brüdern offtmals / und zwar mit reichem uberfluß Bier und Wein zur fröligkeit / unnd sey zu Lobe unn Preiß des allerhöchsten recht Corrags lustig", so bleibt die gestellte Frage offen. Entschieden war er ein hochbegabter Mann, der eine tüchtige Schulbildung genossen hatte und deshalb in der Bibel, der lateinischen wie der deutschen, in Luthers Katechismen und Schriften wohl zu Hause war. Ihm war das theologische Gezänk, von dem in jener Zeit die Kanzeln vielfach erfüllt waren, aufs tiefste zuwider. Zweifellos hatte er rege religiöse Bedürfnisse, die ihn in die Kirche trieben, doch dogmatische Erörterungen, in trocknem Ton und ungelenker, steifer Sprache vorgetragen, befriedigten sein Herz nicht. Was Wunder, wenn sich eine neue Welt für ihn aufthat, als er mit der Lehre der Schwärmer bekannt wurde. Eine Lehre, die alles äußere Kirchentum verwarf und nur auf Verinnerlichung und Heiligung drang, eine Lehre, nach der man sogar vergottet, Christus selbst werden konnte, mußte einen gewaltigen Eindruck auf ihn machen. Wer aber führte ihn in diese Lehre ein? Stiefel hat Münzer zum geistlichen Vater; seine Schriften hat er eingehend studiert und zwar lange Zeit bevor er mit seiner Lehre öffentlich hervortritt.

Die Grundideen Münzers hat er gleichfalls übernommen, so die Verwerfung der Kindertaufe, an deren Stelle eine Art Geistestaufe tritt, und des Abendmahls im kirchlichen Sinne, des weltlichen Regiments und der hl. Schrift als des „toten Buchstabens“, den Hinweis auf Träume und Offenbarungen, auf das innere Wort des Geistes. Den Grundsatz Münzers, „omnia sunt communia“, hat er in thesi zwar nicht aufgestellt, in praxi war er davon ein begeisterter Vertreter. Außer Münzers Schriften hat er auch die anderer Schwärmer gelesen. So trifft ihn der Vorwurf, er sei ein David Georgischer, Weigelianischer, Schwenkfeldianischer, Paracelsischer Bösewicht. Er sagt zwar: „welcher Menschen Ketzerey unn Irrthumb wir uns im allergeringsten . nichts annehmen / und ihrer Greuels theilhafftig zu machen uns mit unserm lieben Gott hier klar / deutlich unnd Augenscheinlich entschuldigen / und vor allen Heiligen hiermit entschuldigt haben wollen“, aber die Gleichheit der Grundgedanken bei ihm und jenen Männern macht seine Behauptung belanglos.

Welches aber ist die äußere Veranlassung zu seinem Hervortreten als Schwärmer? Erbittert über das Verbot des Weinausschankes schreibt er an das Ministerium in L.: „Ach ihr Herren des Heil. Predig-Ampts / was gehet euch der Weinschanck an / den freylich Stiefel zur selbigen Zeit getrieben. Kontet Ihr damals als Seelensorger und Diener der Stadt Saltza in Gottes Wort (. .) nicht zu mir kommen / mich warnen / und sagen: Ich thäte nicht recht / daß ich solches vornähme. Ja / Ihr waret wol bey mir zum weine / aber ich hörete keinen / der von Gottes Ehre oder der Stadt besten gesaget oder geprediget hätte; Von allerley Üppichkeit aber schwatztet und disputiertet Ihr / das muß ich euch Zeugnüß geben.“ Stiefel ist also nach dem Brief der Ansicht, die Prediger hätten bei dem Verbot die Hände mit im Spiel gehabt, und darum zögert er nicht lange, gegen sie einen Trumpf auszuspielen und ihnen Aerger zu bereiten dadurch, daß er, aller Rücksicht auf sie enthoben, jetzt seinen geistlichen Kramladen aufstellt und die Ideen vorträgt, von den seit Jahren sein Herz beschwert war. Das wirft auf die Lauterkeit seines Charakters ein schlechtes Licht. Und wenn wir alle seine späteren Machinationen ins Auge fassen, die ihn zu Geld und Besitz bringen sollten, all' seine Rücksichtslosigkeit, mit der er seine Gegner zu vernichten suchte, so ist kein ander Urteil möglich, ihm wurde je länger je mehr seine Lehre nur Mittel zum Zweck. Tief gegründete religiöse Überzeugung war es in der Folgezeit nicht mehr, die ihn zum Widerstand gegen die bestehende Ordnung trieb, sondern Trotz und die Furcht, seinen Einfluß auf seine Anhänger zu verlieren.

Paul Meder.

Stiefel (Styfel), Michael, Anhänger Luthers und Mathematiker, gest. 1567 — Litteratur: Strobel, Neue Beiträge I, 1, 1790, S. 5 ff.; Fulda, M. St. in Der Biograph VI, Halle 1807, 458 ff.; Keim, Reformationsblätter der Stadt Eßlingen, S. 7 ff.; Krumhaar, Grafschaft Mansfeld, S. 76 f.; Kolde, Deutsche Augustinerkongregation, S. 380 f.; Bossert, Luther u. Württemberg, Ludwigsburg 1883, S. 7 ff.; A. Rogge, Luthers Beziehungen zu Altpreußen, Darkehmen 1883, S. 79; Koch, Gesch. des Kirchenliedes [3]I, 399 (wenig zuverlässig); Sillem im Progr. der ev. Schulanstalten in Oberschützen (Ungarn) 1861; Sonntagsbeilage der Neuen Preuß. Zeitung 1881, Nr. 33—35; Sonntagsbeilage des Reichsboten 1896 Nr. 4. 5; Th. Müller, Progr. der Realanstalt in Eßlingen 1897; N. Müller in Jahrb. für Brandenb. KG I, 141 f.; Cantor in AdB, 36, 208 ff. Ueber seine Leistungen als Mathematiker vgl. Montucla, Histoire des Mathématiques 1758 I, 501; Kästner, Geschichte der Mathematik I, Göttingen 1796, S. 112 f. 163 ff.; Arneth, Gesch. der reinen Mathematik, Stuttg. 1852, S. 232; Gerhard, Gesch. der Mathematik, München 1877, S. 10 f.; Giesing, Stiefels Arithmetica integra, Döbeln 1879; Cantor in Zeitschr. f. Mathem. II, 353 f., Treutlein ebd. Suppl. zu XXIV, 10 f. Auf diese muß hier betreffs der Bedeutung St.s als Mathematiker verwiesen werden. Andere Litteratur im Texte.

Michael Stiefel, einer der ältesten und treuesten Anhänger Luthers und dabei eine der originellsten Persönlichkeiten der Reformationszeit, stammte aus der Reichsstadt Eßlingen (vgl. Otto Mayer in Württemberg. Vierteljahrshefte NF IX [1900] 311 ff.). Als sein Geburtsjahr wird allgemein 1486 oder 87 angegeben; nur N. Müller will es früher ansetzen, da er 1555 „an 72 Jahre“ alt gewesen (Osterprogr. der Univ. Halle 1889, S. 10; Jahrb. f. Brandenb. KG I, 141); allein die Worte „on zwey sibentzig jar alt“ wollen sagen, daß er damals 68 Jahre zählte, sprechen also grade für 1487. Der 19. April ist nicht sein Geburtstag (so zuletzt Th. Müller, S. 4), sondern sein Todestag. Seinen Vater Konrad, einen Bürger der Stadt, zählt Flacius auf Grund von Mitteilungen, die ihm der Sohn gemacht haben wird, zu den testes veritatis, der oft bezeugt habe, brevi futuram violentam sacrificorum reformationem, voll Hasses gegen die Gott-

losigkeit und Unsittlichkeit der Geistlichen. Über die Schulbildung des Sohnes ist nichts bekannt, ebenso wenig darüber, welche Universität er etwa besucht hat. Des Griechischen war er nach eigener Aussage unkundig geblieben, doch fehlt es ihm nicht an Kenntnissen im Lateinischen und der Philosophie. Er trat ins Augustinerkloster der Vaterstadt und brachte dabei als seine Einlage sein Patrimonium von 95 Gulden mit (Schnurrer, Erläuterungen der Württemb. KG S. 44). 1511 erhielt er die Priesterweihe (Osterprogr. Halle 1889, S. 10). Daß er schon 1518 in Heidelberg bei der Disputation für Luthers Thesen eingetreten sei (so zuletzt Th. Müller S. 5f.), ist Mißverständnis der erst viel später von ihm verfaßten Probationes der Heidelberger Thesen, s. u. Aber Luthers erste Reformationsschriften wirkten mächtig auf ihn; er begann im Mönchsstande einen „Greuel vor Gott" zu erblicken, doch verschloß er eine Zeitlang noch solche Gedanken in sich, fühlte sich freilich je länger je mehr im Gewissen bedrückt, nicht nur wegen der Gebundenheit ans Mönchtum, sondern besonders wegen seiner Verpflichtung zum Messelesen. Seine Unruhe wuchs, als ihm 1520 die Worte Off. 21, 8 aufs Gewissen fielen. Da liest er eines Tages Off. 13 von dem aus dem Meer aufsteigenden Tier und dessen geheimnisvoll in der Zahl 666 versteckten Namen. Er findet in Leo X. DeCIMVs die Lösung des apokalyptischen Rätsels; das überzählige M bedeute Mysterium. „Von der Zeit an hab ich allweg die Offenbarung Johannis lieb gehabt." Im Frühjahr 1522 tritt er in den die Zeit bewegenden Kampf öffentlich ein mit seiner Schrift: „Von der Christformigen rechtgegründten leer Doctoris Martini Luthers" (s. Wackernagel, Bibliographie CXIII—CXV, Weller Nr. 2274. 75, vgl. auch 2276—78). Sie enthält sein Lied „Johannes thut uns schreiben von einem Engel klar" (Wackernagel, Kirchenlied III, 74ff.), in dem er den Engel mit dem ewigen Evangelium Off. 14, 6 wohl zuerst auf Luther gedeutet hat (bekanntlich später Perikope des Reformationsfestes). Die einzelnen Strophen umgiebt eine prosaische Auslegung, in der u. a. der Bekennermut Luthers gerühmt wird, der schon dreimal, in Augsburg, Leipzig und Worms seinen Gegnern entgegengetreten sei, ohne überwunden zu werden. Die Sage von Kaiser Friedrich, der das hl. Grab gewinnen werde, sieht er in Friedrich dem Weisen erfüllt, dem die deutsche Nation die Kaiserkrone angetragen hat, und er hat das hl. Grab gewonnen, d. h. die Schriftwahrheit ist unter ihm aus dem Grabe, in dem sie so lange von den Aristotelischen Lehrern gehütet worden, siegreich auferstanden (vgl. dazu Luther 1521 in WA 8, 475. 561f.). Dabei klagt St. aber auch schon über viele, die sich der Worte Luthers bedienen zu weltlicher Freiheit und fleischlicher Unreinigkeit. Überall sucht er Zeichen des nahenden jüngsten Tages; er lebt in den Gedanken und der Bilderrede der Apokalypse. Der bekannte Franziskaner Th. Murner antwortete darauf mit einem „new Lied von dem undergang des Christlichen Glaubens" (Weller Nr. 2221). War hier auch alles Persönliche vermieden, so reizte doch der üble Leumund Murners St. zu derber Entgegnung „Wider doctor Murners falsch erdycht Lyed", einer Schrift, in der er das Lied jenes abdruckt und mit ausführlichen Glossen versieht. „Die Laien rufen jetzt erfreut aus: Bei dem Luther will ich meinen Leib und Leben lassen, denn er lehrt die göttliche Wahrheit." Kräftig verteidigt er diesen gegen den Vorwurf, ein Aufrührer zu sein: „du sollst wissen, daß Christus und Paulus dergleichen Aufruhr viel haben gemacht." Er klagt, daß die Gegner mit Lügen den Kampf führten; so habe der Eßlinger Pfarrer gepredigt, die Evangelischen hielten nichts von Mariä Jungfrauschaft nach Christi Geburt: „aber das sind Schalksstücke!" Vgl. zu diesen Schriften Kolde, Anal. luth. 39 und W. Kawerau, Th. Murner und die deutsche Reformation, Halle 1891, S. 55ff. Ehe noch Murner wieder antworten konnte, hatte St. vor dem über ihm sich zusammenziehenden Ungewitter die Flucht ergreifen müssen. Er hatte ein Beichtkind in einem Reservatfall ohne Dispens des Weihbischofs von Konstanz, Joh. Faber, absolviert; hierüber erzürnt, ließ dieser ihn zugleich darüber verhören, ob er der Verfasser des Liedes vom Engel Luther sei. Als St. sich dazu bekannte, rief jener den weltlichen Arm des damals in Stuttgart residierenden Erzherzogs Ferdinand an. Rechtzeitig gewarnt floh St. im Mai 1522 zu Hartmut von Cronberg, dem Verwandten und Freunde Sickingens. Murner verfolgte nun den Entwichenen mit Spottversen: „er hat sein kütlein ußgeschwenckt und an einen baum gehenckt, und lauft jetzunder rumpliren und mit der welt furt triumphiren u. s. w." St. übersetzte jetzt dem Edelmanne Luthers De abroganda missa privata ins Deutsche, doch unterblieb die von H. v. Cronberg beabsichtigte Drucklegung, da ja schon Luther selbst eine deutsche Ausgabe veranstaltet hatte (Enders III, 410f.; WA 8, 479; Kück, Die Schriften H. v. Cr.s, S. LVI). Eine vor dem Ritter gehaltene Predigt St.s liegt gedruckt vor in „Euangelium von den zehen pfunden Matthei am xxv" (Widmung vom 8. September 1522). Schloß Cron-

berg ergab sich bald darauf (15. Oktober) in Sickingens unglücklicher Fehde dem vereinigten Heere des Landgrafen Philipp, des Pfalzgrafen und des Trierer Erzbischofs. St. flüchtete jetzt nach Wittenberg zu Luther; von hier datierte er seine letzte Streitschrift gegen Murner: „Antwort uff D. Th. M.s murnarrische Phantasey" (W. Kawerau a. a. O. 5 S. 60f.) Aber schon zu Anfang März 1523 fand sich für ihn eine neue Thätigkeit als Hofprediger des Grafen Albrecht von Mansfeld (Enders IV, 92). Eine wiederholt gedruckte Predigt über das Evangelium vom verlornen Sohn (vgl. Weller Nr. 3184. 85) gehört dieser Zeit an. Mit großem Eifer wendete er sich jetzt den schon früh liebgewonnenen mathematischen Studien zu. Er geriet dabei auf ein seltsames kabbalistisches 10 System, Buchstaben in Zahlen, und zwar in die sog. Trigonalzahlen 1, 3, 6, 10, 15, 21 u. s. f. umzusetzen und auf diesem Wege Heimlichkeiten der Bibel zu enthüllen. Aber Luther, dem er seine Entdeckung mitteilte, sagte ihm, das sei nichts gewisses (Ein sehr Wunderbarliche wortrechnung 1553, Bl. A 3[b]). Da gab er einstweilen dieses Zahlenspiel auf. Mitteilungen, die er aus seiner Vaterstadt erhielt und an Luther gab, veran-15 laßten diesen zu seinem „Sendbrief" an die Gemeinde zu Eßlingen (Oktober 1523, WA 12, 151ff.). Auch stammt aus der Mansfelder Zeit (1524) sein Lied: „Dein armer Haufe, Herr, thut klagen", Wackernagel III, 79. (Ein späteres Lied von 1527 s. ebd. III, 80.) Ende Mai 1525 berief ihn Luther nach Wittenberg und sendete ihn am 3. Juni als evang. Prediger zu dem oberösterreichischen Edelmann Christoph Jörger 20 von Tollet und Kreusbach (Arch. f. Ref. Gesch. I, 222; Enders V, 188; Nicoladoni, Joh. Bünderlin, Berlin 1893, S. 12f.). Luther unterhielt mit dem jetzt in die Ferne gezogenen Freunde einen lebhaften, vertrauten brieflichen Verkehr (Enders V, 199. 248. 294. 376. 399. VI, 4. 47. 103. 107). Durch St. erhielt er im Oktober 1527 Kunde über das Martyrium seines Schülers Leonhard Kaiser in dem nur vier Meilen von Schloß Tollet entfernten 25 Schärding (vgl. WA 23, 443ff.). Wenige Wochen darauf sah sich St. selbst genötigt aus Österreich zu flüchten; er kam nach Wittenberg und fand zunächst in Luthers Hause gastliche Aufnahme (Enders VI, 214). Hier begann er Schriften und Briefe Luthers eifrig zu sammeln, und soweit er sie nicht anders erhalten konnte, eigenhändig sich abzuschreiben (Hekelii Manipulus 1698, p. 82. Vgl. die Beschreibung eines so von ihm zusammen-30 geschriebenen, in Jena befindlichen Kodex in WA X, 3, LVf.; XXXII, XIff.; daraus entnommen auch schon IX, 770ff.). Während seines Aufenthalts in Wittenberg hatte ihm Spalatin auch die Heidelberger Thesen Luthers von 1518 beschafft, die ihn — jetzt oder später — zu einer in Gotha handschriftlich erhaltenen Arbeit reizten: er schrieb Probationes zu diesen Propositiones, die ein Zeugnis seiner philosophischen Bildung, zu-35 gleich aber auch seines derben Witzes sind (Stücke daraus von O. Clemen veröffentlicht in ZKG 26, 395ff., vgl. ferner Hekelii Manipulus 1698, p. 81ff. [von 1528, nicht 1524]). Er blieb Luthers Hausgenosse, bis sich für ihn im September die Pfarre in Lochau fand, die durch den Tod des Mag. Franz Günther erledigt war (Enders VI, 375. 377 397). Luther selbst reiste am 25. Oktober dorthin, um den Freund in sein Amt 40 einzuführen und ihn mit der Witwe seines Vorgängers zu trauen (Enders VII, 9; die Traurede in WA 27, 383ff., ZkWL 1885, 581ff.). Bei der Visitation von 1529 erhielt er das Lob eines „wohlgelehrten" Mannes. Der freundschaftliche Verkehr mit Luther wurde jetzt durch gegenseitige Besuche gepflegt; bekannt ist, wie sich Luther zur Kirschenzeit mit seinen Kindern bei dem Freunde anmeldete (Enders IX, 45). Als er erfuhr, 45 daß in seiner Vaterstadt Eßlingen die Reformation 1531 zum Siege gelangt war, richtete er dorthin die Bitte, ihm sein einst ins Kloster eingezahltes Erbteil zurückzuerstatten (Schnurrer S. 44); Melanchthon unterstützte seine Bitte durch einen Brief an Ambr. Blaurer, der uns zeigt, wie lieb auch er den Freund Luthers gewonnen hatte: „Vir optimus est et Evangelium magno suo periculo et in maximis aerumnis 50 praedicavit et meo iudicio patientiam praestitit dignam homine pio et christiano. Hic Michael certe ex his est qui pio studio colunt Christum et eius Evangelium" (Bindseil Supplementum p. 522f.). Aber noch im Dezember 1533 mußte St. seine Bitte wiederholen (Th. Müller S. 13) — wir wissen nicht, ob jetzt mit Erfolg. Seit 1532 wendete St. sich wieder, — er selbst bekannte später, „weil er ein müßiges 55 Leben führte" — jener apokalyptischen Buchstabenrechnung zu; er rechnete „ungeschickt und ungereimt Ding so lange, bis er die Zahlen Danielis mißbrauchte, zu berechnen Tag und Stunde der letzten Zeit" Ergebnis dieser Beschäftigung war zunächst „Ein Rechenbüchlein Vom End Christi. Apocalypsis in Apocalypsim", Wittenberg 1532 (vgl. Archiv f. Gesch. d. deutschen Buchhandels XVI, 144). Hier trägt er die Lehre von den Trigonal-60 zahlen vor, entdeckt mit ihrer Hilfe die wunderbarsten Heimlichkeiten der Schrift und der

Kirchen-, besonders der Papstgeschichte, bereitet auch schon die Ausrechnung des jüngsten Tages vor. Zwar sollte die Ankündigung dieses Tages ein „verborgen Wort sein, aber nicht allwegen verborgen bleiben, sondern nur usque ad praefinitum tempus" Und diese Zeit sei jetzt gekommen. Mc 13, 32 gelte nur für die Zeit der Erniedrigung Christi. So rechnete er denn den Tag der Wiederkunft aus und verkündete seiner Gemeinde den 5 19. Oktober 1533 früh 8 Uhr als den Zeitpunkt der Offenbarung des Herrn. Für den näheren Verlauf dieser Tragikomödie vgl. Köstlin, M. Luther [5]II, 323ff., dazu die Litteraturangaben S. 664 zu 325. Kurfürstliche Beamte brachten den mit seiner Vorherverkündigung zu Schanden gewordenen Propheten nach Wittenberg, wo er vier Wochen lang „bestrickt" in Hausarrest bei einem Bürger der Stadt auf das Urteil des Kurfürsten 10 zu warten hatte. Luthers Fürsprache bewahrte ihn vor dem Gefängnis. Dieser, der doch sagen konnte: „es hat mir mein lebetag kein adversarius so böse wort gegeben, als er" (Kroker, Luthers Tischreden Nr. 586) und der seine Berechnung des jüngsten Tages als „lauter Lügen" beurteilt hatte, betrachtete jetzt doch die Schwärmerei des Freundes als ein „Anfechtlein" (de Wette IV, 490) ohne ernste Gefahr für die Kirche. 15 Er unterstützte den jetzt Stellungslosen mit dem Gelde, das Frau Dorethea Jörger aus Tollet sandte (de Wette IV, 533) und verwendete sich beim Kurfürsten für die Wiederanstellung des jetzt seine Verirrung Bereuenden. Anfangs widerstrebte der Kurfürst, da St.s „Irrtum fast in ganze deutsche Nation erschollen, daraus sich viel Ärgernisse begeben haben" (N. Müller a. a. O. S. 142). Dann trat auch Melanchthon mit warmer Für- 20 sprache für ihn ein; ihn rührten die animi imbecillitas, die angustiae καὶ ἀπορίαι des auf Wiederbeschäftigung Harrenden (CR II, 790f.). Ende 1534 oder Anfang 1535 durfte St. die Parochie Holzdorf (Kr. Schweinitz) beziehen; „stehet nu besser, denn zuvor," meldete Luther fröhlich an Frau Jörger (de Wette IV, 598). Dem „Weissagungsrechnen" war er zu seinem Glück jetzt so feind geworden, daß er es 14 Jahre lang beiseite warf. 25 Um so ernstlicher trieb er jetzt mathematische Studien im eigentlichen Sinn des Worts, deren Ergebnis seine Arithmetica integra 1543 (mit Vorrede Melanchthons, CR V, 6ff.) war (vgl. Giesing und Th. Müller S. 16ff.). Dieser ließ er 1545 seine „Deutsche Arithmetica" nachfolgen, in der er den Schösser von Schweinitz Michael am End die Hausrechnung (die vier Species), die Kunstrechnung (Regel de tri u. dgl.) und die Kirchen- 30 rechnung lehrt, d. h. die auf Kalender und Kirchenjahr bezüglichen Rechnungen, darin z. B. auch ein von St. in deutsche Reime gebrachter Cisio Janus. 1546 erschien dann noch das „Rechenbuch von der deutschen und welschen Praktik." Von Holzdorf aus ließ er sich auch am 25. Oktober 1541 in Wittenberg immatrikulieren (Album I, 195), wohl um Studenten mathematischen Unterricht zu erteilen — so wurde jetzt Kaspar Peucer 35 sein Schüler, vgl. Bd XV, 228 — vielleicht auch mit der Absicht, noch den Magistergrad zu erwerben — doch läßt sich erst später (1559) der Titel Magister bei ihm nachweisen; wenn es bei Kroker, Tischr. Nr. 586 „Mag. St." in einer Tischrede von c. 1542/43 heißt, so ist das wohl nur ein Versehen des Abschreibers, der „M(ichael) St." falsch verstand. Trotz allem, was er der Freundlichkeit Melanchthons zu danken hatte, finden wir 40 ihn schon 1536 mit Amsdorf und Cordatus unter denen, die jenen bei Luther als einen Mann unrechter Lehre zu verklagen suchten (CR III, 162). In den Tagen des Schmalkaldischen Krieges trieben ihn die Nöte der Zeit wieder in die Offenb. Joh., und nun begann auch wieder bei ihm das kabbalistische Spielen mit den Zahlen. Als Herzog Moritz in Kursachsen einfällt, entdeckt er plötzlich, als er im Bade sitzt, daß sein Klageruf Vae 45 tibi, Papa, vae tibi! in Trigonalzahlen = 1260 (Off. 11, 3) ist. Weiter entdeckt er, daß die ersten 23 Trigonalzahlen (= a—z) addiert die Zahl 2300 (= Da 8, 14) ergeben. Die apokalyptische 666 ist = id bestia Leo u. dgl. (Weiteres s. bei Giesing S. 20ff.). Die spanische Soldateska verjagt ihn samt seinen Pfarrkindern von Holzdorf; er flüchtet nach Frankfurt a. O. Von dort wendet er sich nach Preußen. Herzog Albrecht stellte 50 ihn in Memel an. Andreas Aurifaber klagte damals über ihn, er werde in dies atrobiliosior, voll Klagens über seine Wittenberger Freunde (Cod. Goth. A 123, 88). Die Interimshändel machen ihn den Wittenbergern als „an Gottes Hilfe verzagten" Leuten feind; „was muß der für ein Gesell haben sein müssen, der die Annahme des Interims geraten!" — aber Flacius ist ihm der von Gott erweckte Retter der Sache Luthers (vgl. 55 Döllinger, Reformation II, 256). Er bringt in Memel seine apokalyptischen Rechnungen in Predigten über Daniel auf die Kanzel „et delirat multo ineptius quam antea" (Osianders Bericht vom 19. Februar 1549 in Hummel, Epistol. centuria altera p. 70f.). 1550 finden wir ihn nach kurzer Thätigkeit in Eichholz (Diöcese Heiligenbeil) in Haffstrom (Haberstro) bei Königsberg, wo er im Verlauf des Osianderschen Streites entschieden 60

auf Mörlins Seite stand (vgl. Tschackert, Urkundenbuch Nr. 2357; Joh. Wigand, De Osiandrismo 1586, p. 109; Möller, Osiander S. 417; Hase, Herzog Albrecht und sein Hofprediger 1879, S. 151). Daneben trieb er seine weltliche und geistliche Arithmetik weiter. Zeugnis von ersterer giebt seine „Coß Christoph Rudolphs", datiert 1552, ge-
5 druckt 1554 (vgl. Th. Müller, S. 26 ff.); von letzterer handelt seine Schrift „Ein sehr wunderbarliche wortrechnung Sampt einer mercklichen erklerung etlicher zalen Danielis und der Offenbarung Sanct Johannis" 1553. Hier bildet er in reicher Fülle lateinische Strophen, in denen jeder Satz nach den Trigonalzahlen eine der apokalyptischen Zahlen ergiebt, z. B. zu 666 sieben Strophen von je sieben Zeilen; der Inhalt dieser Sätze ent-
10 hüllt das Geheimnis der Zahl. Dieser Inhalt ist scharf antirömisch. Als Gegner Osianders verließ er 1554 Preußen und fand Anstellung in Sachsen in dem Städtchen Brück (Kr. Belzig). (Der Brief CR VII, 1129, nach dem er schon 1552 in Brück sein müßte, ist falsch datiert; er gehört ins Jahr 1555.) Die Visitatoren stellten ihm hier 1555 ein vortreffliches Zeugnis aus: er habe seine Gemeinde bisher treulich gelehrt, habe
15 ein gutes Zeugnis von seinen Pfarrkindern, die ihn um seiner Frömmigkeit willen liebten und wert hielten (N. Müller a. a. O. I, 142). Während der Coswiger Verhandlungen der Flacianer mit Melanchthon rief ihn J. Mörlin (Januar 1557) dorthin, damit er als Unterhändler der Magdeburger Theologen nach Wittenberg ginge und Melanchthon zur Annahme ihrer Forderungen bestimmte (CR IX, 42; Preger, Flacius II, 43). Bei
20 dieser Gelegenheit glückte es ihm zuerst, den von ihm so hoch geschätzten Flacius zu sehen: „ich ließ mich bedünken, ich sähe einen andern Luther" (Strobel S. 73). Diese Parteinahme für Flacius gegen Melanchthon, die er in einem Briefe an Joach. Mörlin 18. Dezember 1558 offen bekennt (N. Müller a. a. O.), veranlaßte ihn, sich von Kursachsen ins Land der Ernestiner zu begeben. In der Jenaer Matrikel 1559 finden wir
25 ihn verzeichnet als Senex, Artium Magister et Minister verbi divini. Er hielt hier mathematische Vorlesungen. Hier schildert ihn uns einer seiner Zuhörer als einen „gar alten Herren", der in schüchterner Höflichkeit die Studenten auf der Straße zuerst grüßte und nach verrichteter Lektion seine Auditores ängstlich fragte, ob sie auch morgen wiederkommen wollten (Beiträge zur bayer. KG VII, 266). 1560 las er vierstündig Arith-
30 metik und Euklid (Beck, Joh. Friedrich der Mittlere I, 219). Aber auch er sollte hier noch von der rabies theologorum zu leiden bekommen. Musäus, Flacius, Wigand und Judex brachten ihn in den Verdacht des Antinomismus. „Hab viel Stichelns von der Kanzel jetzt eine lange Zeit von ihnen müssen erfahren, und ist des Stichelns noch bis auf den heutigen Tag kein Aufhören" (1561, bei Strobel S. 68 f.). Er verfertigte
35 noch Streitschriften gegen Calvins und Paul Ebers Abendmahlslehre (vgl. Bd V, 121), aber ebenso auch gegen die Flacianer, die aber nicht zum Druck gelangten. Nach deren Sturz fand er noch in den letzten Lebensjahren an Selnecker einen vertrauten Freund, dem er mit einem Teil seiner Bibliothek auch handschriftlich seine deutsche Auslegung der Offenbarung vermachte, die durch diesen später in die Thomasbibliothek zu Leipzig gelangte.
40 Die ganze Zeitgeschichte findet St. hier in der Offenbarung geweissagt. Proben daraus bei Heinr. Pipping, Arcana Thomanae Bibliothecae, Lips. 1703, 70 ff. Er starb 80jährig in Jena am 19. April 1567. Treffend hat ihn Bossert charakterisiert als „ein echtes Schwabenkind in seiner Begabung für Theologie, Poesie und Mathematik, in seinem Charakter („quantae fidei homo" sagt Luther von ihm, de Wette V, 252), in seinen
45 wissenschaftlichen Velleitäten (besser: in seiner Vorliebe für Apokalyptik) wie in seinem Benehmen („scheuchsam" de Wette VI, 92, aber dabei derbwitzig im vertrauten Freundeskreise, de Wette V, 4)."

G. Kawerau.

Stier, Rudolf Ewald, gest. 1862. — Lebensskizze in der N. Ev. KZ 1863 Nr. 11 (von dem ältesten Sohn); Charakteristik von Nitzsch als Beigabe zu der 3. Aufl. der Reden
50 Jesu; G. und F. Stier, D. Ew. Rud. Stier, 2. Ausg., Wittenberg 1871; Landerer, Neueste Dogmengesch. Heilbronn 1881, S. 371.

R. E. Stier ist geboren 17. März 1800 in Fraustadt, wo sein Vater Steuerinspektor war. Nach einer sehr mangelhaften Vorbildung auf dem damals sehr unvollkommenen Gymnasium Neustettin ging er nach Berlin, wo er, noch nicht 16 Jahre alt,
55 die Maturitätsprüfung bestand und die Universität bezog, um nach dem Wunsche seines Vaters Jura zu studieren. Das ideale, poetisch gärende Jünglingsgemüt vermochte jedoch diesen Studien keinen Geschmack abzugewinnen, und nach Überwindung des väterlichen Widerstandes ließ er sich im Wintersemester des Jahres 1816 in der theologischen Fakultät inskribieren. Kein bewußtes religiöses Interesse, sondern nur der romantische Geist

der Zeit führte ihn diesem neuen Berufe zu, und so bildete auch nicht die Theologie, sondern die Poesie und das Deutschtum den Angelpunkt seines damaligen Strebens. Noch steht er vor meinen Augen, der weiblich-zarte aber kecke Jüngling, mit den scharf geschnittenen Gesichtszügen, in seinem altdeutschen Sammetrock und Barett, wie er Tage lang durch Feld und Wald schwärmte, weil es ja Undank gegen den Geber des Frühlingsodems und Sonnenscheins sei, solche Tage hinter dem Studiertisch zuzubringen; wie er triumphierend in mein Zimmer trat, als ihm zum ersten Male das Glück zu teil geworden war, mit dem Berliner Karzer Bekanntschaft zu machen. Durch den Verfasser des „Anekdotenalmanach" Müchler an Jean Paul empfohlen, tritt er mit diesem in Briefwechsel und macht ihn zum Vorbild seiner eigenen Manier, zu dichten und zu schreiben; er ergeht sich in Aufsätzen und Broschüren, die ebenso einen kecken sprudelnden, als einen ahnungs- und sehnsuchtsvollen Geist erkennen lassen: seine „Krokodileier", „Träume und Mährchen" und mannigfache dichterische Versuche. Seit dem Jahre 1818, wo er die Universität Halle bezieht, treten diesen ästhetischen Interessen die burschenschaftlichen zur Seite. Er war in die Hallesche Burschenschaft eingetreten, nachdem er schon im J. 1818 das „freie Wort trotz Hetzern und Fehmlern, sprachs Rudolf von Fraustadt", hatte drucken lassen, und war am 27. Oktober, acht Tage nach dem großen Jenaer Burschenfeste, Vorsteher der Halleschen Burschenschaft geworden.

Nachdem im Februar 1819 die Hallesche Burschenschaft aufgelöst worden war, verließ auch Stier Halle und kam nach einem Zwischenaufenthalte im elterlichen Hause zu Stolp nach Berlin zurück — doch als ein anderer, als er es verlassen hatte. Was mehrere in jener merkwürdigen Gärungsperiode erfahren, war auch bei Stier eingetreten. Manchen älteren und jüngeren unklar begeisterten Gemütern war damals, wo in einer christlichen Persönlichkeit oder in einem bedeutenden Lebensschicksale das Evangelium an sie herantrat, auf einmal, als wäre nur das Wort ausgesprochen, das schon längst auf ihren Lippen schwebte, in Christo das eigentliche Objekt ihrer Strebungen aufgegangen. So treten in der Periode einer durch große Ereignisse religiös geschwängerten Atmosphäre die plötzlichen Bekehrungen ein, und mit vielen erlebte auch Stier eine solche. Ein von ihm heißgeliebtes Mädchen aus seiner Verwandtschaft war im August 1818 gestorben, und unter der inneren Erschütterung dieses Ereignisses ergießt sich der Strom seiner vaterländischen und ästhetischen Begeisterung auf einmal in das Bett der Religion.

Doch bei einer so spröden Natur, wie die Stiersche, giebt es keine geradlinige Entwickelung, sondern nur eine sprungweise. Nach Berlin zurückgekehrt, kommt er mit einem Kreise von Gichtelianern in Berührung, welche mit unerbittlichem Rigorismus eine noch viel gründlichere Weltverleugnung von ihm fordern. Da bricht er mit seiner ganzen litterarischen Vergangenheit, übergiebt nicht nur seine schriftstellerischen Entwürfe, sondern auch seine deutschen Klassiker dem Feuer und zieht sich ganz auf sich selbst und seine theologischen Studien zurück. Erst jetzt begann er mit Fleiß Vorlesungen zu hören, doch gehörten in seinen Augen alle seine damaligen Professoren nur zu den „Halben" Um ihn zu einem anhaltenden Schriftstudium zu bewegen, machte Schreiber dieses ihm um Weihnachten mit Friedrich von Meyers erklärter heiliger Schrift ein Geschenk, und dieses brachte eine entscheidende Wendung in seiner Theologie hervor. Nun wurde die Bibel sein einziges Studium und Friedrich von Meyer sein einziger Führer darin.

Nach Beendigung des Berliner Studiums erhielt Stier eine Stelle in dem Wittenberger Seminar, in welches er am 2. April 1821 eintrat. Hier diente die Einwirkung Heubners ebensosehr zur Abklärung seiner Theologie als zur Befestigung seines Glaubens. Unermüdlich wurden hier die Bibelstudien fortgesetzt, auch im November 1821 eine mehrbändige Quartbibel, und später, — als dieselbe nicht mehr ausreichte —, eine Foliobibel angelegt, in welche alles von ihm eingetragen wurde, was von irgend einer Seite her zur Auslegung oder zur Anwendung der Schrift dient, namentlich die schätzbare Sammlung gesichteter Parallelstellen. Die Berufsstellung, welche Stier nach Ablauf seiner zweijährigen Seminarzeit (1823) unter mehreren sich ihm darbietenden sich erwählte, war eine Lehrerstelle am Schullehrerseminar zu Karalene bei Gumbinnen. Schon im folgenden J. 1824 folgte er indes einem Antrage von Basel aus, welcher ihn in das dortige Missionsseminar als Lehrer berief. Mit herzlicher Freude widmete er sich der ihm hier gestellten Aufgabe, und aus den vorbereitenden Studien für dieselben erwuchsen als litterarische Frucht sein „Lehrgebäude der hebräischen Grammatik" und seine „Keryktik" Erschöpfung durch übermäßige Anstrengung nötigte ihn indes, aus diesem Amte zu scheiden (1828) und sich auf eine Zeitlang nach Wittenberg zurückzuziehen, welches ihm durch seine Verehelichung mit der Tochter des Generalsuperintendenten Nitzsch zu einer

anderen Heimat geworden war. Im folgenden Jahre erhielt er die Berufung nach Frank-
leben, einem Dorfe in der Nähe von Merseburg; die von ihm hier durchlebten zehn Jahre
waren die fruchtbarsten für seine theologischen Studien und die gesegnetsten für seine
Amtsthätigkeit. Zu seinen Predigten strömten die Zuhörer auch aus den nahe gelegenen
Ortschaften, und der Seelsorge der einzelnen widmete er sich im Vereine mit seiner aus-
gezeichneten Gattin mit der preiswürdigsten Liebe und Aufopferung.

Aus dieser Thätigkeit wurde Stier 1838 von der Gemeinde Wichlinghausen in das
Wupperthal berufen — für einen Schrifttheologen wie er dem Anscheine nach der ge-
eignetste Ort der Thätigkeit. Aber die Ansprüche, welche die dortigen Gemeinden an die
Arbeitskraft ihrer Geistlichen machen, zumal eine Gemeinde, wie die Wichlinghäuser, von
3500 Seelen, waren für die physische Kraft Stiers, der zugleich den Beruf zu litterarischer
Thätigkeit so unwiderstehlich in sich fühlte, zu groß, auch die presbyteriale Kontrolle, wie
sie die rheinischen Gemeinden über ihre Geistlichen ausüben, der unfügsamen Selbst-
ständigkeit seines Charakters zu drückend, als daß er sich in dieser neuen Stellung hätte
wohl fühlen können. Ein geringfügiger Umstand brachte im Herbst des Jahres 1846
seinen lange verhaltenen Unmut zum Ausbruche; er erklärte der Gemeinde seinen Ent-
schluß, nach Vollzug der Konfirmation an der ihm anvertrauten Jugend seine Stelle
niederzulegen. Bis zum Eintritte dieses Termins hatte sich zwar das Mißverständnis
auf erfreuliche Weise ausgeglichen, so daß ihm sogar vor Erwählung eines Nachfolgers
eine neue Berufung in Aussicht gestellt wurde. Zu stark fühlte indes sein physischer wie
sein geistiger Mensch das Bedürfnis nach Abspannung, und da sein litterarischer Erwerb
es ihm gestattete, blieb er seinem ausgesprochenen Entschlusse getreu und zog sich abermals
nach Wittenberg zurück. Vor seinem Ausscheiden aus den Rheinlanden wurde auf An-
regen seines Schwagers Nitzsch sein theologisches Verdienst von der Universität Bonn
durch Erteilung des theologischen Doktorgrades geehrt. — Drei Jahre (Ostern 1847 bis
Mai 1850) hatte er in litterarischer Zurückgezogenheit zugebracht, als von dem Magde-
burger Konsistorium der Ruf zu der Superintendentur in Schkeudiz an ihn erging. Er-
folgreich erwies sich in dieser neuen Stellung seine ephorale Einwirkung auf seine Diöce-
sanen, während die auf die Gemeinde den gehegten Hoffnungen nicht entsprach. Dieselbe
Teilnahmslosigkeit seiner Gemeinde wiederholte sich auch, nachdem er im J. 1859 in die
ansehnlichere Superintendentur von Eisleben versetzt worden war; nur einem kleinen
Kreise erweckter Freunde des Evangeliums gaben an beiden Orten seine Bibelstunden
eine wohlthuende Nahrung.

Hat irgend ein Theologe durch viele und schmerzliche Körperleiden die theologia
crucis zu erlernen gehabt, so war es Stier. In den letzten Jahren war es ein chro-
nisches Halsleiden, welches ernste Besorgnisse erregte. Dennoch trat sein Tod am
16. Dezember 1862 für alle unerwartet durch einen Schlagfluß ein.

Ein theologus biblicus war Stier vor allem, und so sind auch seine Hauptwerke
biblisch-exegetische. Wie einst ein Bengel seines griechischen Textes nicht froh werden
konnte, so lange die Richtigkeit des Textes nicht konstatiert war, so konnte Stier seiner
lutherischen Bibel nicht froh werden, so lange er sich sagen mußte, daß sie ihm, nament-
lich im AT, an vielen Stellen etwas anderes gebe als der Grundtext. Auf das Bedürf-
nis einer Verbesserung der lutherischen Übersetzung war er schon durch seinen theologischen
Führer Friedrich von Meyer hingewiesen worden: dieses Bedürfnis zur allgemeinen An-
erkennung zu bringen, war sein wiederholtes Bemühen, namentlich in den zwei Schriften:
„Altes und Neues in deutscher Bibel“, Basel 1828, und: „Darf Luthers Bibel un-
berichtigt bleiben?“, Halle 1836. — Schon bei der letzten Ausgabe der Meyerschen Bibel
vom J. 1842 war Stier von dem Verfasser als Mitarbeiter herangezogen worden; nach
dem Tode von Meyer erhielt er freie Hand, und in der Ausgabe Bielefeld 1856 traten
die Änderungen in viel bedeutenderem Umfange ein, immer jedoch mit möglichster Scho-
nung des Textes des großen Meisters und mit möglichster Anbequemung an die Origi-
nalität der Sprache Luthers. Einem von den Fesseln der kirchlichen Tradition so un-
abhängigen Geist wie der Stiers konnte auch die Beschränkung dieser Verbesserungen auf
das geringste Maß, wie dies namentlich von Mönkeberg gefordert worden, ebenso wenig
genügen, als einem Lachmann die schüchternen Textemendationen von Griesbach. Dafür,
daß die durchgängige Übereinstimmung von Übersetzung und Grundtext das Ziel einer
Revision des lutherischen Textes sein müßte, nahm er in seiner Schrift: „Der deutschen
Bibel Berichtigung gegen die von Mönkeberg herausgegebenen Vorschläge zur Revision
derselben“, 1861, noch einmal das Wort. Einen besonderen Wert verleihen seiner Über-
setzung die beigegebenen Parallelstellen. Kaum ist seit Heinrich Michaelis die Vergleichung

der biblischen Parallelstellen in ihrer Wichtigkeit für die Exegese so gewürdigt worden, als von Stier.

Ein Zeugnis seines gründlichen alttestamentlichen Sprachstudiums, auf eigentümlichen, teilweise hyperorthodoxen Anschauungen beruhend, ist seine „Formenlehre der hebräischen Sprache, systematisch und sprachphilosophisch, mit durchgängiger Beispielsammlung als 5 Grundlage einer vorbehaltenen Satzlehre geordnet", 1833, neu ausgegeben Berlin 1849. Vorläufer seiner exegetischen Werke sind die „Andeutungen für gläubiges Schriftverständnis im ganzen und einzelnen"; vier Sammlungen 1824—1829, dilettantische Aufsätze, voll von geistreichen Winken.

Was die exegetischen Leistungen Stiers selbst betrifft, so tragen sie überwiegend den 10 erbaulich-praktischen Charakter an sich, der hie und da selbst in paränetische Anrede an die Leser übergeht — nur einige in höherem Maße den gelehrt-exegetischen, wie im AT namentlich seine „Auslegung von 70 ausgewählten Psalmen", 1834, 2 Teile, im NT die Auslegung des Briefes an die Epheser, 1846, 2 Bde, nebst einem Auszuge daraus für Laien: „Der Brief an die Epheser als Lehre von der Gemeinde für die Gemeinde 15 ausgelegt", 1859. Die frischeste Lebendigkeit, gewürzt durch pikante Polemik, machen Stiers exegetische Schriften zu einer höchst anregenden, — die Erfahrungs- und Herzenstheologie des Verfassers und die Früchte seiner reichen Belesenheit in der asketischen Litteratur zu einer sehr erbaulichen Lektüre. Für den Prediger sind sie eine Fundgrube und haben daher auch unter Predigern eine weite Verbreitung gefunden, am meisten seine 20 „Reden des Herrn", 1. Aufl. 1843, 6 Bde. — Was der Stierschen Exegese ein von anderen neueren Exegeten unterschiedenes Gepräge giebt, ist der Inspirationsglaube, auf welchem seine Auslegung ruht. Bei kaum einem anderen wird in dem Maße wie bei Stier die Auslegung von dem „auctor primarius est spiritus sanctus" beherrscht. „Es ist nicht" — spricht er in der Einleitung zum Jesajas mit Hamann — „Mose, 25 nicht Jesaja, die ihre Gedanken und die Begebenheiten ihrer Zeit in der Absicht irdischer Bücherschreiber der Nachwelt hinterlassen haben, es ist der Geist Gottes" Die Persönlichkeit des menschlichen Autors tritt meistens dem Ausleger bis zum Verschwinden zurück. Daher bei ihm wie bei seinem Meister Friedrich von Meyer die Annahme eines Mehr- und Untersinnes (ὑπόνοια) der hl. Schrift, wonach der hl. Geist an jeder einzelnen Stelle 30 des von ihm an anderen Stellen Eingegebenen sich bewußt, auf diese hinweist, die Annahme tiefsinniger Ordnungspläne — nicht sowohl der Apostel und Propheten, als des hl. Geistes, welcher seine Organe regiert, — daher sollte man meinen, auch die ältere Annahme schlechthiniger Unfehlbarkeit des Schrifttextes in den Worten, wie in den Sachen, doch bis zu dieser Konsequenz der alten Dogmatik läßt Stier sich nicht drängen. Davon 35 hält ihn einerseits sein bon sens ab, andererseits sein Mangel an systematischem Geiste. Sein Glaube an die Inspiration der Schrift ruht auf dem unmittelbaren Zeugnisse, welches sie auf das Innere der Leser ausübt. Wie er jedoch überhaupt nicht der Mann des Systems ist, so unternimmt er es nicht, diese Inspirationslehre mit Konsequenz durchzuführen. Seinem religiösen Bedürfnis genügt die Wahrheit der Schrift „im wesent- 40 lichen" Daher jene Inspiration nicht den Wörtern gelten soll, sondern dem Worte: „Ja wir haben, was Er geredet hat! freilich nicht im Buchstaben der verba ipsissima, sondern durch das Zeugnis der Evangelisten vermittelt, in den Geist erhoben, dennoch aber wahrhaftig und wesentlich ipsissima als seine Reden an die Welt und Gemeinde. Du wirst sie vernehmen, wenn derselbe Geist, in welchem die Evangelien geschrieben 45 sind, ihren Buchstaben Dir deutet und verklärt." — Von diesem Standpunkte aus wehrt er auch jede historische Unrichtigkeit im Großen ab und nimmt dennoch keinen Anstand, dieselben im Kleinen und Unwesentlichen zuzustehen. Feierlich protestiert er gegen die Annahme, daß der Geist der Wahrheit irgend eine wesentliche „Unwahrheit in den evangelischen Relationen zugelassen." — „Matthäus" — spricht er (Reden Jesu I, 70) — 50 „hat durchaus nirgends Aussprüche des Herrn von verschiedenen Seiten her in Ein Ganzes, als sei es zusammengesprochen, verarbeitet, denn der Geist des Herrn konnte ihn nicht leiten und lehren, der Gemeinde des Herrn Unwahres zu berichten." Dennoch wird von Lukas zugestanden: „Nur Einmal, V. 45, hat sich Lukas durch Herübernahme von anderen Orten her vergriffen." — — Je gewisser der 55 christliche Bibelleser des hl. Geistes als autor primarius der hl. Schrift geworden, desto gleichgiltiger könnte ihm die Kanonizität der menschlichen Autoren werden. So gänzlich mit der Geschichte zu brechen, war indes nur die Sache eines unhistorischen Mysticismus. Die kirchliche Frömmigkeit hat stets die Zusammenstimmung des inneren Zeugnisses des Geistes mit dem äußeren der Geschichte verlangt. Auch ein Ausleger wie Stier konnte 60

sich daher den Untersuchungen über die Kanonizität nicht entziehen. Hier jedoch überwog bei ihm die Abhängigkeit von der kirchlichen Tradition, verbunden mit dem religiösen Bedürfnisse, in dem gesamten Bibelwort ein richtig bezeugtes Gotteswort zu besitzen, das historisch-kritische in dem Maße, daß Stier im A. und NT bei den Annahmen der älteren Isagogik beharrt und ihm im AT die Echtheit des ganzen Jesaja, wie im N. die des zweiten Briefs Petri feststeht. Das Gewicht der inneren Gründe, wie der durch beide Teile des Propheten durchgehende Ordnungsplan wiegt dabei das der historischen, sprachlichen und anderen Gründe auf. Auch in einer anderen Hinsicht macht sich seine Abhängigkeit von der kirchlichen Tradition auf dem kritischen Gebiete geltend: seine Verteidigung der Apokryphen in der lutherischen Bibel. („Die Apokryphen, Verteidigung ihres althergebrachten Anschlusses u. s. w. 1853").

Mit einem Worte: sein exegetischer Standpunkt war nicht der historisch-kritische, sondern der dogmatisch-mystische. Schon frühe trat in dieser Hinsicht zwischen dem Schreiber dieses und dem verewigten Freunde ein Gegensatz ein. — „Du bist ein christlicher Kabbalist" — so schrieb ersterer an Stier als Wittenberger Seminarist, und erhält von demselben das Prädikat „eines pietistischen Rationalisten" zurück. Ein anderer Mangel seiner exegetischen Schriften, die am meisten benützten „Reden Jesu" nicht ausgenommen, ist der an dogmatischer Konsequenz und an begrifflicher Schärfe, und dies vielfach aus dem Grunde, weil die Ausführung, wie dies namentlich bei dem Hebräerbriefe sichtbar ist, sich in Bildern und Vorstellungen bewegt, ohne dieselben auf den zu Grunde liegenden Gedanken zurückzuführen.

Nächst der Exegese gehören die Stierschen Arbeiten der praktischen Theologie an. Zu seiner Zeit war sein „Grundriß einer biblischen Keryktik", 1830, ein höchst schätzbares Büchlein. Abgesehen davon, daß zum ersten Male das Verhältnis von Gemeinde- und Missionspredigt zueinander zum Bewußtsein gebracht wurde, trat die kleine Schrift mehreren damals noch herrschenden homiletischen Irrtümern — obwohl freilich nicht immer ohne Vermeidung des entgegengesetzten Extrems — nachdrücklich entgegen: der Überschätzung der Rhetorik, des Gebrauchs der Perikopen, des Kanzelpedantismus in Form und Ausdruck. Besonders zum Vorlesen in Landgemeinden haben seine „Evangelienpredigten und seine „Epistelpredigten für das christliche Volk" vielfache Anerkennung gefunden, obwohl diesen Predigten die gemütliche Naivetät und die konkrete Veranschaulichung fehlen, um echt volksmäßig zu sein; nur die sorgfältige Textbenützung bildet ihren Vorzug. — Ein höchst schätzbares und — wie auch die mehrfachen Auflagen zeigen, in seinem Werte anerkanntes liturgisches Werk ist seine „Privatagende, d. i.: Altar, Formular und Vorrath für das geistliche Amt." — In die Gesangbuchsreformen hat mit Sachkenntnis, gesundem Takt und einschneidender Schärfe seine „Gesangbuchsnoth, Kritik unserer modernen Gesangbücher", 1838 — eingegriffen. Auch der Katechismusreform hat er sich mit praktischer Einsicht unterzogen. Vgl. von ihm: „Luthers Katechismus als Grundlage des Confirmandenunterrichts", 1832, mit dem „Hülfsbüchlein", 1837; ferner „Luthers Katechismus in zeitgemäßer Veränderung", 1846.

Was Stier war, war er ganz ohne Schweben und Schwanken. Den scharfen Zuschnitt seiner Gesichtszüge (in seinen jüngeren Jahren) trugen auch seine Stimme, seine Bewegungen, seine Handschrift. An einem liebreichen Herzen hat es ihm nicht gefehlt; aus eigener schwerer Familienerfahrung und Körperleiden hatte er — obwohl es ihm nicht leicht wurde — von dem Weinen mit den Weinenden und dem Tragen der Schwachen doch etwas gelernt. Im Streit jedoch, in litterarischen Kämpfen wie im praktischen Streite mit Gemeindegliedern war er unbeugsam und schroff, in seinen letzten Lebenszeiten selbst leidenschaftlich. Diese Schroffheit hat wesentlich dazu beigetragen, den Anstoß, welchen ohnehin schon sein theologischer Standpunkt gab, zu erhöhen. Dieser sein Standpunkt ist durchaus aus seinem Entwickelungsgange zu erklären. Ohne philosophische oder theologische Vorstudien, ja bei der Vernachlässigung seiner Gymnasialbildung selbst ohne philologische — merkwürdigerweise ist Stier, ohne ein theologisches Examen gemacht zu haben, zu seiner Stelle in Frankleben berufen worden! — hat er sich plötzlich in das Schriftstudium hineingeworfen, sein sonstiges theologisches Wissen hat er sich nur rhapsodisch auf Veranlassung seiner Exegese angeeignet. Bei einem scharfen und schroffen Geiste, wie der seinige, mußte das Resultat ein spröder Biblicismus sein, und zwar überwiegend mit der erbaulichen Tendenz des Halleschen Pietismus, nur anstreifend, nach dem Vorgange seines Meisters von Meyer an theosophische Neigungen, wie sie sich namentlich in einigen schönen Aufsätzen aus seiner jugendlichen Zeit in den „Andeutungen" u. s. w. aussprechen. Bei dieser theologischen Stellung und diesem persönlichen Charakter konnte

er bei den tonangebenden Theologen seiner Zeit auf Gunst nicht rechnen. In der Periode seiner Blüte war die Vermittelungstheologie die herrschende, und diese konnte ihn nicht zu den ihrigen rechnen, aber auch bei den Kirchlichen gab er schon frühe durch mehrfachen Widerspruch gegen kirchliches Herkommen Anstoß: seine Polemik gegen das Beichtgeld, gegen den Perikopenzwang, seine Veränderungen in der Bibelübersetzung und im lutherischen Katechismus (vgl. den Aufsatz „Katechismus Luthers als Grundlage des Konfirmandenunterrichts nebst Vorschlägen zu seiner Berichtigung“ in der Ev. KZ 1833, Nr. 44), seine Änderungen in den Kirchenliedern. Zum Bruche kam es, je enger von den Konfessionellen die Schranken gezogen und die Anerkennung der lutherischen Kirche als „der Kirche“ verlangt wurde. In milder und schonender Weise trat gegen diese Extreme Stier nach dem Wittenberger Kirchentage in dem Schriftchen: „Auch ein Bekenntnis aus der unierten Kirche“, 1848, auf — in vollem Harnisch mit dem Motto: „Hart wider Hart“ in seinen „Unlutherischen Thesen, deutlich für Jedermann“, 1854, mit der Verteidigung derselben 1855 und der nicht unverdienten „Verdiente Parodie des jüngsten Fünfundneunzigers“, Antwort auf die von F. Seiler wider die Union herausgegebenen Thesen, 1858. Mit frischestem Zeugnis wird hier vom Schriftstandpunkte aus gegen die Übertreibungen der kirchlichen Reaktion gestritten, doch auch mit der Einseitigkeit eines ungeschichtlichen Standpunktes, welcher die notwendige Entwickelung der Kirchenlehre über das Bibelwort hinaus nicht anerkennt.

Was Stier gedacht, geforscht und geglaubt, mußte in die Feder fließen. Schon als Kandidat zeigte er einem Freunde einen Katalog der von ihm noch zu schreibenden Schriften, welche auch wirklich zum größten Teile von ihm geschrieben worden sind. Auf einem vorgefundenen Zettel finden sich die Titel von elf noch zu schreibenden Büchern, worunter „Eine Christologie des Alten Testaments im Kern und in der Kürze“, „Die Lehre von der Neutestamentlichen Schrift im Neuen Testament selbst“, ein „**Surenhusius redivivus**“, Auslegung sämtlicher Zitate des Alten Testaments im Neuen 2c.

Tholuck †.

Stifter s. d. A. Kapitel Bd X S. 35.

Stiftshütte. — Litteratur: Bähr, Symbolik des mos. Kultus I² 1874; Kamphausen StKr 1858 u. 1859; W. Neumann, Die Stiftshütte in Wort und Bild 1861; Popper, Der bibl. Bericht über d. Stiftshütte 1862; Klostermann in NkZ VIII (1897); Riggenbach, Die mos. Stiftsh. 1862 (² 1867); Ewald, Altertümer³ 420 ff.; Graf, Gesch. Büch. d. AT 51 ff.; Schick, Die Stiftshütte, der Tempel 2c. 1896; Wellhausen, Proleg.⁴ 40 ff.; B. Jakob, Der Pentateuch, 1905, S. 134—346, sowie die bibl. Realwörterbücher und die Kommentare zu Exod., bes. Dillmann zu Ex 25.

Stiftshütte oder Hütte des Stifts übersetzt Luther das hebräische ʾohel moʿed. — Er versteht dabei unter Stift ein zu gottesdienstlichem Zwecke gestiftetes Gebäude, „einen von Gott gestifteten gewissen Ort und Stätte, wie eine Pfarrkirche oder Stift, dahin das Volk Israel kommen und Gottes Wort hören sollte,“ so daß für ihn Stiftshütte oder Hütte des Stifts wohl soviel ist als: die Hütte (für Luther = das Zelt), die zugleich ein Stift (will sagen: eine Kirche) ist oder: das Stift, das aus einem Zelt besteht.

1. Bedeutung. Diese Übersetzung Luthers ist nun jedenfalls unrichtig, wie schon die parallele Bezeichnung Wohnung des Zeugnisses, auch Zelt des Zeugnisses (ʿedût) Ex 38, 21; Nu 1, 50. 53; 10, 11—9, 15; 17, 22 f. 18, 2; 2 Chr 24, 6 bekundet (vgl. auch 2 Chr 1, 3 אהל מועד האלהים). Was immer hier ʾedût bedeuten möge, die Gesetzestafeln oder die Lade Jahves, jedenfalls ist damit das heilige Zelt nicht als „Kirche“, also als Versammlungsort der Menschen, bezeichnet, sondern als Wohnstätte, sei es Gottes und seiner Offenbarung, sei es seiner heiligen Lade und ihres wichtigsten Inhaltes, der Tafeln des Gesetzes (der Bezeugung, Willenserklärung).

Demgemäß kann dann auch das hebräische אֹהֶל מוֹעֵד unter keinen Umständen als Versammlungszelt in dem Sinne eines Zeltes, bei dem die Menschen sich versammeln (etwa zum Gottesdienste), gemeint sein. Allerdings kann מועד die Zusammenkunft und demnach בית מ׳ das Versammlungshaus, הר מ׳ den Berg, da die Götter sich versammeln (Jes 14, 13), bezeichnen. Es ist, da die Vorstellung vom Götterberg eine dem AT und den Assyrern geläufige ist, demgemäß in der That ein Zusammenhang mit jener Vorstellung und daher die Übersetzung: Zelt der Zusammenkunft (der Götter) vermutet worden, so daß die Stiftshütte ursprünglich polytheistischen Charakter gehabt hätte (Zimmern KAT³ 592). Der letztere ist jedenfalls ausgeschlossen, dazu ist das in Frage stehende Zelt in Israel zu jung; es gehört (s. u.) frühestens der mosaischen Zeit an. Auch ist

die Vorstellung des Zusammenkommens der Götter unter sich in einem heiligen Zelte an sich fremdartig. Sollte ein Zusammenhang mit jenem הר מועד anzunehmen sein, so könnte m. E. nur an einen Anklang in dem Sinne gedacht werden, daß gemäß der Mehrdeutigkeit des Wortes מועד im Hebräischen dasselbe, da der Ausdruck הר מועד für den Götterberg einmal feststand, zwar für das heilige Zelt beibehalten, aber im Sinne von Zusammenkunft des Gottes mit den Menschen, also Offenbarung, verstanden wurde. So wenigstens wird אהל מועד in Ex 25, 22 (vgl. 29, 42; 30, 6. 36; Nu 7, 89) gedeutet: es ist das Zelt, an dem Gott mit dem Menschen sich zusammenfindet, mit ihnen zusammenkommt (נועדתי), also sich ihnen offenbart. Und da wir gar nicht wissen, ob der Name für das Zelt überhaupt älter ist als diese Stellen (P), so ist es das Geratenste, dieser Etymologie zu folgen. Die Frage des Zusammenhangs mit dem Götterberge mag dabei bis auf weiteres auf sich beruhen. — Für ihn kann immerhin angeführt werden, daß auch die Juden der Meinung sind, das Modell des hl. Zeltes, das dem Baumeister von Gott gezeigt wird, sei ein Abbild des himmlischen Heiligtums gewesen (vgl. Hbr 8, 5). Wird demnach bei den Juden das Stiftszelt als Abbild des himmlischen Gottessitzes gedeutet, so muß immerhin mit der Möglichkeit eines Zusammenhangs irgend welcher Art mit dem Götterberg als dem heidnischen Gottessitze gerechnet werden. — Mit diesem Namen nun wird das tragbare Heiligtum Israels in der Wüstenzeit benannt. In der That ist es ein Tempel Jahves in Form eines Zeltes. Bemerkt sei noch, daß Jakob a. a. O. S. 171 das Wort עדות mit יעד zusammenstellt und demgemäß als Zusammenkunft oder „Treffpunkt" deutet. Das würde zwar für das Zelt und die Lade wohl passen, nicht aber für die Tafeln (לחות העדת). Insofern nun Gott für das AT seine Wohnung im Himmel hat, ist nicht viel dagegen einzuwenden, wenn auch Jakob als die Bedeutung des Stiftszeltes in Anspruch nimmt, sie solle den auf die Erde versetzten Himmel darstellen (155); nur wird man sich hüten müssen, sich im einzelnen weiter auf das Gebiet der Symbolik einzulassen, es sei denn, daß wirklich klare Beziehungen vorliegen.

2. **Das Zelt selbst** besteht aus einem Holzgerüste aus Akazienbrettern, das mit Teppichen bedeckt ist. a) **Das Gerüste** (Ex 26, 15ff. 36, 20ff.) ist hergestellt aus Akazienbohlen, 48 an der Zahl, von denen jede 10 Ellen lang und $1\frac{1}{2}$ Ellen breit ist. Sie sind so verteilt, daß je 20 auf die Längswände (Nord und Süd), 8 auf die Hinterwand (West) kommen, die östliche Vorderseite hingegen offen bleibt. Wie so vielfach bei Tempeln, so befindet sich auch hier der Eingang im Osten, vgl. Dillm.[3] 323. Da die Bretter eng miteinander verbunden sind, um eine wirkliche Wand herzustellen, so läßt sich danach die Länge der Langseiten auf 30 Ellen ($20 \times 1\frac{1}{2}$) und diejenige der Breitseiten auf 12 Ellen ($8 \times 1\frac{1}{2}$) bestimmen, während die Höhe des Ganzen, der Länge der Bretter entsprechend, 10 Ellen beträgt. Über die Dicke der Bohlen sagt der Bericht nichts; Josephus (Altert. III, 6, 3) giebt sie auf 4 Finger an. In diesem Falle hätten wir es mit wirklichen Brettern zu thun, was im Interesse der Tragbarkeit des Ganzen eigentlich auch gefordert werden müßte. Aber andererseits scheint die Symmetrie des Baues die von den Juden (Raschi) angenommene Dicke von 1 Elle zu fordern. Nimmt man sie an, so entsteht nämlich ein Rechteck von innen 30 Ellen Länge, 10 Ellen Breite und 10 Ellen Höhe, und das Allerheiligste selbst wird ein Kubus von 10 Ellen Länge, Breite und Höhe — ganz den Maßen des Allerheiligsten im salom. Tempel entsprechend (60 zu 20 Ellen, und das Allerheiligste ein Würfel von 20 Ellen). Bei dieser Annahme kann es uns nicht wundern, wenn die Bohlen in LXX geradezu *στῦλοι* heißen.

Untereinander und mit dem Erdboden sind nun die Bohlen verbunden durch Zapfen (jadôt) einer- und durch Füße oder Grundlagen ('adanîm, *βάσεις*) andererseits. Die letzteren sollen silbern sein und jede Bohle soll zwei solcher Fußgestelle d. h. wohl Löcher, in welche die Bohlen eingestellt werden, haben. Wie der Verfasser sich dieselben des Genaueren dachte, läßt sich heute kaum mehr ermitteln, vor allem wird nicht klar, ob die Zapfen dieselben sind, die in die Fußlöcher eingelassen sind oder ob noch eine besondere Verzahnung der Bohlen unter sich angenommen wird. Die Exegeten weichen in diesem Punkte erheblich voneinander ab (s. bes. Riehms Handwörterb. „Stiftshütte" Nr. 3). Die Hinterwand soll zunächst aus 6 solcher Bohlen, die den andern gleichen, bestehen, das sind die inneren Bohlen, sie soll aber außerdem noch zwei Eckbohlen etwas anderer Art erhalten. Worin ihre Eigentümlichkeit nach 26, 24 besteht, ist abermals nicht vollkommen klar. Doch scheint nach dem Obigen festzustehen, daß ihre Größe der der andern Bohlen gleich sein solle. Ihr Unterschied von jenen müßte also lediglich in der Art ihrer Verbindung mit den Schlußbohlen der Langseiten oder ihres Verhältnisses zu ihnen bestehen. Es kommt dabei alles auf die Erklärung des tōamîm (Zwillinge, doppelt) an. Wahr-

scheinlich bezieht sich dies Wort gerade auf den Modus der Verbindung; es bedeutet: nach beiden Seiten hin verbunden oder: für beide Seiten geltend, doppelte Funktion habend (so Dillmann), weshalb LXX ἐξ ἴσου sagt. Die Eckbohlen der Breitseite sollen die doppelte Funktion haben, daß sie neben ihrer Zugehörigkeit zur Breitseite auch die Langseiten abschließen. Nun geschieht die Verbindung der Bohlen untereinander durch Riegel, die durch Ringe gesteckt werden (V. 26ff.); demgemäß sagt V. 24, daß die Verbindung der Eckbohlen mit den Endbohlen der Langseiten so bewirkt wird, daß die Riegel der Langseiten zugleich (תַּאֲמִם) auch durch die Ringe der Eckbohlen gestoßen werden. Von unten bis oben (אֶל־רֹאשׁוֹ ... מִלְּמַטָּה) soll diese Verbindung gehen, d. h. die ganzen Bohlen ihrer vollen Länge nach sollen eng aneinanderstoßen, und zwar soll sie für oder am (אֶל) ersten Ring sein d. h. beginnen oder vollzogen werden, so daß also der erste Ring der Langseite (von Westen her gerechnet) an jener Eckbohle angebracht werden kann. Damit ist dann die Möglichkeit gegeben, daß die Riegel der Langseiten (beim ersten Ring) auch durch die der Breitseite angehörigen Eckbohlen gestoßen werden können. Solcher Riegel nun sind es für jede der drei Seiten je 5. Da nun aber ausdrücklich betont wird, der mittlere Riegel sei durchlaufend (מַבְרִיחַ), also aus Einem Stücke, so ist anzunehmen, daß die andern kürzer sein sollen. Es handet sich somit nicht um 5fache Verriegelung mittels 5 Reihen von Ringen, sondern um 3fache mit 3 Reihen von Ringen, wobei die obere und untere Reihe durch zwei Riegel bedient wird, die mittlere durch einen von doppelter Größe. — Die Ringe sind aus Gold, die Bohlen mit Gold überzogen, desgleichen die (aus Akazienholz gefertigten) Riegel.

b) Die Teppiche und Decken (Ex 26, 1ff.; 36, 8ff.). Dieses so beschaffene Holzgerüst wird nun aber zur „Wohnung" oder zum „Zelte" erst durch die darüber gebreiteten Decken. Ja sie gehören so wesentlich dazu, daß die eine derselben, die Byssusdecke für sich selbst geradezu die Wohnung genannt werden kann 26, 1. 6 ꝛc. So begreift es sich auch, daß der Verfasser diesen Teil des ganzen an die Spitze der Beschreibung stellt. — Die erste, also unterste Decke ist nun die schon genannte Byssusdecke, kurzweg die „Wohnung" genannt. Sie besteht selbst wieder aus 10 einzelnen Teppichen, je 28 Ellen lang und 4 Ellen breit, aus gezwirntem Byssus, also wohl weiß in der Grundfarbe, und mit Kerubsmustern aus eingewebten blauen, purpurroten und karmesinroten Garnen versehen. Je 5 dieser 10 Teppichstreichen sind miteinander verbunden, so daß zuletzt zwei große Teppichstücke von 28 Ellen Länge und 20 Ellen Breite entstehen. Sie selbst werden in der Weise verbunden, daß an jedem dieser Teppiche an einem Saume 50 Schleifen von violettem Purpurgarn angebracht werden und zwar so, daß sie genau aufeinander passen. Durch sie werden 50 goldene Haken (קְרָסִים) gezogen. — Nach dem oben über die Maße des Holzgerüstes Gesagten und nach der Andeutung in 26, 33, nach welcher die Stelle, wo die beiden Teppichhälften mit den Haken zusammengefügt sind, genau über den das Heilige und das Allerheiligste scheidenden Vorhang zu liegen kommt, können wir uns einigermaßen ein Bild von der Art machen, wie dieser Teppich über das Gerüste gelegt werden soll. Der Teppich ist insgesamt 40 Ellen breit und 28 lang. Das Heilige ist 20 Ellen lang, der Hälfte der Teppichbreite entsprechend. Der Teppich wird also der Breitseite nach über die Länge des Gerüstes gelegt. Seine Hälfte reicht damit gerade bis zum Vorhang. Die andere Hälfte bedeckt zunächst das Allerheiligste (10 Ellen), sodann die Rückwand (1 Elle), hängt also am Äußern der Rückwand noch 9 Ellen tief herab. Seine Langseite geht über die Breite des Gerüsts (10 Ellen), sodann über dieses selbst (1 + 1) und reicht demnach noch mit 16 Ellen, also je 8 an der Außenwand der beiden Langseiten herab. Von innen gesehen zeigt das Zelt den Teppich als seine mit Kerubgestalten durchwobene Decke, während die Seitenwände durch die goldbezogenen Bohlen gebildet werden. Von außen sind, falls der Teppich senkrecht hängt (s. u.), diese Bohlen hinten 1, seitlich 2 Ellen weit von der Erde ab sichtbar.

Über diesen Teppich, „die Wohnung" genannt, ist nun zu seinem Schutze eine Decke aus Ziegenhaaren gebreitet, „das Zelt", „die Zeltdecke" genannt. Sie wird gefertigt aus 11 gleich großen Stücken von je 30 Ellen Länge und 4 Ellen Breite. Die 11 Stücke werden unter sich so verbunden, daß zwei große Teppiche, der eine aus 5, der andere aus 6 jener Streifen bestehend, entstehen. Dabei soll bei dem größeren der zwei so entstehenden Teppiche der sechste Streifen an der Vorderseite des Zeltes (אֶל־מוּל פְּנֵי הָאֹהֶל) doppelt genommen d. h. umgelegt werden. So ist er thatsächlich nur noch 2 Ellen breit und aus den 44 Ellen der Gesamtbreite werden auf diese Weise 42, zwei mehr als beim Byssusteppich, entsprechend den 30 Ellen der Länge gegenüber den 28 bei jenem. Der aus den zwei Hälften zu schaffende Gesamtteppich entsteht auch hier vermittelst 50 Haken,

nur diesmal aus Erz, die in 50 Schleifen eingesetzt werden. Der Grund jener Zusammenfaltung des sechsten Streifens mag in erster Linie darin zu suchen sein, daß auf diese Weise das Aufeinandertreffen der Nahtstellen und vor allem der Hauptverbindungsstelle vermieden wird. Da der Anfangsstreifen doppelt gelegt ist, so verschiebt sich für alle folgenden Streifen die Nahtstelle in die Mitte des darunterliegenden Streifens der Byssusdecke, und im besonderen kommt die mit Haften und Haken bewirkte, also nicht besonders dichte Verbindungslinie der zwei großen Hälften am Ziegenhaarteppich nicht unmittelbar über dieselbe Stelle des Byssusteppichs, sondern zwei Ellen hinter sie. Weiterhin mag ein ornamentales Moment mitgespielt haben. So wenigstens versteht Josephus, Altert. III, 6, 4 die Maßregel; Riehm denkt an die Absicht, einen breiten Saum oben über dem Eingang zum Schutz gegen das Einreißen, auch gegen den Wind, zu gewinnen.

Nach dem oben Gesagten ist der Teppich so noch 42 Ellen breit und 30 Ellen lang, also in jeder Richtung 2 Ellen über die Unterlage überschießend. Die noch übrig bleibende Hälfte des Gesamtüberschusses von 4 Ellen in der Breite, also eben jene 2 Ellen, sollen nach 26, 12 an der Hinterseite des Heiligtums herabhängen. Eigentlich ist (s. o.) dazu nur 1 Elle nötig. Da nun nicht angenommen werden kann, der Teppich habe 1 Elle lang auf der bloßen Erde aufgelegen, wird meist angenommen, dieser und der Byssusteppich seien nicht als senkrecht herabhängend zu denken, sondern als etwas abstehend und mit Pflöcken an der Erde befestigt. Das würde der Bauart sonstiger Zelte und zugleich der Angabe in 27, 19. 35, 18. 38, 20. 31 entsprechen. Ebenso sollen die an den Langseiten des Gebäudes überschüssigen 2 Ellen der Länge dieses Teppichs auf die beiden Seiten gleichmäßig verteilt werden. Dadurch entsteht (s. o.), falls hier der Teppich senkrecht herabfiele, eine freie Stelle am Brettergerüste von noch je 1 Elle. Doch muß natürlich, was für die Rückseite gilt, auch für die Seitenwände zutreffen, und es müßte somit auch hier ein Abstehen der Teppiche und dadurch eine größere freie Fläche am Brettergerüste angenommen werden. Jedenfalls aber soll die Ziegenhaardecke auch hier der Byssusdecke ein sie überragender sicherer Schutz sein.

Auch diese Ziegenhaardecke soll nun noch zu ihrem und der Byssusdecke Schutz eine doppelte Schutzdecke von rotgefärbten Widderfellen und sodann von Tachaschhäuten erhalten. Tachasch bezeichnet wahrscheinlich die im roten Meere häufig vorkommende Seekuh, deren Fell ein festes und dauerhaftes Leder liefert. Eine nähere Beschreibung dieser beiden Lederdecken bietet der Verfasser uns nicht, es wird aber wohl anzunehmen sein, daß ihre Herstellungsart und Größe nach der Analogie der beiden Teppiche zu denken ist. Schon Knobel hat daran erinnert, daß mit diesen Lederdecken erst vollständig der Charakter des Zeltes hergestellt sei, wie denn auch die Römer ihre Kriegszelte für den Winter mit Tierfellen bedeckten (sub pellibus hiemare).

3. *Das Innere des Zelts.* Im Innern zerfällt nun das Zelt selbst in zwei Abteilungen, das Heilige und Allerheiligste. Sie werden geschieden durch den *Vorhang* (Ex 26, 31 ff., 36, 35 ff.). Er wird aus denselben Stoffen hergestellt wie die innere Decke und hängt an 4 vergoldeten Säulen aus Akazienholz mit silbernen Fußgestellen. Wie jene Decke ist er mit Kerubenmustern verziert, und er wird mit goldenen Nägeln an den Säulen befestigt. Hinter dem Vorhang liegt das *Allerheiligste*, ein Würfel von 10 Ellen. In ihm befindet sich nur die Bundeslade (s. d. Art. Bd III S. 353) mit der Deckplatte (כפרת). Hier ist der Wohnsitz der Gottheit, das Adyton, durch den Vorhang abgeschlossen. Auf der andern Seite des Vorhangs, gegen den Eingang zu, dehnt sich das *Heilige* aus, 10 Ellen breit und hoch und 20 Ellen lang. In ihm stehen folgende Geräte: rechts und links vom Vorhang, aber wohl etwas von ihm abgerückt, der Schaubrottisch und der Leuchter, an der Mitte des Vorhangs und wahrscheinlich unmittelbar bei ihm der Räucheraltar (s. d. Art. Räuchern Bd XVI S. 406, 25).

Der *Schaubrottisch*, zum Auflegen der hl. Opferbrote bestimmt (25, 23 ff.), kommt an die Nordseite des Heiligen zu stehen. Vgl. über ähnliche Tische bei andern Völkern Dillm.[3] 315. Er ist aus Akazienholz und mit Gold bezogen (woraus LXX reines Gold macht, vgl. Josephus bell. jud. VII, 5, 5), 2 Ellen lang, 1 Elle breit, $1^1/_2$ Ellen hoch. Zu diesen Maßen und der übrigen Beschreibung dieses Tisches vergleicht man gerne die Abbildung des jüdischen Schaubrottisches auf dem Triumphbogen des Titus in Rom, von der Voraussetzung ausgehend, der Tisch im herodianischen Tempel, um den es sich hier handelt, sei nach den Angaben über die Stiftshütte gefertigt worden. An sich läßt sich dies wohl erwarten, auch wird es im allgemeinen zutreffen, aber daß auf jene Voraussetzung kein unbedingter Verlaß ist, zeigen gerade die Größenverhältnisse. Sie stimmen nicht zueinander, sei es, daß die Dimensionen des Triumphbogens ungenau

sind, sei es, daß man sich, falls sie genau sind, nicht streng an die Maße der Stiftshütte gehalten hatte. Jedenfalls kommen die Maße von Ex 25, 23, nämlich $2 \times 1 \times 1^1/_2$ nicht heraus. Gute Abbildungen bieten Riehm, Handw.[2] I, 917, Holzinger, Exod. 124, ZatW 1901, 160. 341. Übereinstimmend ergeben sie zunächst die Höhe und Länge vollkommen gleich, nicht aber im Verhältnis von $1^1/_2$ zu 2. Soll aber, wie Holzinger ZatW S. 341 annimmt, das, was sonst kurzweg als Länge angesehen wurde, zugleich die Breite mit enthalten, so daß (in falscher Perspektive) Länge und Breite angegeben wären, so würde die Länge nur etwa die Hälfte des Ganzen ausmachen (Holzingers Rekonstruktion S. 342 entspricht in diesem Punkte der Photographie nicht genau), also das Verhältnis von 1 zu 2 zur Höhe ergeben. Ähnliches ergiebt die Frage nach der absoluten Länge und Höhe. Die Höhe vom Ende der untern (Fuß-)Leiste an bis zur Platte gemessen, ergiebt ziemlich genau das Dreifache der durchschnittlichen Länge der den Tisch umgebenden Römerköpfe (unter Abrechnung der Lorbeerkränze auf dem Haar). Rechnet man ein menschliches Haupt von der Kinnspitze bis zur Schädelhöhe zu 20—25 cm, so ergeben sich für den Tisch 60—75 cm Höhe und Länge, bezw. 60—75 cm Höhe und 30—$37^1/_2$ cm Länge. Nimmt man die Elle zu rund 50 cm, so würde die Höhe, die 75 cm angenommen, genau zu Ex 25, 23 stimmen, keineswegs aber die Länge. Sie würde statt 2 Ellen = 100 cm im günstigsten Falle nur 75, eventuell aber nur ca. $37^1/_2$ cm ergeben. In jedem Falle stimmen also die Maße des Titusbogens nicht genau zu denen von Ex 25, und es dürfen demgemäß beide Zeugnisse überhaupt nur mit Vorbehalt zu ihrer gegenseitigen Erläuterung verwandt werden.

Die Beschaffenheit des Tisches beschreibt nun Ex 25, 24f. weiter so, daß um den Tisch ein goldener זֵר, Kranz, also eine kranzartige Verzierung lief, desgleichen eine מִסְגֶּרֶת, Schließung, Verschluß, eine Hand breit, also eine um den Tisch laufende, die 4 Füße verbindende Verschlußleiste; auch an ihr soll ein זֵר angebracht werden. Demnach scheinen eine Leiste, aber zwei kranzartige Ornamente um den Tisch laufen zu sollen, das eine der letzteren frei, das andere in Verbindung mit der Leiste. Wo die Leiste angebracht ist, sagt der Bericht nicht, ebensowenig wo das freie der beiden Ornamente umläuft. Dillmann vermutet mit Knobel die Leiste am Tischblatt, Holzinger in der Mitte der Füße. Darf man dem Titusbogen Glauben schenken und ihn für die Stiftshütte verwerten, so ist beides unrichtig. Vielmehr müßte dann die Leiste unten an der Erde gedacht werden und der freilaufende Ornamentenkranz wäre dann wohl in der Mitte der Füße anzunehmen. An dieser Stelle zeigt der Titusbogen in der That rechts und links starke Vorsprünge, an die die Priestertrompeten angelehnt sind. Ob sie lediglich diesem Zwecke dienten, also nur eine Art Zapfen sein sollten, die den Trompeten Halt zu geben hatten, oder ob sie durchliefen und also eine Art schmaler Leisten darstellten, läßt sich nicht mehr mit Bestimmtheit sagen. Keinesfalls darf man sie m. E. in der Weise Holzingers in ZatW zur Rekonstruktion des Tisches benutzen, daß man annimmt, sie stellen die Spuren der in falscher Perspektive gezeichneten Schmalseiten einer Leiste bezw. eines Ornamentenkranzes dar. Ein solcher perspektivischer Fehler ist bei der sonstigen künstlerischen Vollkommenheit der Zeichnung am Titusbogen recht unwahrscheinlich (vgl. auch den Leuchter) und keinesfalls konnten die Trompeten an der Stelle, die Holzinger ihnen anweist (innerhalb der vorderen Füße des Tisches), aufgelegt sein. Der Titusbogen läßt keinen Zweifel darüber, daß sie außerhalb des vorderen Tischfußes (gegen den Beschauer hin) aufliegen. Aber daß hier ein leistenartiges schmales Ornament um den Tisch lief, ist immerhin wahrscheinlich und in ihm können wir dann recht wohl den einen זֵר des Stifshüttentisches erkennen, und der andere kann dann auch für die Stiftshütte wohl über oder an der untern Leiste, die der Titusbogen zeigt, gedacht werden.

Der Tisch soll an der Schlußleiste Ringe von Gold haben, durch welche Stangen, auf denen der Tisch getragen werden soll, gesteckt werden können. In der That sieht man am Titusbogen zwischen den Köpfen der einherschreitenden Krieger die Enden der Tragstangen, auf denen der Tisch getragen wird. Wie der Tisch auf den Tragstangen ruht, kann wegen der Davorstehenden nicht erkannt werden, da er aber nicht von Menschenhand gehalten, auch nicht festgebunden zu sein scheint, darf ohne weiteres angenommen werden, daß Ringe vorausgesetzt sind, die an der unteren Leiste angebracht waren. Jene Leiste sieht demnach überhaupt so aus, als diene sie lediglich dem Zwecke, die Tragringe aufzunehmen. Hier würde uns dann in der That der Titusbogen zu Hülfe kommen. Denn da auch Ex 25, 27 die Ringe ausdrücklich in Verbindung (לְעֻמַּת) mit der Leiste (מִסְגֶּרֶת) bringt, so folgt daraus mit höchster Wahrscheinlichkeit, daß die Leiste am Tisch der Stiftshütte ebenfalls unten an der Erde gedacht ist. Außer den Schalen, auf denen

wohl die heiligen Brote aufgelegt sind, soll der Tisch noch Schalen und Krüge für das Trankopfer aufnehmen. Ähnliche Gefäße sind auf dem Tische des Titusbogens noch sichtbar.

Auf der entgegengesetzten Seite des Heiligen, dem Tisch genau gegenüber kommt der Leuchter zu stehen (25, 31 ff. 37, 17 ff.). Als Lichtspender steht er wohl nicht ohne Grund auf der Südseite, der Mittagssonne zugekehrt. Er ist aus reinem Golde gefertigt, getriebene Arbeit, sowohl seine Hüfte (יָרֵךְ) d. h. sein Gestell, Aufsatz, auf dem er steht, als seine Röhre (קָנֶה, die mittlere Hauptröhre, von der die andern ausgehen). Aus ihm herausgearbeitet, aber ein Stück mit ihm bildend, sollen Blütenkelche, Knäufe mit Blüten, an ihm angebracht sein. Aus dem so geschilderten Hauptrohr sollen 6 Nebenrohre, zu jeder Seite 3, hervorkommen — jedes einzelne aus drei mandelförmigen Blütenkelchen, die Knauf mit Blüte enthalten, bestehend, während die mittlere Hauptröhre aus 4 solchen Kelchen bestehen soll, und zwar soll sich ein Knauf (Knopf) beim Hauptrohre jedesmal unter 2 vom Hauptrohre ausgehenden Seitenrohren befinden (V. 35) d. h. die 6 Seitenarme sollen genau an der Stelle des senkrechten Rohres angesetzt sein, wo eine an ihm angebrachte Blüte aus ihrem Knopfe springt, so daß sie selbst gleichsam mit ihr aus jenem Blütenknauf herauswachsen.

Daß die Seitenarme mit dem Hauptarm alle in einer Ebene liegen und daß je 2 von ihnen zusammen einen annähernden Halbkreis darstellen, während der Hauptarm gerade steht, den Halbmesser bildend, ist zwar im Berichte nicht gesagt, läßt sich aber nach der jüdischen Überlieferung sowohl als nach der Wiedergabe des von Judas Makkabäus stammenden Leuchters des herodianischen Tempels auf dem Titusbogen vermuten (der salomonische Tempel hat ihn bekanntlich nicht, jedenfalls nicht von Anfang an). Daß übrigens auch hier die Übereinstimmung nur im allgemeinen, nicht aber im einzelnen vorhanden ist, man also bei der Erläuterung unseres Bauberichtes durch den Titusbogen Vorsicht zu üben hat, zeigt gerade der zuletzt besprochene Punkt. Der Leuchter des Titusbogens weiß von einer größeren Zahl von Mandelblüten beim Hauptarme nichts. Demgemäß wachsen die Seitenrohre bei ihm auch keineswegs, wie man, hätte Ex 25 dem Künstler streng zum Muster gedient, bestimmt erwarten müßte, aus den Blütenknäufen heraus. Vielmehr biegen glatte Rohre vom Hauptrohr ab, die sich rechts und links erst in einiger Entfernung von jenem mit Mandelblüten bedecken, und zwar nicht gleichmäßig, sondern mit der Länge des Rohres in wachsender Zahl. Maße fehlen vollständig; nach dem Titusbogen zu urteilen, mußte der Leuchter von ganz stattlicher Größe gewesen sein, 110—120 cm hoch. Alles soll von gediegenem Golde, in einem Stücke getrieben, sein; und da zu dem Leuchter samt seinen 7 auf die Röhren gesteckten Lampen und etlichen Geräten ein Talent Gold verarbeitet werden soll, wird jene Größenangabe der Wahrheit ziemlich nahekommen. Die rabbinische Tradition giebt sogar 3 Ellen (1½ m) Höhe an (Riehm 916[a]).

Nach Ex 27, 20 f. 30, 7; Le 24, 1 ff.; Nu 8, 1 sollen die Lampen die ganze Nacht über brennen. So setzt es auch die Erzählung von Samuel 1 Sa 3, 3 voraus. Hingegen Jos. Ant. III, 8, 3 hat die Angabe, daß auch am Tage drei der Lampen gebrannt haben. Nach 1 Sa 3, 3 ist es nicht unwahrscheinlich, daß im Gesetze sich die ältere Vorstellung und der ältere Brauch spiegelt. Da die Sitte, im menschlichen Wohnhause Tag und Nacht ein Licht zu brennen, sicher bezeugt ist, wie ja auch Griechen und Römer dauernd das Herdfeuer erhalten, darf man wohl annehmen, daß Josephus ebenfalls im Rechte ist, und es mußte sich im Laufe der Zeit die Sitte des Privathauses auf das Heiligtum übertragen haben.

Schon die Größe des Leuchters läßt vermuten, daß er nicht lediglich als Lichtspender gedacht ist, sondern noch anderen Zwecken dient. In welcher Richtung die Symbolik zu suchen sei, deutet schon seine Bestimmung als Lichtträger, desgleichen die oben schon erwähnte Stelle an der südlichen Seite des Heiligtums an. Schon die Alten haben deshalb in ihm eine symbolische Darstellung der sieben Planeten erkannt (Jos. bell. jud. V 5, 5. Ant. III, 6, 7. 7, 7; Philo; vgl. Dillm.[3] 297). Philo hat auch schon die mittlere Lampe, also die des Hauptarms auf die Sonne gedeutet (s. Gunkel, Schöpf. u. Ch. 127). Ferner hat schon Riehm Handw.[2] 915 daran erinnert, daß das Ganze einem Baume gleiche; die reichliche Verwendung von Mandelblüten als Ornament konnte darin bestärken. Gunkel hat von hier aus geschlossen, es liege die mythische Vorstellung vom Himmelsbaume zu Grunde; desgleichen meint er, aus den drachenartigen Tiergestalten am Fuße des Leuchters bei Titus Schlüsse in dieser Richtung ziehen zu dürfen (165 ff.); doch gehen uns diese, da unser Bericht nichts von den Tieren weiß, hier nichts an. Auch werden wir, da wir von einem Himmelsbaume sonst nichts wissen, uns hier auf die erstgenannte

Bedeutung des Leuchters beschränken müssen. Bestand einmal eine weitere, auf den Himmels- und Weltbaum bezügliche, so hatte der Verfasser des PC, dem unser Bericht entstammt, mit Absicht von ihr abgesehen. Für ihn wird im Leuchter Jahve lediglich als Schöpfer und Herr des himmlischen und irdischen Lichtes verherrlicht gewesen sein. Auch fremde, besonders Licht-Gottheiten wurden auf ähnliche Weise verehrt, selbst durch baumartige Leuchter (Riehm 918). Daß in Israel dann das Licht nicht bloß die äußere Helle bezeichnete, sondern auch im übertragenen Sinne gedeutet wurde, sehen wir aus Stellen wie Ps 36, 10. Natürlich konnte der brennende Leuchter dann auch solche Gedanken anregen.

4. Um das heilige Zelt läuft ein stattlicher Vorhof (Ex 27, 9 ff. 38, 10 ff.). Genau wie bei wirklichen Tempeln die eigentliche Gotteswohnung von einem für die opfernde und feiernde Gemeinde bestimmten Hofraum umschlossen ist, so auch beim tragbaren Wanderheiligtum Israels. Der Hof ist 100 Ellen lang und 50 Ellen breit und statt der ihn abgrenzenden Mauer dient ein aus Säulen bestehender tragbarer Zaun, dessen einzelne Stücke (den Stäben oder Pfosten des Zauns vergleichbar) durch Byssusvorhänge miteinander verbunden sind. Es sind 60 solcher Säulen, je 5 Ellen voneinander entfernt (über die Berechnung im einzelnen und die Art wie der Verfasser gerechnet haben mag, sind die Kommentare zu vergl.). Der Hof enthält als wichtigstes Gerät den Altar. Das ist derselbe Altar, der sonst der große oder der Brandopferaltar heißt. Er gleicht dem Brandopferaltar des salomonischen Tempels, nur daß er der Bestimmung des ganzen Heiligtums gemäß ebenfalls tragbar gedacht ist. Demgemäß soll er je 5 Ellen lang und breit und 3 Ellen hoch sein, und soll an seinen 4 Ecken Hörner haben. Aber statt des ehernen Altars im Tempelvorhof soll das hier in Frage kommende Gerät nur mit Erz bezogen, thatsächlich aber aus Holz hergestellt sein — also ein hölzernes mit Kupfer überzogenes Altargestell (27, 8). Die nötigen Geräte: Schaufeln, Schalen ꝛc. sollen aus Erz sein. Bis zur halben Höhe des Altars soll ein netzartiges Gitter ihn umgeben, ohne Zweifel um den Altar profaner Berührung zu entziehen; an den 4 Ecken des Schutzgitters sind Ringe befestigt, mit Hilfe deren das ganze Altargestell auf Stangen getragen wird. — Außer dem Altar wird in einer sekundären Schicht des Berichtes auch noch ein ehernes Becken genannt 30, 17 ff. Es soll auf ehernem Fußgestell stehen und zur Waschung für die Priester dienen, wenn sie das Heiligtum betreten. Wie es beschaffen war, wird nicht gesagt. — Es hat im „ehernen Meer“ des Tempels sein Gegenstück.

5. Geschichtliches. Ist die Überlieferung von der heiligen Gotteslade als dem Heiligtum des wandernden Israel in der mosaischen Zeit geschichtlich begründet, so ist es auch diejenige von einem heiligen Zelte, das Mose als schützende Hülle der Lade fertigen ließ. Es liegt kein Grund vor, an der Geschichtlichkeit der Überlieferung, wie sie in Ex 33, 7 ff. niedergelegt ist, ihrer Substanz nach, zu zweifeln. Nach ihr soll Mose außerhalb des Lagers ein Zelt errichtet und als Offenbarungszelt benannt haben. So oft jemand eine Offenbarung von Jahve begehrte, ging er zu jenem Zelte hinaus, denn hier redete Jahve zu Mose „von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde“ Eigentlich erwartet man in dieser Erzählung die Erwähnung der heiligen Lade; es ist daher wohl anzunehmen, daß eine Mitteilung über ihre Einrichtung hier bei seite gelassen ist. Andererseits ist die selbstständige Betonung, die hier dem Zelte zu teil wird, von der Art, daß man sich des Gedankens schwer erwehren kann, das Zelt mit der Erscheinung Jahves von Angesicht zu Angesicht solle das Zelt mit der Lade ersetzen (vgl. Bäntsch, Komm.). Wenn das letztere der Fall sein sollte, so könnte diese Auffassung nur eine in diesem Punkt sekundäre Überlieferung repräsentieren. Denn das Zelt an sich kann nicht Offenbarungsstätte gewesen sein, sondern nur Hülle für etwas anderes. Daraus folgt, daß die Überlieferung vom hl. Zelte von Hause aus durchaus mit derjenigen von der hl. Lade zusammengehört. Wie man also über die Stelle Ex 33, 7 ff. und ihr Verhältnis zur Überlieferung von der Lade denken mag, immer bestätigt sie uns das Alter der Überlieferung von der Existenz eines mosaischen Zeltes; das Zelt gehört zur Lade, und seitdem sie existierte, wird sie auch das Wanderzelt Israels, in dem sie vom Volke mitgeführt wird, bei sich gehabt haben. Die Frage nach dem Alter des Zeltes wird also zuletzt mit derjenigen nach dem Alter und dem mosaischen Ursprung der Lade zusammenfallen. Doch kann über die Gründe für ihre Bejahung hier nicht eingehend gehandelt werden. — Als Bestätigung dieses Ergebnisses darf der Umstand angesehen werden, daß David, als er die Lade nach langer Vernachlässigung, und nachdem sie inzwischen in Feindes Hand geraten war, wieder zu Ehren brachte, sofort auch ein Zelt für sie errichten läßt (2 Sa 6, 17).

Ist aber auf diese Weise das Vorhandensein einer mosaischen „Stiftshütte“ durchaus wahrscheinlich, so ist freilich die Frage, ob dieselbe mit dem Zelte von Ex 25 ff. identisch sei, und somit die Frage nach dem geschichtlichen Charakter der dort gegebenen Beschreibung durchaus für sich zu betrachten. Zunächst bleibt die schon erwähnte Thatsache bestehen, 5 daß die Erzählung (E) von Ex 33, 7 ff. das Zelt außerhalb des Lagers denkt, nicht in der Weise der Stiftshütte von Ex 25 ff. in dessen Mitte; daß von einem stattlichen Hof um das Zelt und dem ganzen komplizierten Apparat, der zum Zelte von Ex 25 ff. gehört, nichts erwähnt ist, mag zwar auffallen, soll aber hier nicht weiter betont werden, aber jene erstgenannte Thatsache zeigt, daß E eine andere Vorstellung vom mosaischen Zelte 10 hat als P; die ganze um das Zelt von P gruppierte Lagerordnung wird damit zweifelhaft, und es ist deshalb keineswegs zu viel behauptet, wenn man auf Grund jener Differenz einfach sagt: die trotz der oben genannten möglichen Einschränkung im ganzen ältere Überlieferung des E kennt ein anderes Zelt als die jüngere von P, das historische mosaische Zelt ist demnach von anderer Art gewesen als dasjenige von P.

15 Ist dieser Thatbestand einmal durch die Überlieferungsgeschichte erhoben, so wird sich uns auch der Bericht von P selbst in eigentümlichem Lichte gegenüberstellen. Man hat längst an allerlei Schwierigkeiten erinnert, von denen diese Erzählung, geschichtlich angesehen, bedrückt werde. Die große Menge kostbarer Stoffe und edler Metalle bei einem wandernden Wüstenvolke, die kunstreiche Herstellung all dieser Dinge in der Wüste, die 20 Schwierigkeiten des Transportes u. a. wurden ins Feld geführt, um die historische Unmöglichkeit der Erzählung über das Zelt in Ex 25 ff. zu erhärten. Es ist nicht nötig, sie hier im einzelnen zu prüfen und manches, was in dieser Hinsicht behauptet wurde, besteht nicht die Probe: es ist, wenn die Wüstenstämme aus Ägypten kamen, durchaus möglich, daß sie Leute unter sich hatten, die ägyptische Fertigkeiten und Künste erlernt hatten; es 25 ist auch nicht ausgeschlossen, daß sie Kostbarkeiten genug besaßen, ein so reich ausgestattetes Heiligtum herzustellen, obwohl es nicht ganz leicht vorzustellen ist. Aber damit ist die Frage nicht erledigt. Selbst wenn alle Schwierigkeiten dieser Art gelöst wären, bliebe immer noch die oben erwähnte Thatsache bestehen, daß die ältere Überlieferung ein ganz anderes Zelt kennt, und die Möglichkeit der Herstellung des Zeltes von Ex 25 ff. könnte 30 über die daraus folgende Thatsache durchaus nicht wegtäuschen, daß in Wirklichkeit ein anderes als das Zelt von Ex 25 ff. das mosaische war d. h. mit anderen Worten, daß das Zelt von Ex 25 ff. eben nicht das geschichtliche mosaische Zelt gewesen ist.

Von hier aus angesehen tritt nun die Frage an uns heran: wie ist dann aber das Zelt von Ex 25 ff., wenn es nach der genuinen biblischen Überlieferung selbst gar nicht 35 das historische mosaische Zelt sein will, entstanden bezw. in die Überlieferung aufgenommen worden? Zunächst werden wir ganz allgemein sagen können: ist das Zelt nicht die historische Stiftshütte, so muß es seine Entstehung der Vorstellung einer späteren Zeit verdanken; der Bericht von P sagt uns, wie man sich in einer späteren Zeit die mosaische Stiftshütte dachte. Welche spätere Zeit ist das also, und wie kam man dazu, jenes relativ 40 einfache Zelt vor dem mosaischen Wüstenlager sich als ein Prachtzelt der beschriebenen Art, als eine Art transportabeln Prachttempels vorzustellen? Die Antwort auf diese Frage erhalten wir durch einen Vergleich mit dem salomonischen Tempel, welcher Vergleich uns zeigt, daß das Zelt von Ex 25 ff. nicht nur negativ zu bestimmen ist als nicht die mosaische Hütte darstellend, sondern auch positiv als der tragbar gemachte salomonische 45 Tempel. Es ist das Urbild des salomonischen Tempels, in die Wüste verpflanzt. Die spätere Zeit, welche den Tempel Salomos kannte, konnte sich den Gottesdienst Israels ohne ihn nicht vorstellen. Man nahm daher an, auch ehe Israel dieses herrliche Bauwerk auf dem Zion besaß, habe das Volk schon seinem Gotte an ihm in der Weise gedient, daß von der mosaischen Zeit an und durch die ganze Richterzeit hindurch das getreue 50 Abbild des Tempels ihm in Gestalt der Stiftshütte von Ex 25 ff. zur Verfügung stand. Demgemäß besaß Israel schon in der Wüste außer der Lade auch das Allerheiligste, das Heilige, den Vorhof, den Schaubrottisch, den großen Altar, den Leuchter (wie ihn vielleicht die spätere Zeit des salomonischen, jedenfalls aber der zweite Tempel aufweist) und den Räucheraltar und das eherne Becken (letztere beiden vielleicht in sekundärer Schicht).

55 Daß es sich in der That so verhält, und daß nicht etwa umgekehrt, wie man annehmen könnte, der spätere Tempel nach dem Muster des Zeltes von Ex 25 ff. hergestellt ist, beweisen gewisse Eigentümlichkeiten bei jenem Zelte, die eigentlich nur darin ihre Erklärung finden, daß hier Stücke des Tempels, die bei ihm sehr wohl ihre Stelle haben, für den Gebrauch der Wüste und des tragbaren Heiligtums abgeändert und damit ihrem 60 eigentlichen Zwecke ferngerückt oder geradezu entfremdet sind. Das stärkste Beispiel hierfür

ist der eherne Altar des Tempels, der Brandopferaltar 1 Kg 8, 64. Schon an diesem Gerät für sich allein ist eigentlich die Frage der Geschichtlichkeit des Zeltes von Ex 25 ff. entschieden. Ein so stattlicher Altar, wie er für die Brandopfer des Tempels nötig war, mußte sachgemäß entweder aus Stein oder aus Erz sein; vermutlich besaß er im salomonischen Tempel einen steinernen Unterbau und einen starken ehernen Aufsatz, so daß er mit Fug eherner Altar heißen konnte. Ein solcher Altar läßt sich denken, gegen seinen geschichtlichen Charakter ist deshalb von dieser Seite aus nichts einzuwenden. Der Altar der Stiftshütte von Ex 25 ff. hingegen ist ein Holzgestell mit ehernem Überzuge. Ein solcher Altar hat nur eine Eigenschaft, die freilich für das mosaische Wüstenzelt unbedingt erforderlich war, die der Tragbarkeit; jede andere Eigenschaft eines richtigen Altars aber geht ihm ab. Vor allem ist er zum Opfern derjenigen Opfer, für die er bestimmt ist, nämlich ganz zu verbrennender Herdentiere, besonders ganzer Stiere, schlechterdings nicht zu verwenden. War der kupferne Überzug dünn genug, um einigermaßen leicht transportiert werden zu können, so mußte bei derartigen Opfern das Holzgestell unbedingt in Brand geraten, also seinen Zweck verfehlen; war er so stark, daß dies nicht eintrat, so war der Transport ganz erheblich erschwert und mit einfachen Tragstangen kaum zu erreichen; auch ist dann das Holzgestell, das dem dünnen Metallbezug Halt geben soll, überflüssig. — Hier kann keine Frage sein: ein solcher Altar hat nie existiert, er ist nicht das Original jenes andern, sondern er ist ein Phantasiegebilde, aus jenem andern Altar herausgesponnen. Es mag an diesem einen entscheidenden Beispiele genügen. Ähnlich wird es sich aber mit dem ehernen Becken verhalten, das nur eine tragbare Verkleinerung des großen ehernen Meeres am Tempel sein wird, und ebenso mit den großen Bohlen, deren Gewinnung und Transport in der Steppe gerechten Bedenken begegnet. Von hier aus gewinnen dann natürlich auch die andern Bedenken, die an sich vielleicht zweifelhaft erscheinen können, eine gewisse Bedeutung. — Es sei noch bemerkt, daß mir die Existenz tragbarer Altäre (vgl. den Räucheraltar von Taanak) wohl bekannt ist. Aber hier handelt es sich um einen Altar für die großen Brandopfer des pentateuchischen Kultus!

Jakob a. a. O. S. 345 protestiert gegen diese Auffassung von der Stiftshütte, kommt aber seinerseits auch zu dem Ergebnis, daß der Verfasser den salomonischen Tempel gekannt habe. Ihm ist die Stiftshütte „die systematische, aber freilich eben darum ganz unhistorische Bearbeitung alter Kultuseinrichtungen“ Die Errichtung des salomonischen Tempels „hat zu diesem Entwurf, zur Rettung der alten Kultuserinnerungen und Prinzipien, angeregt“. Der Brandopferaltar zeigt, daß diese Auffassung jedenfalls nur mit Einschränkung zulässig ist. Was richtig an ihr ist, kann aus dem Folgenden entnommen werden.

Ähnlich spricht sich Klostermann (a. a. O. [jetzt Pentateuch II, 113 ff.]) aus. Mose schaute nach ihm auf dem Sinai im Gesicht ein Heiligtum; dasselbe wird teilweise schon in der Wüste, teilweise in Silo und durch David verwirklicht (besonders die Lagerordnung, die auch bei andern Völkern ihre Analogie findet, scheint ihm historisch). Jedenfalls aber wurde die Überlieferung über das Zeltgesicht sorgfältig in Israel bewahrt, so daß nach diesem Muster der salomonische Tempel erbaut werden kann. Nach seiner Vollendung, als das Zelt überflüssig geworden war, wird die Beschaffenheit des alten Zeltes zur Erinnerung an die Vergangenheit aufgeschrieben. Etliche wichtige Fragen bleiben auch hier immer noch: 1. Wie viel von der Stiftshütte von Ex 25 ff. läßt sich nun wirklich geschichtlich nachweisen? Die Existenz eines Zeltes ist oben angenommen; die Existenz einer bestimmten Lagerordnung in geschichtlicher Zeit mag Klostermann ruhig zugegeben werden: wo bleibt aber der Nachweis für Bau und Geräte des Zeltes von Ex 25 ff. selbst? und wenn nicht alles schon in der Wüste seine Vollendung fand, weshalb wird die Vollendung alles Einzelnen in Ex 35 ff. Mose zugeschrieben? Ferner wie verhält sich die Lagerordnung zu Ex 33, 7? und wie die Behausung der Lade in Kanaan zur Idee eines Wanderzeltes? Denn daß das Haus von Silo „der Idee nach ein Wanderzelt“ war (Pent. II, 148), bedarf immerhin des Beweises. 2. Wo läßt der Bericht über den salomonischen Tempel etwas von einer mündlich oder schriftlich vorliegenden Beschreibung der Stiftshütte, die als Grundlage des Baus diente, durchblicken? Da, wo er ähnliches erwarten läßt, nennt er den tyrischen Meister Hiram (1 Kg 7, 13), wenigstens für die Erzarbeiten, nirgends aber jene Vorlage. Auch die Stelle 1 Chr 28, 19, auf die Klost. (Gesch. Isr. 170) sich beruft, sagt davon nichts. Von einer Beschreibung der Stiftshütte ist im ganzen Zusammenhang dieser Stelle nirgends die Rede, wohl aber von einem Modell (תבנית) des Tempels (vgl. V. 11 ff.), und nach V. 19 scheint das Modell noch durch eine Beschreibung (כתב) erläutert zu werden. Eine Textänderung ist dabei kaum

angezeigt, aber selbst wenn man die von Kloſt. vorgenommene ganz oder teilweise billigen wollte, so wäre in dem Verse immer noch nichts von der Stiftshütte gesagt oder über sie angedeutet. 3. Wenn der Bericht von Ex 25 ff. erst nach der Errichtung des salomonischen Tempels verfaßt ist, rückt dann nicht die Wahrscheinlichkeit, daß er einzelne 5 Züge vom Tempel abgenommen hat, nahe?

Hat demgemäß das Zelt von Ex 25 ff. in Wirklichkeit in dieser Gestalt nicht existiert, hat es aber trotzdem in der Vorstellung einer späteren Zeit in Israel eine wichtige Stelle eingenommen, so werden wir uns auch nicht wundern, dasselbe außerhalb der mosaischen Überlieferung in Schichten, die von jener Vorstellung beeinflußt sind, noch je und 10 je anzutreffen. Über sie ist dann in derselben Weise zu urteilen. Hierher gehören: 1 Kg 8, 4, wo das Zelt, welches David für die Lade errichtet (vgl. 1 Kg 1, 39. 2, 38 ff.) mit dem mosaischen ohel moëd versehentlich gleichgesetzt wird, ferner 1 Sa 2, 22, wo in einem kritisch verdächtigen Verse die Behausung der Lade zur Zeit Elis abermals mit jenem Zelte vertauscht wird, endlich wohl 2 Sa 7, 6. 7, wo der Überarbeiter jenes Kapi- 15 tels dieselbe Verwechselung begeht. Denn indem er annimmt, die Lade habe vor David nie in einem Hause gewohnt, scheint er der Erzählung von 1 Sa 1 ff. (s. u.) zu widersprechen. Der wirkliche Sachverhalt scheint ihm entschwunden zu sein.

So gelangen wir also zu dem Ergebnis, daß zwar wohl eine „Stiftshütte", besser ein Zelt als Behausung der Lade Jahves in alter Zeit existiert hat, daß aber die Be- 20 schreibung dieses Zeltes in Ex 25 ff. und die Stellen, die sein Vorhandensein in späterer Zeit voraussetzen, wenig Anspruch auf geschichtlichen Charakter machen können. Es bleibt uns somit nur die Frage, was aus jenem geschichtlichen Zelte geworden sei? Indem David nach 2 Sa 6, 17 der Lade ein Zelt errichtet, bekundet er damit, daß zu seiner Zeit das alte nicht mehr vorhanden war. Man mag also denken, es sei bei der Erobe- 25 rung der Lade verloren gegangen bezw. zerstört worden, falls es damals, also in der Zeit Elis, noch existierte. Dem scheint freilich zu widersprechen die Thatsache, daß der Ort der Lade in Silo in Samuels Jugendgeschichte 1 Sa 1, 7 24; 3, 15 „Haus", nicht „Zelt" heißt, und 1, 9. 3, 3 geradezu „Tempel" (היכל). Auch ist 3, 15. 1, 9 von seinen „Thüren" und Pfosten die Rede. Demnach muß angenommen werden, daß wir es hier 30 mit einem wirklichen Hause zu thun haben, und daß schon in der Richterzeit die Behausung der Lade, entsprechend der Ansässigkeit des Volkes im Lande, in ein festes Gebäude umgewandelt worden ist (vgl. Ri 18, 31. 19, 18). Weniger der Ausdruck „Haus", der auch 2 Sa 12, 20 vom Zelte Davids steht, als die Art, wie es in 1 Sa 1 ff. beschrieben wird, scheinen mir hierfür bestimmend. Es bleibt somit lediglich die Notiz Jos 35 18, 1 (vgl. 19, 51. 22, 12. 19. 29) übrig, welche uns mitteilt, daß die mosaische Stiftshütte in Silo aufgestellt worden sei. Was hier von dem mosaischen Zelte — wenn auch der Verfasser an das von Ex 25 ff. denkt — gesagt ist, wird dadurch wahrscheinlich gemacht, daß in der That lange Zeit hindurch Silo der Aufenthaltsort der Lade gewesen ist. Man wird eine Zeit lang das alte Zelt beibehalten, es aber mit der Zeit durch eine 40 festere Behausung ersetzt haben. **Kittel.**

Stigelius, Johann, evangelischer Humanist, gest. 1562. — Quelle für sein Leben bilden außer den erhaltenen Stücken aus seinem Briefwechsel (CR III—IX, Fecht, Suppl. hist. eccl. saec. XVI, 1684; Tschackert, Ungedr. Briefe S. 48; Ungedrucktes z. B. in Breslau, Stadtbibl.) seine Poëmata, von denen drei Sammelausgaben erschienen; 1. von Hiob Fincel 45 in neun Büchern, Jena 1566—1572; 2. von Adam Siber in 2 Voll., Jena 1577; 3. opera Georgii Monethii, denuo recognita a Jacobo Rosenfeldo, Jena 1600/1, in 3 Voll. (im dritten die Briefe Melanchthons an St.). Diese dritte Ausgabe ist im Folgenden citiert. — Biographie: Hiob Fincelius, Oratio de vita et obitu J. Stigelii, Jena 1563; Melchior Adam, Vitae Germanorum philosophorum, Heidelberg 1615; besonders aber Karl Göttling, Vita Joh. 50 Stigelii Thuringi, Jena 1858; Karl Hartfelder in AdB 36, 228 ff.

Aus Melanchthons Schule ging neben einer großen Theologenschar auch ein ansehnlicher Kreis von Humanisten hervor, von denen neulateinische Dichtung mit Eifer und Geschicklichkeit betrieben wurde. Neben Melanchthon selbst und Camerarius war besonders der Erfurter Dichterkönig Eoban Hessus ihnen Vorbild. In diesem Wittenberger Dichter- 55 kreise nimmt neben Georg Sabinus, dem berüchtigten Simon Lemnius, Johann Major, Johann Ferinarius u. a. Johann Stigel eine hervorragende Stellung ein nicht nur wegen seiner ungewöhnlichen Begabung (Melanchthon CR V, 40: Adfirmari potest, nondum post Ovidii aetatem cujusquam in Italia venam fuisse dulciorem et elegantiorem Stigeliana. Fincel: Nihil detraho summis poëtis Eobano, Sabino, 60 Micyllo, Lotichio et aliis: quin ipsi sine invidia adhuc vivi uni Stigelio pal-

mam concesserunt, quam merito quoque et suo optimo iure obtinet), sondern auch wegen seiner Anhänglichkeit an seinen Lehrer Melanchthon und wegen der Ausbeute, die seine Gedichte für die Zeitgeschichte gewähren. Als sein Geburtsort wird meist Frimar bei Gotha angegeben, während er selbst sich als Gothanus bezeichnet. Daß er in Frimar geboren sein müsse, hat man daraus geschlossen, daß er den Frimarer Pastor Chiomusus (Schneesing) als einen alten Freund seines Vaters und als den, der ihn selbst im Christentum unterwiesen, bezeichnet, und daß Marcus Wagner, Einfeltiger Bericht: Wie durch Nicolaum Storcken die Auffruhr in Thüringen . angefangen, Erfurt 1596, Bl. 17 von St.s Vater berichtet, daß er „das Schuldienst etliche Jar allhie [in Frimar] trewlich versehen" Aber Chiomusus war noch 1522 Vikar an St. Margarethen in Gotha, während St. am 13. Mai 1515 (Poëm. I, 320) geboren wurde. Außerdem singt er: Gottha mihi patria est Illic et repsi puer et puerilia vixi Otia (I, 328[b]). 1535 bezeichnet Melanchthon (ungedruckte Briefe in D. Nic. Müllers Sammlung) St.s Vater als „gleitman zu Wigendorf" (Kirchdorf in Sachsen-Weimar). In Gotha genoß St. den Unterricht des ersten Rektors des Gymnasiums, Basilius Monner. Seinem berühmten Landsmann Konrad Mutianus, den er als Knabe noch kennen gelernt hatte, widmete er später einen poetischen Nachruf. Eine Dichtung des 14jährigen s. in Poëm. I, 395. Am 15. Oktober 1531 wurde er in Wittenberg immatrikuliert, wo er zunächst unter Anleitung Franz Burkhards, des späteren Vizekanzlers, die alten Sprachen studierte. Eine Präbende im Stift zu Gotha, die ihm der Kurfürst von 1532—1535, und auf Melanchthons Bitte wieder von 1535—1538 verlieh (D. N. Müllers Briefsammlung), half seinen Unterhalt bestreiten. Bei einer Reise mit Melanchthon nach Weimar lernte er im Herbst 1534 Eoban Hessus in Erfurt kennen (Cod. Goth. 1048 Bl. 10[b]). Das anfangs geplante Studium der Rechte vertauschte er auf Melanchthons Rat mit dem der Medizin, Physik und Astronomie. Bald machte er sich durch seine Dichtungen bekannt; die wichtigeren Ereignisse der nächsten Jahre spiegeln sich in seinen Gedichten wieder, so Johann Friedrichs Reise nach Wien (1535), der Schmalkaldener Konvent (1537), die sächsische Gesandtschaft zu Heinrich VIII., an der er als Begleiter Burkhards teil nahm (1539), u. a. m. Mit Simon Lemnius (vgl. Köstlin-Kawerau, M. Luther [5]II, 421 ff.) nahe befreundet — dieser nennt ihn meus intimus et domesticus — half er, gemeinsam mit Sabinus, ihm im Juni 1538 aus Wittenberg zu entfliehen, kündigte ihm dann aber sofort, als dieser seine Schmähgedichte gegen die Wittenberger erscheinen ließ, die Freundschaft auf, Poëm. I, 447[b] f.: Cedat amicitiae potius privatior usus, Quam lex, quae patriae me iubet esse pium. Im Gefolge Burkhards finden wir ihn 1541 in Regensburg. Auf die glückliche Heimkehr Kaiser Karls nach Deutschland dichtet er einen schwungvollen Panegyricus Ad invictissimum ac potentiss. imperatorem Carolum quintum Germaniae epistola gratulatoria 1541, und empfängt dafür als kaiserlichen Dank den Titel eines poëta laureatus (vgl. CR IV, 751; der Bericht des Barthol. Sastrow, Herkommen, Geburt u. s. w. I, 246 beruht auf Verwechslung St.s mit dem 1544 gekrönten Dichter Caspar Bruschius). Nach Wittenberg heimgekehrt, bemühte er sich um die professura Terentiana an der Universität, an welcher er auch 20. April 1542 als erster in der Reihe der Bewerber die Magisterwürde erwarb. Er fand zwar starken Widerstand bei dem alten Kanzler Gregor Brück, der ihm jene Freundschaft mit Lemnius nicht vergessen konnte und urteilte, daß „solch Poetenvolk, als Stigel ist, leichtfertig Redens und Lebens, nit dazu dienet" Aber der Kurfürst entschied gegen seines Kanzlers Votum: „Weil uns denn vermeldet und angezeigt, daß genannter St. als ein Poet eines sonderlichen vortrefflichen ingenii und Verstandes sei", so solle er die Professur erhalten (J. J. Müller, Eröffnetes Staatscabinet II, 432 ff.). Am 27. August 1543 trat er in die Artistenfakultät ein, konnte nun auch 1544 in Weimar Hochzeit mit Barbara Künhold feiern (Epithalamion von Torites; vgl. ferner HZ NF 26, 323). Er hielt Vorlesungen über Terenz, Hesiod, Ovid und erwarb sich eine geachtete Stellung. Luthers Tod betrauerte auch er in poetischem Klagegesang (Poëm. III, 69[b]; CR VI, 62). Beim Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges begab er sich nach Weimar. Vielleicht ist er der Verfasser des munteren Landsknechtsliedes, welches die gute Sache der Sachsen und Hessen rühmte (v. Liliencron, Historische Volkslieder der Deutschen IV, 332 ff.; Zeitschr. f. preuß. Gesch. und Landeskunde XVII, 402; ein deutsches geistliches Lied St.s s. bei Mützell, Geistl. Lieder aus dem 16. Jahrh. I, 392; Wackernagel, Kirchenlied IV, 541). Nach dem unglücklichen Ausgang des Krieges erhielt er im Herbst 1547 Berufung nach Jena, um dort zunächst ein höheres Gymnasium einzurichten, welches die Grundlage für eine neue Universitätsgründung werden sollte. Mit Viktorin Strigel als Lehrer für Theologie

und Philosophie und St. als Lehrer der Rhetorik und Dichtkunst eröffnete man am 19. März 1548 die neue Studienanstalt, wobei St. de utilitate studiorum eloquentiae redete (Poëm. I, 412; Joh. Goniaeus, Selectae declamationes Professorum Acad. Jenensis, Argentor. 1554). Er und Viktorinus Strigel wechselten in den ersten Jahren
5 im Rektorate untereinander ab. Besondere Verdienste erwarb er sich dadurch, daß er die Übersiedelung der Bibliothek Johann Friedrichs, die von Wittenberg nach Weimar geschafft worden war, an die neue Universität erreichte. Seine Gedichte sind in diesen Jahren den Zeitläuften entsprechend voll Klagen, auch wohl voll Zornes, so gegen den Interims-agenten Joh. Agricola, der im Sommer 1548 auf der Heimkehr von Augsburg auch
10 Jena passierte und für Annahme des Interims warb (Kawerau, Agricola S. 294). Ein Freudenlied aber stimmte er an, als Johann Friedrich aus dem Gefängnis entlassen wurde und zu den Seinen zurückkehrte; eine harmlose Betrachtung der Verhältnisse war es freilich, daß er diese Befreiung lediglich als den Sieg des Bekennermutes des Gefangenen über das Herz des Kaisers feierte (vgl. St.s Brief an Erasmus von Minkwitz,
15 1. Okt. 1553 in der Ausg. des Hymnus in reditum inclyti herois, Nürnberg 1553). Bald danach galt sein Lied dem Heimgang des geliebten Fürsten; auch einen schlichten deutschen Bericht ließ er ausgehen (Jena 1554). Bei der feierlichen Einweihung der Universität am 2. Februar 1558 hielt er die Oratio quare constituantur academiae deque usu privilegiorum, Jenae 1558. Seine ausführliche Epistola de inaugu-
20 ratione wurde 1590 neugedruckt und nochmals in B. G. Struvii Bibliotheca librorum rariorum I (1719). Schwierig wurde für den dankbaren Schüler Melanchthons die immer schärfer hervortretende Parteistellung der Jenenser Theologen den Philippisten gegenüber, besonders seit Flacius 1557 nach Jena gekommen. Mit Strigel und Schnepf befreundet, pietätvoll Melanchthon zugethan, dabei aber mit einigen Flacianern in naher
25 verwandtschaftlicher Verbindung, geriet er in eine schwierige Position zwischen beiden Parteien. Am 25. Juli 1557 bezeugte ihm Melanchthon ausdrücklich seinen Dank dafür, quod durissimis temporibus meis benevolentiam erga me tuam non mutasti (CR IX, 188). Daß er aber im synergistischen Streite nicht für Strigel offen Partei zu nehmen wagte, wurde ihm in Wittenberg sehr verdacht; daß er aber dann in der Dispu-
30 tation im Februar 1560 vorsichtig sich darauf zurückzog, daß er die Kontroverse noch nicht völlig übersehe, nahmen ihm die Flacianer übel, die auch mit Verdruß sahen, daß er großen Einfluß auf die studierende Jugend besaß (Briefsammlung Westphals S. 401. 413). Immer unerträglicher wurde seine Lage in der letzten Zeit vor dem Sturz der Flacianerherrschaft in Jena (1560/1). Er schreibt hernach (12. Dez. 1561) von jener Zeit,
35 oportere mihi linguam ad pectus esse vinctam, quamdiu isti imperium apud nos obtinerent; nun erst habe er wieder pristinum ius loquendi et scribendi (Bresl. Stadtbibl.). In jener schlimmsten Zeit schreibt er an P. Eber: „Hic quanta in miseria putas nos vivere, quum maior pars ecclesiae ab usu sacramentorum et testificatione baptismi sit avulsa, conscientiis interim vel in securitatem vel in
40 contemptum vel horrendam dubitationem incidentibus" (Göttling S. 60). War es doch bei der Taufe eines seiner Kinder geschehen, daß der angesehene Jurist Wesenbeck als „Calvinist" vom Patenamt zurückgewiesen worden war (J. J. Müller, Staatskabinet I, 153 ff.; Preger, Flacius II, 135). Den Sturz der Flacianer — bei der entscheidenden Verhandlung gegen Flacius und Wigand am 25. November 1561 war er zugegen
45 gewesen — überlebte er nicht lange. Am 17. Februar 1562 meldet Eber einem Freunde: „Cum acerbo dolore et gemitu tibi significo, poëtam excellentem et virum optimum, M. Joh. Stigelium, vita defunctum esse die cinerum, h. e. die XI. Febr., cum paulo ante vidisset Flacium cum ignominia illinc dimissum ab aulicis ducis Saxoniae" (Cod. Goth. 123 Bl. 431). Nach dem Tode der ersten Frau hatte
50 er 1556 zum zweiten Male geheiratet (CR VIII, 914); vier Söhne und drei Töchter, deren etliche früh starben, werden in seinen Gedichten genannt. Außer seinen Gedichten, zu deren Bibliographie O. Clemen in Centralblatt für Bibliothekswesen 1904, 557 ff. zu vergleichen ist, schrieb er Annotationes in Quintiliani instit. lib. X (in Melanchthons Annotatt. in Quintil. 1570), eine Oratio de origine et usu sermonis, 1559, De
55 anima commentarii, Melanchthonis explicatio, tradita a J. St., Wittenberg 1575. Eine Schilderung seiner Thätigkeit als Professor von 1559 f. in Beiträge z. bayerischen KG VII, 264. Dem abschätzigen Urteil Brücks über den „leichtfertigen Poeten" ist entgegenzuhalten, daß seine Gedichte ein frommes und reines Gemüt bezeugen, wie auch Melanchthon wiederholt ihn als vir honestus et castus, als φίλτατος θεῷ
60 und als einen Mann rühmt, für dessen Dichtkunst Gott selbst fons et auctor sei.

Eine Auswahl aus seinen lateinischen geistlichen Liedern bei Wackernagel I, Nr. 481 bis 490.
G. Kawerau.

Stigmata s. d. A. Malzeichen Bd XII S. 146.

Stigmatisation. — Litteratur: Ueber das Thatsächliche der Stigmatisationen findet man Näheres im 14. und 15. Kapitel von Malan, Histoire de S. François d'Assise, Paris 1841, deutsch München 1844; bei Sabatier, Vie de S. François d'Assise. Appendice. Etude critique sur les stigmates; in der Einleitung zu dem Buche: Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi, nach den Betrachtungen der A. Kath. Emmerich, München 1852, 8. Aufl.; bei Ennemoser, Der Magnetismus im Verhältnis zur Natur und zur Religion, Stuttg. u. Tüb. 1853, 2. Aufl. §§ 92—95, dann §§ 131—142; Jos. Görres, Christl. Mystik, Bd II, S. 410—456, auch S. 494—510. Ueber Louise Lateau: P. Majunke, L. L., Berlin 1875, A. Rohling, L. L., Paderb. 1874 und B. Johnen, L. L., kein Wunder, sondern Täuschung, Leipzig 1874; Schwann, Mein Gutachten über die Versuche an L. L., Köln 1875; Warlemont, L. L., Rapport médical sur la stigmatisée de Bois d'Haine. Brüssel und Paris 1875; Charbonnier, Maladies et facultés diverses des Mystiques, Brüssel 1875. Ueber weniger bekannte Stigmatisierte handelt die anonyme Schrift: Die Stigmatisierten des 19. Jahrhunderts, Regensburg 1877 Zur Erklärung der Stigmatisation vgl. außer den angef. ärztlichen Schriften zwei Abhandlungen im 16. Bande der Evangel. Kirchenzeitung Berlin 1835, S. 180—201, dann S. 345—390, wovon die erstere Schmieder zugeschrieben wird, die letztere von einem Arzte verfaßt ist; A. Tholuck, Vermischte Schriften, Hamburg 1839, I, S. 97—133; Joh. Fr. v. Meyer, „Das Kreuz Christi" in der 7. Samml. seiner Blätter für höhere Wahrheit, S. 211—227.

In Betreff der Stigmatisation, d. h. der Gestaltung von Wundmalen, welche — ähnlich denjenigen, wie sie beim Heiland infolge seiner Krönung mit Dornen, seiner Anheftung ans Kreuz, sowie des Lanzenstichs in seine Seite stattgefunden — bei einzelnen frommen Christen sich ergeben hat, handelt sichs hauptsächlich um die Beantwortung von drei Fragen. Zuerst darum, ob solche Wundenmale wirklich vorgekommen oder ob die Angaben hierüber in den Bereich der bloßen Sage zu stellen seien. Wenn aber ihre Realität, wie sich wohl nachweisen läßt, mit Grund nicht bezweifelt werden kann, so wird dann weiter die Frage entstehen, woraus man sie abzuleiten habe, oder wie sie sich erklären lassen. Eben hieran wird sich noch endlich die Untersuchung anknüpfen müssen, welcher Wert oder welche Würde ihnen beizumessen sei.

Vor dem 13. Jahrhundert ist von Stigmatisation überhaupt nicht die Rede; erst von dieser Zeit an begegnen uns Nachrichten über derartige Vorkommnisse. Derjenige, welcher derselben zuerst teilhaftig wurde, war Franz von Assisi, und zwar soll er selbe 1224, zwei Jahre vor seinem Tode, auf dem zur Apenninenkette gehörenden Berge Alverna erhalten haben. Vgl. hierüber d. A. Franz Bd VI S. 202, 18 ff. Unstreitig reicht in Betreff einer wenn auch noch so auffallenden und seltsamen Erscheinung ein einziger Fall, wenn dieser gehörig beglaubigt ist, vollkommen zu, die Einwendungen gegen ihre Möglichkeit niederzuschlagen. Doch ist die Stigmatisation keineswegs bloß bei Franz von Assisi vorgekommen, sondern es hat die katholische Kirche außer ihm noch eine ganze Reihe stigmatisierter Personen aufzuweisen. Die Zahl derselben beläuft sich mit Einschluß derjenigen, bei welchen die Wundenmale nur teilweise, nur die der Dornenkrone, nur die des Lanzenstiches u. s. w. stattfanden, oder dieselbe nur unsichtbar hatten, d. i. nur die entsprechenden Schmerzen fühlten, auf ungefähr achtzig. Doch sind diese Fälle nicht insgesamt so entschieden konstatiert wie bei Franziskus. Einzelne Fälle der Bezeichnung mit den Wundenmalen des Herrn reichen noch in unsere Zeit hinein; sie sind für unleugbare Fakta nicht nur von den und jenen glaubwürdigen Männern erklärt worden, sondern werden von vielen Tausenden, zum Teil wohl jetzt noch lebender Personen aus eigener Anschauung bezeugt. Dazu gehört zunächst Anna Katharina Emmerich, geboren im Jahre 1774 bei Coesfeld im Bistum Münster als die Tochter armer, frommer Bauersleute. Schon von Jugend auf war bei ihr ein tiefes religiöses Bedürfnis und neben einer sehr merkwürdigen magischen Begabung eine seltene Anspruchslosigkeit und wahrhafteste Herzensdemut wahrzunehmen, die sie sich auch fort und fort zu erhalten wußte. Im Jahre 1803 wurde sie als Nonne in das Kloster Agnetenberg zu Dülmen aufgenommen, wo sie jedoch fast beständig krank darniederlag. Bald nach der Aufhebung dieses Klosters, die im Jahre 1811 erfolgte, ergab sich bei ihr die volle Stigmatisation und blieb ihr bis zum Jahre 1819, wo ihre Wundenmale, deren wiederholte gerichtliche Untersuchungen ihr peinlich waren, auf ihr Gebet geschlossen wurden, so jedoch,

daß dieselben immer an den Freitagen sich röteten und dann auch Blut von sich gaben. Sie starb 1824. Ferner ist hierher zu rechnen Maria von Mörl, geb. 1812 zu Kaltern im südlichen Tyrol, gest. 1868, die, ebenfalls fast immer kränklich, von jeher aber auch sehr fromm, gegen Ende des Jahres 1833 in ihrem 22. Lebensjahre an den Händen, 5 Füßen und an der Seite die Stigmata empfing, welche an allen Donnerstagen abends, sowie an den Freitagen bluteten. Es erregte diese Erscheinung ein ganz außerordentliches Aufsehen, unzählig viele Scharen, im ganzen wohl mehr als 40000 Menschen, fanden sich ein, um sich von deren Realität zu überzeugen. Das neueste Beispiel bietet Louise Lateau, die Stigmatisierte von Bois d'Haine bei Charleroi in Belgien, geb. 1850, 10 gest. 25. August 1883, bei der nach einer schweren Krankheit die Stigmen im Jahre 1868 sichtbar wurden.

Stigmatisationen sind also wirklich vorgekommen. Woher aber stammen sie? Sind sie für Wunder zu halten oder lassen sie sich aus den Kräften der Natur und des Menschen ableiten? Die katholische Kirche nimmt ersteres an. Gregor IX., Alexander IV. und 15 andere Päpste erklärten in ihren Bullen die Stigmatisation des Franziskus für „eine besondere und wunderbare Gunst, deren er von Jesu Christo gewürdigt worden"; sie sagen ausdrücklich, daß er selbe „mittelst göttlicher Kraft erlangt habe" Doch sprechen gegen diese Vorstellungsweise die gewichtigsten Gründe, und so sieht man sich denn freilich darauf angewiesen, eine Erklärung jener rätselhaften Thatsachen zu versuchen, wenigstens 20 das Außerordentliche derselben durch Nachweisung von Analogien dem uns bekannten Naturlauf näher zu bringen.

Da ist denn nun vor allen Dingen daran zu erinnern, daß der menschlichen Seele eine reiche Fülle teils willkürlich, teils unwillkürlich bildender und gestaltender Kräfte einwohnt. Schon im Gebiete der Kunst zeigt sich dies, indem ja deren Erzeugnisse nicht bloß aus freier 25 Überlegung, sondern zugleich auch aus einer unbewußten, blind wirkenden Macht entspringen und ohne den von innen heraus wirkenden Bildungstrieb ein wahrhaftes lebendiges Kunstwerk sich nicht ergeben könnte. Diese gestaltende Kraft macht sich im Traumleben geltend, es muß auch behauptet werden, daß sie schon der Formation des menschlichen Organismus zu Grunde liegt, daß also die ganze Eigentümlichkeit desselben von ihr aus 30 bestimmt wird und auch alle, seine Ernährung, sein Wachstum u. s. w. betreffenden Funktionen unter ihrer Leitung stehen. Beachtung fordert dabei endlich, daß sowohl Franz von Assisi als auch die erwähnten Stigmatisierten des 19. Jahrhunderts sämtlich an krankhaften Zuständen litten, aus denen eine Verstärkung des psychischen Einflusses auf den krankhaft erregten und geschwächten Körper verständlich ist. Daß sich auf diese Weise die Stigmatisationen erklären 35 lassen, das ahnete man schon lange auch katholischerseits. Jacobus de Voragine, der bereits im 13. Jahrhundert seine „goldene Legende" schrieb, ebenso Franz Petrarca, nicht minder Cornelius Agrippa u. a. bezeichneten als die Hauptursache der Wundmale des Franz von Assisi dessen glühende Phantasie.

So werden wir denn keineswegs leugnen dürfen, daß wirklich Stigmatisationen vor- 40 gekommen seien, doch glauben wir auch dargethan zu haben, daß man nicht genötigt sei, dieselben als Wunder anzusehen. Demzufolge werden wir ihnen auch nicht einen so hohen Wert beizumessen haben, wie die katholische Kirche thut. Daß „die Stigmatisationen den Glauben befestigen und zur Verherrlichung Jesu Christi dienen", wie Bonaventura sagt, daß „in ihnen ein Quell der Andacht liege", wie Papst Alexander IV erklärt, daß „Gott 45 dem Franziskus die Wundmale als einen Ehrenschmuck und zu dessen Verherrlichung verliehen habe", wie Gregor IX. behauptet, das alles können wir nicht einräumen. Andererseits ist einleuchtend, daß nur solche Personen der Stigmatisation teilhaftig werden können, die mit lebendiger Liebe dem Heilande sich zugekehrt haben. Darin liegt die psychische Voraussetzung für die körperliche Erscheinung. **J. Hamberger †.**

50 **Stilling** (Johann Heinrich Jung), gest. 1817. — Litteratur: St.s Schriften sind verzeichnet in Goedekes Grundriß I, 656 und mit größter Vollständigkeit und Akribie in Strieders hessischer Gelehrtengeschichte XVIII, 246—270. Seine „Sämtlichen Schriften" erschienen Stuttg. 1835—39, XIV, 8; „Sämtliche Werke" Stuttg. 1841—42. XII. 16, rep. 1843—44. XII. 16; seine „Lebensgeschichte" Neue Ausg. Stuttg. 1844. II. 8. Vgl. Taschen- 55 buch für die Gegenden des Niederrheins von Aschenbach 1806; Goethe, Dichtung und Wahrheit in der Hempelschen Ausg., Teil 20—23 mit Anm. von Loeper. Unter den später erschienenen Biographien St.s verdient die von Rudelbach in seinen „Christl. Biographien, Lebensbeschreibungen der Zeugen der christl. Kirche", Leipzig, Dörffling u. Franke (o. J.) I, 435—514 die rühmlichste Auszeichnung neben dem Artikel über J. St. in Wagners Staats- 60 und Gesellschaftslexikon, Bd X, Berlin 1862 (ohne Verfassernamen, aber unverkennbar von

A. F. C. Vilmar). Von andern Biograph. und Würdigungen St.s seien genannt: Lebensgesch. J. St.s mit einer einleitenden Vorrede vom Präl. Kapff 1857, in einer Bearbeitung für die Jugend von Sommerlad 1858. Vgl. Grenzboten vom J. 1858, Nr. 26. J. H. Jung, gen. Stilling, Vortrag von Frommel 1871, sodann Jung-Stilling von Eduard Manger in der AdB Bd XIV, Leipzig 1881, S. 697—705, eine Biograph. u. Würdigung St.s, die sich vor 5 vielen andern auszeichnet. Vgl. auch Jung in der Encyclopédie des gens du monde und Neßler, Etude théologique sur Jung Stilling, Straßb. 1860. Ueber St.s Stellung in der Nationalökonomie vgl. Roscher, Gesch. der Nationalök. S. 552 ff. Von Zeitschriften, welche Abhandl. über St. brachten, seien nur genannt die Bonner evang. Monatsschr. Jahrg. 1844, II, S. 233—62; Riedners ZhTh 1854, in welcher Heft 2, S. 270 Göbel die „Geschichte der wahren In- 10 spirationsgemeinde" behandelte; Protest. Monatsblätter, Jahrg. 1857: Aus Göbels Nachlaß J. St. als Volksschriftsteller, und im Januarheft 1860: J. St.s Jugendgeschichte, ebenfalls aus Göbels Nachlaß; Gaab, J. St. in den ThStK 1865. Endlich müssen wir noch die Schrift: „Aus den Papieren einer Tochter J. St.s, Barmen 1860 nennen; es ist dies St.s Tochter Amalie, Erzieherin der Prinzessin Wasa, der Fürstin Josephine von Hohenzollern-Sigmaringen 15 und der Herzogin von Hamilton, nachher Leiterin eines berühmten Mädchenpensionats in Mannheim (gest. 18. Januar 1860), auf welche des Vaters Geist und lebendiger Glaube übergegangen war. Sehr wertvoll sind die kürzlich herausgegebenen Briefe J. St.s an seine Freunde, Berlin, Wiegandt und Grieben 1905.

Stilling, eigentlich Johann Heinrich Jung und erst in den letzten 20 Jahren seines 20 Lebens Jung-Stilling genannt, da er unter diesem Namen, der auf seine Verbindung mit den pietistischen Gemeinschaften der Stillen im Lande hinweist, seine Lebensgeschichte geschrieben hatte und sich selbst so in seinen Briefen nannte, ist einer der Zeugen des lebendigen Gottes, welche Gewalt über die Geister üben; ein Erwecker des geistigen Lebens am Ende des 18. und im Beginn des 19. Jahrhunderts, der durch die Wahrheit 25 und Tiefe der christlichen Erfahrung und durch das lebendige Zeugnis von ihr jedem Indifferentismus in Person gegenübertrat und so eine Scheidung bewirkte, wie er denn selbst zutreffend bezeugt: „Ich bin keine von den Personen, an denen die Menschen gleichgiltig vorübergehen können, man muß mich entweder lieben oder hassen," — was bekanntlich die geistige Signatur der Zeugen des lebendigen Gottes ist. 30

Als Sohn eines armen Schneiders und Schulmeisters und Enkel eines Kohlenbrenners wurde St. geboren am 12. September 1740 in dem Dorfe Grund im damaligen Fürstentum Nassau-Siegen. Sein Großvater Eberhard waltete wie ein echter Patriarch in seinem Hause und Dorfe. Auch sein ältester Sohn, Oberbergmeister und Mitglied der fürstl. Berg- und Hüttenkommission in Dillenburg, war eine kräftige, 35 energische Persönlichkeit; der zweite Sohn Wilhelm, der Vater unseres J. St. dagegen ein verwachsener und schwächlicher Mann, der sich mit der Tochter eines vertriebenen Pfarrers, Dorothea Fischer in erster Ehe vermählte. Sie war eine zarte, gemütstiefe, gottinnige Frau, voll lebhafter Phantasie und von dieser seiner früh heimgegangenen Mutter ist ein unverkennbares Erbteil auf ihren Sohn übergegangen, so daß er hierdurch 40 „an der poetischen und sentimentalen Stimmung der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts unmittelbar beteiligt erscheint; aus dem väterlichen oder vielmehr großväterlichen Hause aber empfing er das doppelte Erbteil altbäuerlicher Ehrenhaftigkeit und ungeheuchelter Frömmigkeit; ein Teil seiner Erziehung in den Kinderjahren wurde jedoch bedingt durch den Einfluß, welchen die benachbarten witgensteinischen Separatisten auf seinen Vater 45 ausübten" (Vilmar).

Erst zwei Jahre alt verlor St. seine Mutter und so wuchs er unter der Zucht des sehr grämlichen mißvergnügten Vaters heran. Der empfindsame Knabe, der uns nach dem Bilde seiner Mutter als eine weiche, träumerische, von zarten Farben überhauchte Menschenseele geschildert wird, fühlte sich am wohlsten im Walde von Lützel, wo sein 50 Großvater Kohlen brannte. Die zerfallene Burg Ginsberg und die Reste der Kapelle des hl. Antonius beschäftigten die Phantasie des Knaben neben den Sagen von den vier Haimonskindern, der schönen Melusine u. a. Seine Unarten bekämpfte er durch Gebet, wie er sich denn überhaupt durch eifriges Beten und Lesen der hl. Schrift das Bewußtsein der Gegenwart Gottes schon als Knabe und dann sein ganzes Leben hindurch lebendig 55 erhielt.

In seinem zehnten Jahre wurde St. zur weiteren Erziehung dem Rektor der lateinischen Schule zu Hilchenbach anvertraut, wo er „lateinische Historien lesen, auch lateinisch schreiben und reden lernte", sowie Mathematik und Geschichte trieb. So wurde der Pfarrer Seelbach auf den sehr begabten Knaben aufmerksam, der nicht nur wissen- 60 schaftlich schon so weit gefördert, sondern auch in der hl. Schrift schon heimisch und mit ihr in seltener Weise vertraut war. Er bewunderte ihn und verlieh dem erst 15jährigen

zu Ostern 1755 das Amt eines Schulmeisters zu Litzel am Ederkopf (in St.s Leben „Zellberg" genannt). Hier wohnte ein alter Förster, einer jener Separatisten, der viel las und u. a. auch eine Übersetzung Homers besaß. Der junge Schulmeister entlieh sie und, wie er selbst sagt, „ist wohl die Ilias, seit sie existiert, niemals mit mehr Entzücken und Empfindung gelesen worden." Auch manche Schriften der mystischen Litteratur, vor allen die J. Böhmes wurden eifrig gelesen, soweit er außerhalb der Schule Zeit dazu fand, denn diese verwaltete er mit treuer Sorgfalt. Der Pfarrer aber wurde mißtrauisch wegen seines Verkehrs mit Separatisten und schließlich wurde ihm die Schulmeisterei gekündigt. St. kehrte ins Vaterhaus zurück als Gehilfe im Schneiderhandwerk. Als sich sein Vater aber wieder verheiratete, suchte und fand St. Arbeit bei einem Stahlfabrikanten in Plettenberg, doch auch hier, wo er die roheste Behandlung erfuhr, war seines Bleibens nicht lange; ebenso wenig in Dreisbach und in Klefeld, an welchen Orten er wieder kurze Zeit als Schullehrer amtierte, oder im elterlichen Hause, wo er dazwischen in der Schneiderei und in der Landwirtschaft arbeitete. Im April 1762 ging er in tiefster Wehmut als Schneidergeselle auf die Wanderschaft, von Hilchenbach nach Elberfeld und dann nach Solingen, wo er neben Arbeit auch geistliche Förderung in den durch Spener und Terstegen beeinflußten Gemeinschaften fand. Bald wurde der Schneidergeselle wieder Lehrer im Hause eines wohlhabenden Kaufmanns, wo er aber erst recht in Leiden und Trübsale geriet und sein Elend den höchsten Grad erreichte, bis er in dem Hause eines armen Schneiders Becker (in seinem Leben „Meister Isaak" genannt) zu Rade vor dem Walde („Waldstätt") äußerlich und innerlich geheilt wurde, indem er das lernte, was ihm gefehlt hatte: stille Zufriedenheit. Hier erhielt sein Lebensgang eine neue Richtung und zwar durch einen Kaufmann und Gutsbesitzer Flender, der in St.s Leben den Namen „Spanier" führt, in dessen Haus er kam. Dieser gab ihm ausreichende Muße und dazu die Mittel, weitere Studien zu treiben, zumal auf dem Gebiet der alten und neuen Sprachen, zu deren Erlernung er eine ungewöhnliche Gabe offenbarte. Auch die Werke von Wolf und Leibnitz, Logik und Metaphysik wurden studiert. Vor allem wichtig und bedeutungsvoll aber wurde es für St., daß ihn Flender auf das Studium der Medizin hinwies, worin er einen Fingerzeig Gottes um so mehr erkannte, als er mit dem kath. Pfarrer Molitor in Attendorn bekannt wurde, der die Augenheilkunde weithin mit wunderbarem Erfolg trieb und nun St. seine Heilmittel schenkte mit dem priesterlichen Segen: „Der Herr, der Heilige und Allgegenwärtige, bereite Sie durch seinen hl. Geist zum besten Menschen, zum besten Christen und zum besten Arzte."

Nachdem St. schon medizinische Vorstudien, sowie einige Augenkuren gemacht hatte, studierte er diese Wissenschaft vom Herbst 1770 bis zum Frühjahr 1772 in Straßburg. Während dieser Zeit verheiratete er sich mit Christine Heyder („Friedenberg") aus Ronsdorf („Rasenheim"), einem kränklichen, hysterischen Mädchen, wie er glaubte auf Eingebung Gottes, dessen wunderbare Hilfe er übrigens in mancherlei Weise, besonders in Geldverlegenheiten (waren doch seine Geldmittel schon auf der Reise nach Straßburg zur Neige) erfuhr, also daß er mit einem unabtreiblichen Gottvertrauen erfüllt wurde. In Straßburg wurde St. mit Goethe und Herder bekannt. Von Herder urteilt er: „Er hat nur einen Gedanken und dieser ist die ganze Welt", vielleicht das zutreffendste Urteil, das je über ihn gefällt ist. Goethe aber charakterisiert St. in „Dichtung und Wahrheit" im 9. Buche in vorzüglicher Weise.

Zum Dr. medic. promoviert ließ sich St. als Arzt in Elberfeld („Schönental") nieder, wo er seinen Hausstand begann und mit Männern wie Lavater, Hasenkamp, Collenbusch, H. F. Jakobi in Verbindung trat. Hier besuchte ihn auch Goethe (22. Juli 1774), der dann das junge Ehepaar später aus größter Not dadurch rettete, daß er das Honorar für das Manuskript von „Stillings Jugendjahre", welches er ohne Wissen des Verfassers an sich genommen und in Druck gegeben hatte, gerade zu der Stunde sandte, als St. sein brünstiges Gebet um Rettung vor seinen ungestümen Gläubigern vollendet hatte. Denn auch in Elberfeld war St. wieder in die größten Nöte und Kümmernisse geraten, welche wiederum fast sieben Jahre dauerten. „Das Wasser ging mir an die Seele." Aus dieser langen Trübsal rettete ihn im Oktober 1778 ein Ruf nach Kaiserslautern („Rittersburg") als Professor der Kameralschule. Hatte doch St. sich schon in Straßburg durch eine Schrift „Über die forstwirtschaftliche Benutzung der Gemeindewaldungen im Fürstentum Nassau-Siegen" bekannt gemacht. In Kaiserslautern verfaßte St. den „Versuch einer Grundlehre sämtlicher Kameralwissenschaften", sowie später „Staatswirtschaftliche Ideen".

Hier starb ihm seine Frau; seine zwei Kinder entbehrten die nötige mütterliche Pflege

und so verheiratete er sich durch Vermittelung von Frau Sophie von Laroche 1782 zum zweitenmal, und zwar mit Selma von St. George („St. Florentin"), die zwar an seinem innern Leben wenig teil nahm, aber um die Ordnung des häuslichen sich die größten Verdienste erwarb.

Als die Kameralschule im Herbst 1784 nach Heidelberg verlegt und hier mit der Universität verbunden wurde, siedelte St., dem nun der Titel eines Hofrats verliehen wurde, nach Heidelberg über, folgte aber schon Ostern 1787 einem Rufe nach Marburg als Professor der Kameralwissenschaften. Hier begann für St. eine im ganzen glückliche Zeit. Sein Haus, in welches er auch seinen altersschwachen Vater aufnahm, wurde infolge seines ausgebreiteten Rufs viel besucht. Studenten aus angesehenen Familien, wie z. B. der spätere Oberpräsident v. Vincke, wurden in ihm aufgenommen. Da starb ihm 1789 die treue umsichtige Hausfrau. Die Sorge um seine fünf Kinder und um das ganze Hauswesen hatte schon die sterbende Selma bewogen, ihm eine Wiederverheiratung nach ihrem Tode dringend zu empfehlen und zwar mit Elise Coing, und so entschloß sich St. angesichts seiner Kinder und der vielen Reisen, die ihn als weitgesuchten Staaroperateur so oft von Hause abwesend zu sein nötigten, im J. 1790 sich mit Elise Coing zu vermählen, in der er eine „Krone der Frauen, eine Seelenfreundin, eine Lebens- und Sterbensgefährtin" (sie starb nur wenige Tage vor ihm am 22. März 1817) finden sollte.

Obwohl St. in Marburg, wo er als Nationalökonom und Augenoperateur das größte Ansehen genoß, in seinem akademischen Berufe anfangs den rechten und einzigbefriedigenden gefunden zu haben glaubte, so sollte doch diese Befriedigung nicht von Dauer sein und immermehr wuchs in ihm die Überzeugung, daß solche nur im unmittelbaren Dienste seines Gottes und Heilandes für ihn zu finden sei, und so gab er im Herbst 1803 seine Professur in Marburg auf, um dem Rufe des Kurfürsten Karl Friedrich von Baden zu folgen, welcher ihm in fürstlicher Milde ein Gehalt aussetzte, um in völliger Freiheit ganz seinem inneren religiösen Berufe zu leben „und durch seinen weitausgedehnten Briefwechsel und seine Schriftstellerei Religion und praktisches Christentum an des Kurfürsten Stelle zu befördern." Schon waren ja zahlreiche Schriften St.s, welche die Zeitgenossen zur religiösen Vertiefung führten, erschienen, wie die Geschichte seiner Jugend, die Geschichte seiner Wanderschaft, die Geschichte des Herrn von Morgenthau, Theobald oder die Schwärmer, das Heimweh, einige Hefte vom Grauen Mann, der Schlüssel zum Heimweh, Scenen aus dem Geisterreiche, die Siegesgeschichte der christl. Religion, und hatten in den Kreisen, welche nach der französischen Revolution und der Gewaltherrschaft Napoleons aus der geistlichen Verödung heraus verlangten, willkommene Aufnahme gefunden, nun aber suchte St. in der Zeit von 1803—1817 vollends seine Mission für das Reich Gottes zu erfüllen und die Welt zum Evangelium zurückzuführen. Hatte doch selbst ein Kant ihm aus Königsberg schon 1784 geschrieben: „Auch darin thun Sie wohl, daß Sie ihre einzige Beruhigung im Evangelio suchen, denn es ist die unversiegbare Quelle aller Wahrheiten, die wenn die Vernunft ihr ganzes Feld ausgemessen hat, nirgends anders zu finden sind." Nun wurde St. in den letzten 15 Jahren vollends ein „Patriarch der Erweckung, um den sich die Besten seiner Zeit sammelten, wenn ihm auch die höhere Stufe des christlichen Lebens, die kirchliche fremd blieb." Um ihn sammelten sich Christen aus allen Bekenntnissen; zu dem Kreise seiner Freunde gehörten auch sehr hochgestellte Persönlichkeiten, wie z. B. der Kaiser Alexander von Rußland, der ihn einmal fragte, welche Religion er für die rechte halte, worauf St. antwortete: „unter allen Religionsparteien diejenigen, die Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten." Als ein Zeuge des lebendigen Gottes und Herold Christi hat St. jene letzten 15 Jahre, zunächst von 1803—6 in Heidelberg, von da an in Karlsruhe im Frieden Gottes gelebt, niemals stolz auf die vielen ihm zugefallenen Ehrenbezeugungen. Während manche berühmt gewordene Männer sich ihrer Vorfahren schämen, wollte St. so denken, leben und handeln, daß „jene verklärten Kohlenbrenner, Hirten, Löffelmacher, Bergleute und Krämer sich seiner nicht zu schämen brauchten" Immer aber blieb er getreu seinem Wahlspruch: „Der Herr wirds versehen," auch in den größten Nöten und finanziellen Verlegenheiten, die bei einem Hausstand von 15 Personen und seiner weitausgebreiteten Korrespondenz, die allein an Porto ein Opfer von mehr als 1000 fl. erforderte, nie ausblieben. Übte er doch auch seine Augenheilkunde an vielen Tausenden von Staarblinden nach dem Worte des Herrn: „Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst sollt ihr's auch geben." So ist der 77jährige Patriarch, der in der That zu denen gehört, von welchen der Apostel sagt: „Unser Wandel aber ist im Himmel," im Kreise seiner Kinder und

Enkel am 2. April 1817 in die Ruhe der Heiligen eingegangen, nachdem im März desselben Jahres seine Gemahlin Elise ihm vorausgeeilt war.

Ein einfaches Grabmal auf dem Friedhofe zu Karlsruhe bezeichnet die Stätte, wo die Gebeine des Mannes ruhen, dessen Bedeutung die ist, daß er ein „Patriarch der Erweckung“ war, der als ein unerschrockener lebendiger Zeuge Jesu Christi in jener Zeit des Abfalls, der Greuel der französischen Revolution und der Gewaltherrschaft Napoleons Tausenden gezeigt hat, wo die Rettung aus der sittlichen Verkommenheit zu finden sei, sie wieder zur religiösen Vertiefung führte und zwar mit einer Gewalt über die Geister, wie sie auch einem Lavater, mit dem man ihn verglichen hat, nicht verliehen war. Diese seine Bedeutung als eines hervorragenden Erweckers des christlichen Lebens in der trostlosen Zeit des Abfalls vom lebendigen Gott und seiner Offenbarung haben manche seiner Schriften, welche, wie vor hundert Jahren noch jetzt und allezeit dieselbe Wirkung üben, weil sie, aus unmittelbarer persönlicher Erfahrung geschrieben, den tiefen göttlichen Frieden, den sie atmen, auch allen friedesuchenden Lesern mitteilen. Dazu kommt noch, „daß die Sentimentalität jener Zeit — denn die Revolution berührt sich ja nach einem inneren Gesetze mit dem nur scheinbaren Gegensatz der Sentimentalität — fast nirgends in gleichem Grade dichterisch, vollends aber nirgends in gleichem Grade durch das Licht des christlichen Glaubens verklärt worden ist wie in den drei Schriften St.s, welche damals allein seinen Ruf und seine Bedeutung begründet haben, ihm noch jetzt seine Bedeutung erhalten und sie ihm erhalten werden, auch dann, wenn die letzten Traditionen von seiner persönlichen Erscheinung und Wirksamkeit längst werden erloschen sein“ (Vilmar).

Diese drei Schriften sind: Heinrich Stillings Jugend, von Goethe zum Druck befördert 1777, H. St.s Jünglingsjahre 1778 und H. St.s Wanderschaft 1778. Sie sind von allen seinen Schriften der getreuste, unmittelbarste Spiegel seiner Persönlichkeit, seiner Erfahrung und seines Glaubens von tief ergreifender und zugleich im besten Sinne des Wortes dichterischen Wahrheit, Perlen echter volkstümlicher Poesie, unter welchen wiederum H. St.s Jugend die kostbarste ist, die in allen Kreisen den höchsten Beifall fand und nicht nur von Goethe, sondern auch von einem Freiligrath als „die erste Dorfgeschichte“ mit Entzücken bewundert wurde: „Als Knabe schon von Berg- und Hüttenmännern Hab ich entzückt ein kleines Buch gelesen. Es führte mich zu frommen Kohlenbrennern Und ist ein herzigs kleines Buch gewesen, Ein rechter Spiegel alter Bauerntugend, Mit Namen hieß es: Heinrich Stillings Jugend. Das war die erste deutsche Dorfgeschichte! Die hat mit Lied, mit Märchen und mit Sage, Die hat in Einfalt und in edler Schlichte Das Gold im Volke treu geschürft zu Tage, Die ließ mich schau'n durch ihrer Meiler Schwelen Im festen Umriß starke mut'ge Seelen.“

Die Deutung auf die lenkende Hand Gottes, die über seine Schicksale waltete, machte die Erzählung seines eigenen Lebens auch nach Goedekes Urteil zum Volksbuch und zum Lieblingsbuch der Frauen und Stillen im Lande. Die stille Fassung der Jugend, Jünglingsjahre und Wanderschaft, deren Darstellung erst an den Schluß der sog. „Genieperiode“ fällt, kann als Abbild der Volksschichten gelten, die sich von dem genialen Ungestüm frei hielten. Für die Stillen im Lande schrieb St. später auch seine Romane, deren demütige Selbstschätzung in eine passionierte Frömmigkeit der Darstellung überging und sich mehr und mehr auf Gebiete verirrte, die der befriedeten Einfalt der ersten Periode fern lagen. In St.s Jugend, Jünglingsjahren und Wanderschaft, sagt Vilmar in seiner LG, die niemals vergessen werden, während z. B. seine Romane Florentin von Fahlendorn und Theodore von den Linden längst vergessen sind, waltet eine Einfachheit der Darstellung, eine Wahrheit und Tiefe der Empfindung und, was mehr ist, eine Wahrheit und Tiefe der christlichen Erfahrung, wie kaum in einem anderen Werke unserer Litteratur. Der poetisch vollendetste Teil dieser seiner Lebensgeschichte ist der erste, bei welchem ihm sein Freund Goethe die Hand geführt hatte, und die Schilderung des alten Eberhard in diesem Buche wird für alle Zukunft eines der großartigsten Muster der Charakterschilderung bleiben. Aber auch die beiden andern nächstfolgenden Teile sind, zumal als Reinigungsgeschichte des inneren Lebens, von unschätzbarem Werte. Alle drei Teile sind ein Brunnen der lebendigsten volksmäßigsten Poesie, unerschöpflich und immer von neuem erquickend, so oft man auch zu denselben zurückkehrt. — Bekanntlich erscheinen hier die Namen der betreffenden Personen pseudonym, doch hat St. in der Vorrede zu seinem Lehrbuch der Staatspolizeiwissenschaft 1788 eine Autobiographie dargeboten, in welcher die Pseudonymität aufgegeben ist.

Als Patriarch der Erweckung, der nicht nur wegen seiner glücklichen Operationen

des grauen Staars, sondern vor allem um seines Glaubenslebens willen von vielen Tausenden aus allen Ständen brieflich angegangen und persönlich besucht wurde, erscheint St. auch in seinem vierbändigen Werke „Das Heimweh", in den zweibändigen „Scenen aus dem Geisterreiche", in der „Siegesgeschichte der christl. Religion" (ausmalende Erweiterungen von Bengels Erklärung der Offenbarung St. Johannis) und in der „Theorie der Geisterkunde". Es sind Schriften theosophischer Art, ohne wirklich theosophisch zu sein. Ein Theosoph wie etwa J. Böhme oder Oetinger war St. nicht. Will doch die Theosophie nach Anleitung der Offenbarung aus dem Bestande und den Elementen des Weltdaseins das Verhältnis Gottes zu sich selbst und zu der Welt im einzelnen ergründen, oder die Beziehungen ermitteln, in welchen die Kreatur als Abbild göttlicher Wesenheiten, Eigenschaften und Thätigkeiten zu Gott steht, und dazu fehlte St. die über seine unmittelbare Erfahrung hinausgehende Intuition und sodann auch die Geistesschärfe, welche zur Ergründung des Verhältnisses der göttlichen Erlösungsthätigkeit zu den Erscheinungen und Gesetzen der sog. materiellen Natur erforderlich ist." Es sind jene Schriften höchstens mystischer Art und haben als solche in ihrer Zeit allerdings, wie zumal das „Heimweh" und die „Siegesgeschichte" großes Aufsehen erregt und die große Berühmtheit St.s mitbegründet, doch war die Erweckung, welche diese Schriften wirkten, mehr nur eine Gefühlserregung, nicht jene solide auf der festen Bahn des Heilsweges, auf welche die Erleuchtung und Bekehrung folgen, wie sie denn auch bald vergessen wurden und zur Zeit kaum noch gelesen werden. Dagegen tritt St. in seiner starken Seite mit der Anziehungskraft der unwiderstehlichen Gewalt des erfahrungsmäßigen Glaubens wieder hervor in seiner Zeitschrift „Der graue Mann" (1795—1816) und in der andern „Der christliche Menschenfreund" (1803—15), in den „Biblischen Erzählungen" (1808—16) und in seinem „Taschenbuch für Freunde des Christentums" (1805—16), sodann in „Heinrich Stillings häusliches Leben" (1789), einer Fortsetzung seiner obengenannten Lebensgeschichte, und in dem 1804 erschienenen Werk „Heinrich Stillings Lehrjahre", doch reichen alle diese Schriften in ihrer Bedeutung als erweckende nicht an jene Erstlingswerke voll Wahrheit, Tiefe und Frische. Die fragmentarische Schrift „H. Stillings Alter" erschien erst nach seinem Tode. Von seinen Versuchen in der belletrist. Schriftstellerei, seinen Romanen hat eine dauernde Bedeutung nur der zweibändige „Theobald oder die Schwärmer" (1784—85) und auch dieser Roman nur darum, weil er manche Beiträge zur Geschichte der Separatisten enthält. Die Gedichte St.s sind nach seinem Tode gesammelt und herausgegeben von seinem Enkel D. Wilh. Elias Schwarz, ev. Pfarrer zu Weinheim an der Bergstraße, Frankf. 1821. 8.

St.s Schwäche bestand, wie er selbst einmal sagt, in der „Etourderie"; da wo er keine Erfahrung hatte, trat sie unverkennbar hervor; sein eigentlicher Beruf war, „recht viel Schlafende zu wecken und die Wachenden als eine geweihte Familie auf den großen Tag des Herrn zu sammeln und zu einigen", und außer seinem ärztlichen Beruf, von welchem er nur die Operation des grauen Staars beibehielt, durch die er in ganz Deutschland und darüber hinaus berühmt wurde, besteht derselbe, wie Vilmar zutreffend sagt, allein in der Wirksamkeit für das Reich Gottes d. h. in der Geltendmachung seiner Erfahrungen, seines Glaubens und seiner Gewalt über die Geister, nicht aber in irgend einem Lehrberufe oder in einer sonstigen an bestimmte Geschäfte gebundenen Thätigkeit, wie er selbst es (in Marburg, wo er zuletzt nur noch drei Zuhörer hatte) erkannte; auch seine Wirksamkeit als Kameralist war gering, weil es ihm an wissenschaftlicher Befähigung und umfassenden Studien fehlte, so daß er nur als Empiriker galt. Um so unbestrittener aber steht er da als eine der wenigen unerschütterlichen Säulen des christlichen Glaubens in Deutschland.

Dr. **A. Freybe.**

Stillingfleet, Edward, gest. 1699, Bischof von Worcester. — R. Bentley, Works of St., 6 voll. (mit dem Life), 1710; Burnet, History of his own Time, 1753; Bentleys Correspondence; J. E. B. Mayors Biographie St.s in der Ausgabe von Bakers History of St. John's College, Cambridge Bd II, 698—703; Dict. of Nat. Biogr. vol. LIV, S. 375 ff.

St.s Leben, obschon es in eine von politischen und kirchlichen Leidenschaften bis in ihre Tiefen erschütterte Zeit fällt, entbehrt der dramatischen Höhenlage; seine Kurve beschreibt die herkömmlichen Aufstiegslinien und biegt, als der Gipfel in Sicht kommt, jäh um. —

Der alten in Yorkshire begüterten Familie der Stillingfleet of Stillingfleet entsprossen (geb. am 17 April 1635 in Cranborne, Dorset), bezog St. Michaelis 1648 die Universität Cambridge (St. John's College), erwarb sich dort die üblichen aka-

demischen Grade, trat 1677 an die Universität Oxford über und überkam, nachdem er um 1657 ordiniert worden, in den folgenden 20 Jahren eine Reihe von Pfarrstellen (Sutton, St. Andrews-Holborn, eine Pfründe an St. Pauls und ein Kanonikat der Canterbury Kathedrale).

5 In Cambridge schloß er sich der dort blühenden, durch die hervorragenden Theologen Chillingworth, Jer. Taylor, John Smith und Cudworth in Ansehn gebrachten Schule, die in der platonischen Philosophie die Richtungslinien ihres Denkens gefunden, an, und schon 1659 zog er durch sein Irenicum, eine Untersuchung „Über das göttliche Recht bestimmter Formen des Kirchenregiments", die Aufmerksamkeit der kirchlichen Kreise, in 10 Zustimmung, mehr noch in Widerspruch, auf sich. Seine Absicht ging auf ein Kompromiß zwischen Kirche und Dissent, durch die auf ältere freikirchliche Gedankengänge zurückgreifende These, daß die kirchliche Verfassungsform ebenso wie die apostolische Succession menschlich-geschichtliche Bildungen seien, denen die Autorität des NTs und der Apostel nicht zur Seite ständen. Verfassung und Disziplin der Kirche zu normieren, sei Recht der jeweiligen 15 Landesregierung, der Episkopalismus also ohne Anspruch auf das ius divinum; ein Satz, der ihn von der herrschenden bischöflichen Partei abdrängte, während die Tendenz des Buchs im einzelnen gegen den Nonkonformismus als eine an sich unhaltbare Kirchenform ging. Mit diesen beiden Fronten geriet indes der junge, damals 24jährige Brausekopf in jener Epoche kirchlicher Rücksichtslosigkeiten, die eine Menge feiner Bindungen mit 20 harter Hand zu lösen versuchte, in Schwankungen, die in ihrem Verlauf ihn zur Zurücknahme seiner „voreiligen" Ansätze veranlaßten.

In der 2. Auflage des Buches (v. J. 1662) goß er Wasser in den jungen latitudinarischen Wein durch abmildernde Erklärungen seiner Thesen, u. a. durch den Nachweis, daß die Kirche als eine vom Staate verschiedene Gemeinschaft mit Sonderrechten und 25 -vorrechten zu fassen sei, daß diese Rechte unveräußerlich seien und auf den Staat nicht übertragen werden könnten. — Aber der Form seiner Untersuchungen wandten die Zeitgenossen um so größere Aufmerksamkeit zu; die scharfsinnige Beweisführung, die stimmungsfrische Sprache und umfassende Gelehrsamkeit, die das Buch mit kräftiger Resonanz weit in die kirchlich-akademischen Kreise wirken machte, gaben seinem Namen Glanz und reihten ihn 30 unter die führenden Geister der Zeit. „Das Irenicum", sagt Burnet, „schlug alle in seinen Bann, Freunde und Feinde; und so sieghaft erschien die Gedankenführung, daß niemand darauf zu antworten wagte"; auch die Cambridger Platoniker schwiegen, mehr aus Unlust an den kirchlichen Streitfragen als aus der unbequemen Nötigung, dem latitudinarischen Gesinnungsgenossen den Rücken zu decken.

35 Die volle staatskirchliche Rehabilitation erlangte St. indes in demselben Jahre mit seinen Origines Sacrae, einer geschichtlich-apologetischen Untersuchung über die Schriftautorität, die als eine der hervorragendsten Leistungen der Apologetik gilt und in den nächsten Jahrzehnten der englischen Theologie neue Wege gewiesen, z. T. ihr Gepräge gegeben hat. — In diesem frischgeschriebenen, eine nicht gewöhnliche Belesen-40 heit und Vertrautheit mit der altheidnischen und klassischen Gedankenwelt verratenden Werke, das „als das Meisterstück eines doppelt so alten Forschers angesehen zu werden verdiente" (Bentley), unterzieht St. die Chronologie und Historik der heidnischen Schriftsteller einer scharfen Kritik, spricht ihnen (durch den Nachweis ihrer Dunkelheit und Unbestimmtheit) Zuverlässigkeit und normative Autorität ab und legt mit den von 45 Scaliger, Voß, Petavius, Usher und Kircher gewonnenen historischen und philologischen Sätzen die Rückständigkeit jener hinter der biblischen Klarheit und Bestimmtheit dar (I. Buch). Die mündliche Überlieferung, heißt es weiter (II. Buch), gefährde mit ihren Zufälligkeiten die biblische Zuverlässigkeit; ihr habe Gott das, was der Menschheit bester Besitz werden sollte, nicht überlassen, sondern habe für schriftliche Fixierung gesorgt. Der 50 Pentateuch sei von Anfang bis Ende das Werk des durch vielseitiges Wissen, Zuverlässigkeit und Gedankeneinheit ausgezeichneten Moses; Fälschungen unter seinem Namen seien abzuweisen; durch Bildung, persönliche Erfahrung, Augenzeugenschaft habe Moses den Anspruch auf Glaubwürdigkeit; diese werde bestärkt durch die Wunder, die seine Sendung bestätigten. Ebenso sei die Glaubwürdigkeit der Propheten wie ihre göttliche Inspiration 55 unanfechtbar; Beweis dafür sei die Erfüllung ihrer Voraussagen. Endlich (III. Buch) wird der Nachweis, „daß die christliche Religion in Ansehung der Vernünftigkeit wahr, in Ansehung der Offenbarung göttlich" sei, geführt, der Atheismus als Unvernunft abgewiesen und der Beweis für das Dasein Gottes (durch seine aus der in die Menschenseele unaustilgbar gelegten Gottesahnung gefolgerten Notwendigkeit) geführt. Der Ursprung der 60 Welt ruhe in Gott; es gebe kein ewiges Weltganze (gegen Origenes), keine vorweltliche

Materie (gegen Epikur und die griechischen Atomisten), keine an die Bewegungsgesetze gebundene Weltmechanik (gegen Cartesius); der Ursprung der Sünde sei in der Notwendigkeit der Willensfreiheit begründet (gegen philosophische und manichäische Anschauungen); das Böse allgemein, weil die Menschheit von einem Paare stamme (gegen den griechischen Autochthonismus); eine Sündflut (die in Übereinstimmung mit den neueren Ansätzen als partiell gefaßt wird) sei die Strafe für den Abfall. Die religiös-sittliche Entwickelung der Urvölker verlaufe in einer absteigenden Linie; die heidnische Mythologie, deren Hauptgestalten in religiöser Umformung aus der biblischen Urgeschichte entlehnt seien, stelle eine Korruption der biblischen Urtradition dar, und ihre Entstellungen hätten ihre Korrektur an der Bibel, der „nach Inhalt und Form unverfälschten göttlichen Offenbarung", zu suchen. —

Dieses Buch, dessen Ansätze natürlich nicht mit den neuen Maßen zu meistern sind, stand im Banne der befangenen Tagesmeinung. Aber man hat den Eindruck voller Ausschöpfung des Themas aus dem Wissen der Zeit. Den Dienst, zu dem es ausgesandt war, hat es ausgerichtet, und das war in jenen Tagen vergifteten Parteigezänks nicht wenig. Das Werk stellte St. sofort in die vorderste Reihe der damals „gegen die deistische Philosophie der Zeit gerüsteten" Kirchenmänner; eine Rüstkammer evangelischer Frömmigkeit gegen die Schmähungen der Jesuiten, die Abgunst der römischen Theologen und die übermütigen Vorstöße der Tagesphilosophie, reich an Waffen, die durch mehrere Menschenalter hindurch dem kirchlich-gläubigen Geiste im Staatskirchentum die Wege frei gemacht und seiner Erstarkung in ausgezeichneter Weise gedient haben. In seinen letzten Lebensjahren (1697) kehrte St. zu dem gleichen Problem noch einmal zurück, aber die Untersuchung, die diesmal ex professo die Überwindung „der modernen deistischen und atheistischen Einwürfe" anstrebte, blieb ein Fragment, das der gelehrte Rich. Bentley, St.s Kaplan und Biograph, 1701 im Anhang des Origines sacrae abgedruckt hat. —

Diese gelehrten von St. in frühen Jahren unternommenen Untersuchungen gaben seinen Namen bei Gesinnungsgenossen und Feinden um so mehr eine Folie, als in den ihm ferner stehenden Kreisen niemand bei dem jungen Manne die umfassende Gelehrsamkeit und geistvolle Großzügigkeit eines Alten vermutete. Bischof Robert Sanderson von Lincoln fragte gelegentlich einer Kirchenvisitation, als St. ihm vorgestellt wurde, ob er etwa „ein Verwandter des ‚großen St.' sei, der die Origines geschrieben", und der gelehrte Bischof von London, Humphrey Henchman, voller Bewunderung für die Leistung, gab ihm den Auftrag, die von der immer rücksichtsloser vordrängenden Jesuitenpartei gegen Erzbischof Lauds kirchenregimentliche Stellung gerichtete Flugschrift (1662 von dem Jesuiten Fisher veröffentlicht) zu widerlegen und die Laudsche Theorie zu verteidigen. St. entsprach dem Wunsche und druckte 1664 seine Arbeit u. d. T.: A Rational Account of the Grounds of the Protestant Religion, being a Vindication of the Lord Archbishop's Relation of a Conference between him and Fisher (Neudruck Oxford 1844), in der er die rabulistischen Angriffe gegen die staatskirchliche Front mit dem kräftigen Nackenschlag des überlegenen Gegners in ihre Grenzen zurückwies. Er zog damit neuen Glanz auf seinen Namen; von einflußreicher Seite wurde er aus seiner ländlichen Pfarrstelle in die Hauptstadt, wo der Kampf der Geister schwül und gereizt tobte, durch die Berufung in das Pfarramt der Rolls Chapel und der juristischen Korporation am Temple berufen und galt bald mit seiner breiten, stattlichen Beredsamkeit und schlagenden Kunst der Antwort als einer der beliebtesten Prediger Londons. Selbst vor Karl II. wagte er in einer kühnen Predigt (über den Text Spr. 14, 9: die Narren treiben ein Gespött mit der Sünde) eine freie, unhöfische Sprache, mit dem Erfolg, daß der König die Drucklegung anordnete und St. zum Königl. Kaplan ernannte. Von seinem weiteren pfarramtlichen Aufstieg war oben die Rede. Nachdem er 1668 zum Dr. theol. promoviert war, erhielt er das Archidiakonat von London (4. Mai 1677) und wurde im folgenden Jahre Kanonikus an der Paulskirche (16. Jan. 1678).

Diese Stellungen zogen ihn in den kirchlich-politischen Kämpfen der folgenden Jahre immer tiefer in das Getriebe des Parteilebens. Die königliche Gunst, in der er sich sonnte, verleitete ihn indes nicht zu Einseitigkeiten. Mit den Nonkonformisten, deren Sache er in seinen schriftstellerischen Anfängen gegen den Episkopalismus vertreten, blieb er in Beziehungen, pflegte die Freundschaft mit dem bekannten Matth. Hale, nahm sich in persönlichen Opfern der vertriebenen Dissenterprediger (Beherbergung) an und unterhandelte im Auftrage Karls mit William Penn in Angelegenheiten der Quäker (Cal. State Pap., Dom. 1668—69 S. 116). Dagegen stellte er seine gefürchtete Feder in den Kämpfen

wider die Sozinianer, gegen die er das Versöhnungsleiden Christi, die Satisfaktionstheorie und Trinität verteidigte (1669), und wider den Fanatismus und kultischen Götzendienst Roms der nationalen Kirche, in deren Dienst er stand, zur Verfügung, in dem Maße, daß er zuletzt auch mit den Sekten über „die Unvernunft der Trennung“ die Schwerter kreuzte.

Zu diesen kirchenpolitischen Erörterungen kamen seit dem Beginn der 80er Jahre, ohne Zweifel infolge seiner Berufung zum Prolokutor der Konvokation von Canterbury, kirchenrechtliche, unter denen die damals vielerörterte Frage nach dem Stimmrechte der Bischofsbank bei der Aburteilung peinlicher Verbrechen im Parlament (aus Anlaß des Danbyschen Prozesses), eine bemerkenswerte Stelle einnimmt. In seinem Gutachten: The grand question concerning the Bishop's right to vote in Parliament in cases capital schlug er den historischen Weg, durch Berufung auf aus den Parlamentsakten festgestellte Vorgänge, mit Glück ein, daß, wie Burnet mitteilt, „der umstrittenen Frage nach dem Urteil aller Unparteiischen ein Ende gemacht wurde“ (History of his own Times 1753, II, 93).

Auch die antiquarischen Studien, die er in den 80er Jahren veröffentlichte, verdienen erwähnt zu werden. Seine Origines Britannicae, erschienen 1685, eine scharfsinnige Untersuchung der Quellen der englischen Kirchengeschichte, sind, obgleich sie vielfach auf Ushers epochemachendes Buch (Brit. eccl. antiquitates) zurückgehen, ein glänzender Beweis seiner gründlichen Forschung auf dem Gebiete der kirchlichen Altertümer Englands, einer Forschung, der er durch eine lange Reihe von Jahren oblag und große Opfer durch die Bereicherung seiner Bibliothek mit zahlreichen seltenen und kostbaren Erstdrucken und Handschriften brachte. —

Die Stürme der Revolution vom Jahre 1689 rissen ihn, nachdem er von Burnet dem Oranier Wilhelm „als der auf allen Gebieten gelehrteste Mann“ (Sidney, Diary) empfohlen worden war, aus der Zurückgezogenheit heraus, zu der er infolge der Ungnade Jakobs II. gezwungen war; er hatte, vor die Kirchliche Kommission des Königs vorgefordert, diesem gegenüber den Freimut gehabt, die Ungesetzlichkeit der königlichen Maßnahme in einer Druckschrift (Ecclesiastical Cases, 1689), nachzuweisen und gegen die Aufhebung der Testakte zu protestieren (20. April 1689 Stillingfleet Mss.). Aber von der neuen Regierung wurde seine Erhebung auf das Bistum Worcester schon am 12. Oktober 1689 bestätigt, die Temporaliensperre (am 21. Oktober; Le Neve, Fasti III, 68; Cal. St. Pap. Dom. 1689, S. 29f.) aufgehoben und der neue Bischof in den Ausschuß für die Revision des Allg. Gebetbuchs und zur Erörterung der Frage, ob die staatskirchlichen Grenzen auf dem Lehr- und Verfassungsgebiete bei der geänderten Staatslage nicht einer Erweiterung bedürften, berufen; und als sein Freund Tillotson, der Primas von Canterbury, 1694 gestorben, betrieb die Königin mit Eifer seine Berufung in das höchste englische Kirchenamt. Aber seine Altersschwäche und sein am 27. März 1699 eintretender Tod verhinderte diesen, übrigens nicht beabsichtigten Schritt zur Höhe. Die letzten Lebensjahre hatten ihm neben den körperlichen Leiden, die seine Geistesfrische beeinträchtigten, Enttäuschungen mancherlei Art gebracht. In dem Waffengange, den er mit seinem Angriff auf einige Sätze Lockes in dessen Essay on Hum. Understanding herausforderte (in 3 Streitschriften 1696—7), unterlag er; dem starken Können und den haarscharfen Gedankengängen des Altmeisters war er nicht mehr gewachsen. —

Im Dom von Worcester wurde er begraben; R. Bentley setzte auf das von St.s Sohn errichtete Grab die Inschrift. Seine kostbare Bibliothek ging durch Kauf in die Hände des Earl of Oxford und des Erzbischofs von Armagh (über 2000 Foliobände) über. —

Der Glanz des Namens, der auf seinem Leben ruhte, hat ihn nicht überdauert. Fruchtbar war seine Arbeit fast nur den Zeitgenossen. Pfadfinder und Bildner seines Volkes ist er nicht geworden, und die Nachwelt hat ihm weder wissenschaftliche noch kirchliche Kränze geflochten; auch die Herausgabe seiner „Werke“, die Bentley im Jahre 1700 veranstaltete (mit einem Life St.s) hat an diesem Urteil nichts zu ändern vermocht; aber das Verdienst, seiner Kirche in einer von schweren Gefahren bedrohten Zeit wertvolle Dienste geleistet zu haben, kann nur Mißgunst oder Verkennung dem frommen und begabten Manne absprechen. —

St.s Schriften. Außer den im Texte genannten vermerke ich noch die folgenden: A Letter to a Deist... on the Truth and Authority of the Scriptures 1667; Two Discourses concerning Christ's Satisfaction, 1697 und 1700; A Discourse in Vindication of the Trinity, 1697; zwei Answers to Mr. Locke's letter, 1697 und 1698 (sämtlich gegen deistische Angriffe); The Mischief und The Unreasonableness

of Separation 1681; Of Ecclesiastical Jurisdiction (gegen den Dissent); Concerning the Idolatry in the Church of Rome, 1671; A Discourse in vindication of the Protestant Grounds of Faith, 1673; The Council of Trent examined and disproved, 1688 (gegen Rom); Miscellaneous Discourses on several Occasions, 1735 von seinem Sohne gedruckt. **Rudolf Buddensieg.** 5

Stock, Sim. s. d. A. Karmeliter Bd X S. 85, 18 ff.

Stockfleth, Nils Joachim Christian Vibe, Pastor und Reformator für die Bewohner Finnmarkens, gest. 1866. — Litteratur: W. A. Wexels, Udsigt over Pastor N. J. C. V. Stockfleths Virksomhed i og for Finmarken (Tids-Skrift for Kirke-Krönike ꝛc., III, 4), Christiania 1839; Henr. Steffens, Ueber die Lappen und Past. Stockfleths Wirksamkeit unter denen, Berlin 1842; Joh. Forchhammer, Nils Vibe Stockfleth, Kopenh. 1867; Chr. H. Kalkar, Nils Joach. Chr. Stockfleth (Ferd. Piper, Evang. Kalender 1867); Salmonsens Konversations Leksikon for Norden. Halvorsens Norsk Forfatterleksikon. Die Hauptquelle bleibt Stockfleths „Dagbog over mine Missionsreiser i Finmarken", Christiania 1860. 10

St. ist geboren den 11. Januar in Christiania, wo sein Vater Zuchthausprediger war 15 (Vibe der Familienname der Mutter). Im Jahre 1793 nach Christianssand als Stiftspropst versetzt, starb dieser schon im nächsten Jahre und hinterließ seine Witwe und drei Knaben in der äußersten Armut. Nils war der älteste der Söhne. Während seiner Schulzeit durch Kirchendienste das tägliche Brot verdienend, wurde er dennoch schon 1803 zur Entlassung reif befunden. Die Mutter zog mit den Söhnen nach Kopenhagen, wo die 20 zwei ältesten die Rechtswissenschaft studieren sollten, während der Seele des Nils das theologische Studium beständig als unerreichbares Ziel der Sehnsucht vorschwebte. Ungeachtet einiger ihnen gewährter Beihilfe, auch einiges Erwerbes durch Unterricht, ward der Aufenthalt in der Residenz zu einer harten Schule der Selbstverleugnung. Im Jahre 1805 starb die aufs zärtlichste geliebte treffliche Mutter. Die monatelangen Nachtwachen 25 an ihrem Bette, der Gram über ihren Verlust, dazu angestrengte Arbeit, warfen auch die zwei ältesten studierenden Brüder (während der jüngste von einer Anverwandten aufgenommen wurde) aufs Krankenlager, welches man ihnen in einem Hospitale gewährte. Von hier entlassen, befanden sie sich in der hilflosesten Lage. Brot und Milch war ihr Mittagsessen; dazu mußten sie sich mit Einem Anzuge begnügen, so daß der eine von 30 ihnen zu Hause blieb, wenn der andere ausging. Um seine angegriffene Gesundheit zu stärken, reiste Nils als Begleiter eines befreundeten Geistlichen 1806 nach Norwegen und brachte das Jahr 1807 mit seinem (als Jurist absolvierenden) Bruder in Drammen zu. Er kehrte nach Kopenhagen zurück, jedoch mit entschiedener Abneigung gegen die ihm aufgenötigte Laufbahn. — Europa stand damals unter den Waffen; und da auch in Holstein 35 sich ein Kriegsheer sammelte und man gebildete junge Leute zu Offiziersstellen suchte, meldete sich Stockfleth. Sein Gesuch schien keine Berücksichtigung gefunden zu haben. So trat er denn in die Lehre bei einem Tischler, wo er indessen bald aufgesucht und mit einem Leutnantspatent ausgestattet wurde. In seinem „Tagebuche" hat er den Feldzug, an dem er teilnahm, beschrieben. Sein Mut und exemplarisches Verhalten erwarben ihm 40 Achtung und Liebe. Nach dem Kieler Friedensschlusse wurde er als Kapitän mit dem Danebrogorden verabschiedet (1814). Er ging in sein (inzwischen vom Königreich Dänemark getrenntes) Vaterland zurück, wo er in die norwegische Armee eintrat. Im Jahre 1818 wurde ihm eine Station in dem Bezirk Waldres zugewiesen. Da fügte es sich, daß dort ein ehrwürdiger Landprediger, Christie in Slidre, einen Hauslehrer suchte. St. über- 45 nahm die Stelle. Unter dem Einflusse dieses Pfarrhauses, wo er seine Schulkenntnisse auffrischte, erwachte die frühere Lust zur Theologie. Er begab sich im Herbst 1823 nach Christiania, um hier an der im Jahre 1811 errichteten Universität sein Studium zu beginnen und rasch zu absolvieren. St., welcher 15 öffentliche Dienstjahre als Offizier hatte, und 38 Jahr alt war, konnte ein einträgliches Pastorat in der besten Gegend Nor- 50 wegens bekommen; aber er war damals wie später gar uneigennützig. Schon damals hieß es wiederholt in seinem Innern: „Im hohen Norden wirst du Pastor werden," doch so, daß zugleich sich immer gegen diese keineswegs lockende Aussicht ein Widerstreben regte. Seine Gedanken und Gespräche nahmen jedoch immer wieder diese Richtung. Als eines Tages bei einem einflußreichen Regierungsbeamten die Rede auf Finnmarken kam, 55 richtete dieser plötzlich an ihn die Frage: „Hätten Sie etwa Lust, dahin zu gehen?" St. erzählt selber: „Ein unbezwingliches, ein rasches und freudiges Ja! flog von meinen Lippen, ehe ich es zurückhalten konnte." Zwar stiegen mancherlei Bedenken auf, beson-

ders seiner schwachen Brust wegen; aber sie schwanden. Sein rechter Arm war infolge eines Unfalles ohne Kraft; aber eine Stimme sprach in seinem Innern: des Herrn Arm ist nicht verkürzt; der hat von seiner Stärke nichts verloren. „Ich ward ruhig," schreibt er; „ich kam mit Gott und mit mir selbst ins Reine" Schon im Dezember 1824 machte 5 er sein Examen, und am 20. April 1825 wurde er, der 38jährige Kapitän, vom Bischof Sörenssen, einem der Wohlthäter seiner Jugend, in der Oslo Kirche bei Christiania ordiniert, und zwar als erwählter Pastor für zwei, zu Vadsö gehörige, über das Nordkap hinaus gelegene Gemeinden. Kurz zuvor war er mit Sara Cornelia Koren Christie, Tochter des erwähnten Pastors, ehelich verbunden worden. Diese ausgezeichnete Jungfrau 10 hatte sich bereit erklärt, als seine treue Gehilfin, alles, was der Herr verhängen werde, mit ihm zu teilen. Alsbald traten sie miteinander zunächst die Landreise nach Kopenhagen an, wo sie die erste Schiffsgelegenheit nach Finnmarken benutzten. Am 16. Juni jenes Jahres begrüßten sie vom Schiffe aus ihr künftiges Heim, Vadsö, in Ostfinnmarken, am Warangerfjord unfern der russischen Grenze gelegen; und am Sonntage darauf setzte er 15 sich selbst in sein neues Amt ein.

Finnmarken, die nördlichste Provinz Norwegens, erstreckt sich von Südwest nach Nordost ungefähr 40 deutsche Meilen; und seine klippenreichen, von engen Fjorden tief eingeschnittenen, mit unzähligen Inseln und Scheren umkränzten Küsten werden von den Wogen des Eismeeres bespült. Je tiefer ins Land hinein, desto kälter wird es. Während 20 des langen, dunklen Winters bleibt die Sonne 7—8 Wochen unter dem Horizonte. Die Morgen- und Abendröten, vollends die Nordlichter, sind von unbeschreiblicher Schönheit und Pracht. Die Vegetation ist äußerst dürftig; jedoch finden sich in manchen Thälern verhältnismäßig reizende Gegenden.

Ganz Ostfinnmarken hatte damals nur zwei Kirchspiele: Vadsö und Lebesby. Da 25 nun letzteres damals ohne Pastor war, so hatte St.s Wirkungskreis eine ungeheure Ausdehnung. Eine besondere Schwierigkeit wurde seiner pastoralen Thätigkeit aber durch den Umstand bereitet, daß die über Finnmarken zerstreut wohnende spärliche Bevölkerung drei verschiedene Volksstämme umfaßt. Neben den Norwegern, welche im 14. Jahrhundert einzuwandern anfingen, und den Quänen, welche, aus Rußland herstammend, besonders 30 an den Fjords wohnen, kommen erst als ursprüngliche Bewohner des Landes die Finnen oder Lappen in Betracht, teils die sehr verkommenen See- und Flußfinnen (Sö-og Elvefinnen), meistens von Fischerei lebend, teils die mit ihren Renntierherden nomadisierenden Bergfinnen (Fjeldfinnen). Die Zahl sämtlicher Finnen in Norwegen wird auf ca. 21000 veranschlagt; und diese sind es, unter denen St. zumeist gearbeitet hat.

35 Noch im Anfange des 18. Jahrhunderts lebten die Finnen in der tiefsten Unwissenheit. Dem Namen nach Christen, hielten sie fest an ihrem Heidentum. Dazu wurden sie von den Norwegern teils durch Branntwein, teils durch schändliche, eigennützige Behandlung verdorben. Diesem traurigen Zustande wirkten damals zwei edle Männer entgegen, der glaubenseifrige Schullehrer Isaak Olsen (1703—1716) und besonders der „Apostel 40 der Finnen", Pastor Thomas v. Westen, welcher 1718—1723 mit Erfolg das Evangelium predigte. Obgleich seine treue Aussaat wegen mangelnder Pflege meistens verkümmerte, so stammen doch aus der nächstfolgenden Zeit die einzigen in finnischer Sprache herausgegebenen Bücher: ein Katechismus, ein Gebetbüchlein, einige Lieder in höchst mangelhafter Übersetzung; dennoch wurden die wenigen erhaltenen Exemplare wie Heilig- 45 tümer aufbewahrt. Verkehrterweise suchte man die Finnen in Schule und Kirche zu Norwegern zu machen, während die angestellten Pastoren so wenig das Finnische verstanden, wie die Finnen das Norwegische. Fortwährend wurde der Verkehr zwischen den einen und den anderen, sogar im Gottesdienste, durch Dolmetscher, welche selbst das gepredigte Wort oft nur halb oder gar nicht verstanden, vermittelt. St. erzählt aus der An- 50 fangszeit seiner eigenen Wirksamkeit, daß der neben dem Altar oder neben der Kanzel aufgestellte Dolmetscher mitunter laut gefragt habe: „Was wars, was der Herr Pastor sagte?"

Um seine über eine Ausdehnung von mehr als 36 Q.-Ml. zerstreuten Gemeindeglieder in sechs Kirchen mit Wort und Sakramenten zu bedienen, mußte St. fortwährend 55 reisen, bald in offenem Bote übers Meer oder die Flüsse (Elve), bald in Schlitten (Pulken), von Renntieren gezogen, unter unsäglichen Schwierigkeiten und Gefahren. Seine Reisen dehnten sich bis ins russische Reich aus, weil die Bergfinnen auch dorthin zogen. Er erkannte, daß die verschiedenen Arbeiten für Finnen und Norweger seine Kräfte überstiegen, und entschloß sich, ausschließlich den Lappen zu leben und mit ihnen ein Lappe zu werden, 60 sie auf ihren Zügen zu begleiten, in ihren Zelten und Gammen (Hütten) zu übernachten,

ihre Kost zu teilen. Nur auf diese, freilich höchst lästige Weise konnte er sich die schwierige Sprache so aneignen, daß er als einer der Ihrigen zu ihnen zu sprechen vermochte. Daher vertauschte er — abermals uneigennützig — das einträgliche Pastorat in Vadsö mit dem in Lebesby (1828), obgleich dieses ihm beinahe nur ein Viertel der bisherigen Einnahmen gewährte. Seine Frau stimmte ihm freudig zu. Fortan wollte er mehr als Missionar leben, denn als Pastor. Die Frage: woher das Geld zu den weiten Reisen? drängte er zurück. „Gott half uns," schreibt er; „Geld bekam ich, wenn ich es brauchte; früher bedurfte ich es nicht".

Lange hielt St. sich nicht bei derselben Familie auf. Nach einigen Tagen ging es fort zu dem mehrere Meilen weiter wohnenden Nachbar. In jedem Distrikte pflegte er ca. 8 Wochen zu verweilen. Die meisten nahmen ihn mit Freuden an. Jeder Tag begann und endete mit Gebet, worauf die Finnen sagten: „Dank für Gottes Wort." Sonntags fand Gottesdienst statt, zu welchem sich Nachbaren auf meilenweiten Wegen einfanden, um eine Predigt in ihrer eigenen Mundart (denn auch die besonderen Mundarten kamen in Betracht) zu hören. Manche verrieten freilich nicht nur die größte Unwissenheit, sondern auch Abgeneigtheit, so daß sie mit ihren Herden die Gegend mieden, in welcher der Missionar weilte. — Auf der ersten Winterreise war St. allein; später begleitete ihn beständig seine Gattin. In die Tracht der Bergfinnen gekleidet, lernten sie auch — mitten im unerträglichen Qualm des niedrigen Zeltes — in finnischer Sprache mit den anderen Gott danken „für das gute und warme Haus"; ja, einmal mußten sie, als des Schneefalls wegen nicht weiter zu kommen war, 4 Tage und 3 Nächte auf dem Gebirge zubringen, ohne unter Dach zu kommen.

Mit jedem Jahre drang St. tiefer in die Kenntnis des Finnischen ein und überzeugte sich, daß alle früheren, auch seine eigenen Arbeiten in dieser Sprache verfehlt und zum Drucke unreif seien. Mit großer Anstrengung hatte er Pontoppidans (s. d. A. Bd XV S. 551) Erklärung des Katechismus, das Neue Testament, das 1. Buch Mose übersetzt. Aber im Jahre 1830 übergab er seine ersten Handschriften dem Feuer, ebenso selbst eine zweite Übersetzung des Altarbuches und die eines „Andachtsbuches fürs Volk" Er erkannte es als notwendig, die Schriftsprache der Lappen auf ein neues Fundament zu gründen, wozu es eines erweiterten wissenschaftlichen Studiums bedurfte. Mit öffentlicher Unterstützung trat er denn 1831 eine Reise an über Christiania nach Kopenhagen, und über Stockholm nach Helsingfors, um die persönliche Belehrung der zwei berühmten Sprachforscher, Professor Rask und Dr. Sjögren zu genießen. Er durfte einen Lappen mit sich nehmen und noch zwei Lappen nachkommen lassen (welche zu den nötigsten Handwerken angeleitet wurden). In Christiania, wo er ein ganzes Jahr verweilte, verhandelte er über seine Pläne viel mit der theologischen Fakultät und der Bibelgesellschaft, und wußte nicht nur das Interesse für das Studium der finnischen Sprache anzuregen, sondern auch durchzusetzen, daß die Studenten, die nach Finnmarken gehen wollten, vor ihrer Bewerbung um ein Amt künftig die Sprache erlernen mußten. Im J. 1832 hielt St. in Kopenhagen fortgesetzte Zusammenkünfte mit Rask, welcher sich in der Vorrede zu seiner lappischen Grammatik über den Missionar höchst anerkennend ausspricht: „Hr. P St., welcher so viele Jahre unter dem Volke selbst gelebt hat, wird nun alles in seiner Bibelübersetzung, in seinem neuen Wörterbuche, zu benutzen wissen und damit eine neue Epoche in dem lappischen Schriftreiche begründen, Früchte, welche die gelehrte Welt überraschen werden."

Im Jahre 1833 kehrte St. nach Finnmarken zurück und blieb hier in gewohnter Thätigkeit bis ins dritte Jahr hinein. Von der Unzulänglichkeit des schwedisch-lappischen Alphabets überzeugt, entwarf er ein eigenes, der heimischen Lautordnung entsprechendes, und überzeugte sich durch den vorläufigen Druck eines Bogens, wie leicht der Lappe es sich aneignete. Rührend war ihre Freude, daß sie nunmehr, außer Predigten, auch Bücher in ihrer unverfälschten Muttersprache erhielten, so daß sie immer mehr Geschmack am Lesen bekamen.

Im September 1836 reiste er abermals nach Christiania um des Druckes seiner Schriften willen. Hier unterrichtete er auch zwei Studierende in der lappischen Sprache. Um sich nun mit der eigentlichen finnischen (oder quänischen) Sprache bekannt zu machen, reiste er 1837 über Stockholm — wo er vom Könige sehr ausgezeichnet wurde — nach Finnland, wo er mit namhaften Gelehrten, wie Professor Becker, Sjögren und Renwall, förderliche Sprachstudien trieb, welche seinen Bestrebungen auch für die quänischen Einwohner Finnmarkens zu gute kamen. Nach Christiania zurückgekehrt, ließ er nun 1. ein ABC-Buch mit einem kurzen Lesebuche, 2. Luthers kl. Katechismus, 3. eine Übersetzung des Matthäus und Markus, 4. eine biblische Geschichte (auch eine finnische Formenlehre),

alle in starken Auflagen, drucken. Der Storthing bewilligte die Geldmittel nicht bloß hierfür, sondern insbesondere auch für den weiteren Druck der vollständigen Bibelübersetzung.

Hierauf wandte St. sich wieder seiner Hauptaufgabe, der Predigt und Seelsorge unter 5 den Berglappen zu (immer zugleich bedacht auf die Unterweisung angehender Prediger für das Volk). In seinem höchst interessanten, 1860 in Christiania herausgegebenen „Tagebuch" hat er ausführlichen, bescheidenen, schmucklosen Bericht gegeben über seine vier großen Missionsreisen (von 1825—1831, von 1833—1836, von 1840—1845, von 1851 bis 1852). Dieses Werk birgt in sich einen Schatz christlicher Erfahrung — mit einem 10 Anhange, enthaltend einen Auszug aus den wichtigsten Schriften über finnische Geschichte und Sprache. Sehr anziehend ist es durch eine Menge von Beispielen der überaus geschickten Art, in welcher er mit den Finnen wie mit Kindern umzugehen und ihren störrischen, von allerlei Vorurteilen befangenen Geist zu leiten und zu beugen wußte, z. B. wenn einige darum die Bücher nicht haben wollten, weil sie mit lateinischen Buchstaben 15 gedruckt waren, andere die kirchliche Nachmittagsandacht als eine Neuerung nicht wollten u. dgl. m.

Die evangelische Predigt fand im ganzen einen guten Boden, und ihre Früchte traten reichlich zu Tage, sowie denn auch St.s Verhältnis zu den Lappen dem eines Vaters zu seinen Kindern glich. Es regte sich zu seiner Freude ein höheres Leben. Aber in einer 20 gewissen Gegend, welche an Schweden angrenzte, geriet dasselbe auf verderbliche Abwege. In einem schwedischen Sprengel stand ein sehr begabter Prediger, Lästadius, welcher durch seine scharfen Strafpredigten wider herrschende Laster eine mächtige Erweckung hervorrief. Diese breitete sich durch Laienprediger weiter aus, nahm aber besonders in dem norwegischen Kautokeino eine Gestalt an, die an Wahnsinn, ja ans Dämonische grenzte. Beson- 25 ders seit 1850 trat eine Partei auf, welche sich als die geistbeseelte rühmte. Ihre Mitglieder, Männer und Weiber, Jung und Alt, behaupteten, sie dürften sich alles erlauben; nichts, was sie vornähmen und ausübten, sei Sünde. Ein Riß ging durch die Gemeinde. Hochmut und Eigennutz machten sich breit; verderbliche Lehren wurden verbreitet, z. B. daß man der Obrigkeit und dem Prediger nicht gehorchen dürfe, weil sie 30 unbekehrt und Teufel seien. Die öffentliche Ruhe wurde gestört, und alle finsteren Leidenschaften brachen hervor. St. war 30 Meilen entfernt, als er diesen Unfug erfuhr. Trotz der ungünstigen Jahreszeit und höchst schwierigen Wege traf er den 21. Oktober 1851 auf dem Schauplatze des wilden Rottenwesens ein. Was ihm hier vor Augen trat, ging weit über das Gerücht. Männer und Weiber lagen schreiend auf dem Boden, oder 35 sprangen mit Geberden von Rasenden umher; selbst Kinder hörte er Flüche ausrufen über die Unbekehrten. St. stand hier sechs Monate lang im heißesten Kampfe mit finsteren Mächten; auch er selbst wurde wiederholt das Ziel der rohesten Angriffe, welchen gegenüber er eine außerordentliche Festigkeit und Ruhe bewahrte. Wohl machte sich der bessere Geist geltend, und St.s überlegene Besonnenheit wirkte auf manche Verwilderte so, daß 40 sie umkehrten; aber ein ganzes Jahr hindurch hielt dennoch die Aufregung an, welcher sogar zwei Menschenleben zum Opfer fielen und unter welcher auch der von St. um Ostern 1853 eingeführte Pastor schwer bedroht wurde. Zwei der ärgsten Missethäter büßten auf dem Schafott, andere mit jahrelanger Gefangenschaft. Allmählich erst verliefen sich die wilden Gewässer.

45 St.s Kräfte waren erschöpft. Der sechzigjährige Mann, welcher so lange im rauhesten Klima seinem Herrn treu gedient hatte, konnte sich kaum noch bewegen. Er mußte von seiner persönlichen Wirksamkeit in Finnmarken zurücktreten und sie einer Anzahl wackerer, von ihm vorgebildeter Geistlichen, welche das Werk in seinem Sinne fortsetzten, überlassen, nachdem er 1853 pensioniert war. Seine 13 übrigen Lebensjahre hat er in dem Badeorte Sande- 50 fjord zugebracht, aus der Ferne sich am Fortgange des Werkes unter den Finnen erfreuend, aus welchen einzelne zu Schullehrern und sogar zu Pastoren herangebildet sind. Er sammelte hier die Erinnerungen seines bewegten Lebens in dem erwähnten Tagebuche, welches mit den Bildnissen des ehrwürdigen Ehepaares geschmückt ist. Seine kindlich fröhliche und dankbare Frömmigkeit gab den sehr einfachen Bibelstunden, die er hielt, ein 55 für manche Seelen erbauliches Gepräge; auch schriftlich erteilte er denen, die sich in ihren Zweifeln und Anfechtungen an ihn wandten, geistlichen Rat und Trost, wie solchen die schon 1845 herausgegebenen, von tiefer geistlicher Erfahrung zeugenden „Religiösen Briefe" enthalten. Auch arbeitete er an einer Auslegung der Bücher Mose. Eines Tages begehrte ein Züchtling seines Zuspruches; er war ein Verurteilter aus Kautokeino, einer der wil- 60 desten Rottengeister, welcher einst über den am Altare knieenden St. von der Kanzel herab

einen Fluch ausgesprochen hatte, welchem aber jetzt endlich das trotzige Herz gebrochen war. — Am 2. Ostertage 1866 verschied der treue Streiter Christi mit dem Ausrufe: „Es ist genug.“ — St. war uneigennützig, energisch, enthusiastisch; aber von seiner Liebe zu den Finnen geblendet, hat er sie in seinem „Dagbog“ zu rühmlich geschildert. Männer, welche in Finnmarken gelebt und gewirkt haben, sind darüber einig, daß die Wirksamkeit des St. für die Finnen überschätzt worden ist. Das neue Alphabet, das er in Verbindung mit dem gelehrten Professor Rask erfand, ist nicht empfehlenswert. Es giebt in diesem Alphabet zu viele Mitlautzeichen, eine Bestrebung, alle Mitlautnuancen zu bezeichnen; aber es ist mangelhaft in Beziehung der Selbstlaute. (**Al. Michelsen †**) **J. Belsheim.**

Stössel, Johann, evangelischer Theologe, gest. 1576. — Quellen: die bei G. Wolf, Zur Geschichte der deutschen Protestanten 1555—1559, Berlin 1888, S. 300 ff. abgedruckten Schreiben; J. J. Müller, Entdecktes Staats-Cabinet, Jena 1714, I, 38 ff. bes. 153 ff.; Kluckhohn, Briefe Friedrich d. Frommen I, 138 f.; Unsch. Nachr. 1712, S. 580—628 (dieselben Aktenstücke auch bei J. A. Gleich, Annales ecclesiastici, Dresden 1730, I, 259 ff.). — Litteratur: Salig, Historie der Augsb. Confession III, 1735; Preger, Flacius Bd II; H. Heppe, Gesch. d. Protestantismus, Marburg 1852 ff., I u. II; A. Beck, Joh. Friedrich d. Mittlere, Weimar 1858; Kluckhohn, Friedrich d. Fromme, Nördlingen 1879, S. 69 ff.; die Schriften über den Kryptocalvinismus von Calinich, Gillet, Kluckhohn (s. Bd XV, 228), dazu Wustmann in Neujahrsblätter der Bibl. u. des Archivs der Stadt Leipzig I (1905), 1 ff.; Georg Müller in AdB 36, 471 ff.; R. Hofmann, Gesch. d. Kirche St. Marien in Pirna, Pirna 1890, S. 38 ff.

Johann Stössel bietet das merkwürdige Bild eines Theologen, der sich von einem schroffen Gnesiolutheraner zu einem Kryptocalvinisten verwandelt hat; diese Wandlungen haben ihm zunächst allerlei Beförderungen und Fürstengunst eingetragen, sind aber schließlich sein Verderben geworden. Es ist begreiflich, daß viele seiner Zeitgenossen seine Wandlungen aus niedrigen Motiven zu erklären gesucht haben. Der Beurteilung späterer Zeiten ist es unmöglich, sicher zu entscheiden, wie weit derartige Motive mitgespielt haben, oder wie weit der Wandlungsprozeß lediglich in seiner theologischen und kirchlichen Entwickelung psychologisch begründet war.

St. war am 23. Juni 1524 zu Kitzingen in Franken geboren. Schon 15jährig bezog er die Universität Wittenberg im W.-S. 1539 und wurde dort am 19. Februar 1549 Magister (vgl. das freundliche Urteil Melanchthons über ihn CR VII, 338 f.). Als einen, der in den interimistischen und adiaphoristischen Streitigkeiten die Stellungnahme der Philippisten nicht teilte, berief ihn Herzog Johann Friedrich der Mittlere als Hofprediger nach Weimar. Als solcher nahm er 1556 mit Maximilian Mörlin, dem Hofprediger in Koburg, an der Einführung der Reformation in der Markgrafschaft Baden-Durlach teil, wobei er an Eifer für das reine Luthertum nicht nur den Heidelberger Hofprediger Diller, sondern auch den Württemberger Jakob Andreä übertraf; nur mit Mühe war er davon abzubringen, die neue badische Kirchenordnung mit Anathematismen gegen Katholiken, Zwinglianer ꝛc., ja sogar gegen Johann Brenz als Osiandristen zu eröffnen (Salig III, 14 ff.; Vierordt, Geschichte der ev. Kirche in Baden I, 429). Ebenso schroff trat er 1557 bei dem Wormser Religionsgespräch mit den übrigen ernestinischen Theologen (Schnepf, Strigel, Monner) gegen Melanchthon auf; er verließ das Kolloquium mit seinen Genossen unter Zurücklassung eines Protestes (Salig III, 293 ff.; CR IX, 213 ff.; Wolf a. a. O. S. 300 ff.). Er erhielt jetzt die Superintendentur zu Heldburg. Mit Max Mörlin und Simon Musäus war er an der Abfassung des Weimarischen Confutationsbuches 1558 beteiligt (Preger II, 78); er und Musäus verteidigten dasselbe hernach gegen die Einwendungen von Strigel und Hügel 1559 in einer besonderen „Apologie“ (Salig III, 483 f.; Preger II, 124). Ebenso unterzeichnete er die Supplicatio quorundam theologorum der Flacianer wegen Veranstaltung einer freien christlichen Synode (s. o. Bd VI, 86). Er und Mörlin begleiteten im Mai 1560 ihren Herzog nach Heidelberg zu einem längeren Besuch bei dessen Schwiegervater, dem Kurfürsten Friedrich dem Frommen, zu dem Zweck, diesen wenn möglich noch bei der lutherischen Lehre festzuhalten. St. hielt am 12. Mai in Heidelberg eine Predigt vor ihm, in der er ihn und seine Räte als solche, „die nicht glauben, daß im Abendmahl der wahre und wesentliche Leib und Blut Christi ausgeteilt werde“, des Zwinglianismus beschuldigte; am 3. bis 8. Juni verteidigte er mit Mörlin in öffentlicher Disputation die lutherische Abendmahlslehre gegen den Heidelberger Theologen Pierre Boquin und den theologisierenden Arzt Thomas Erast schlagfertig und gewandt, so daß auch Friedrich seine formelle Überlegenheit anerkannte, während er freilich in der Sache selbst nur in seinen calvinischen Überzeugungen bestärkt wurde (St.s Thesen bei B. G. Struve, Pfälzi-

sche Kirchen-Historie 1721, S. 94 ff.; vgl. CR opp. Calvini XVIII, 191 ff.; Salig III, 471 ff.; Kluckhohn, Briefe Friedrichs d. Fr. I, 138 f.; ders., Friedrich d. Fr. S. 69 ff.; Vierordt I, 461 ff.; Seisen, Reformation in Heidelberg S. 98 ff.). Aber bald nach der Rückkehr von der Heidelberger Reise nehmen wir die erste Wandlung St.s wahr. Sowohl im Streite zwischen Strigel und Flacius wie in dem rücksichtslosen Vorgehen des Jenenser Superintendenten Winter gegen den Juristen Wesenbeck, den er wegen calvinischer Abendmahlsanschauungen vom Patenamt ausgeschlossen, beginnen Stössel und Mörlin eine mittlere Stellung zwischen den Parteien einzunehmen und treten in diesem Sinne als Ratgeber an Herzog Johann Friedrich heran (J. J. Müller I, 153 ff.). Zwar auf dem Naumburger Fürstentage 1561, wohin der Herzog sie als seine theologischen Berater mitnimmt, handeln beide noch im Einverständnis mit Flacius und erklären dem Herzog, ihr Amt niederlegen und abziehen zu wollen, falls er die dort vereinbarte Präfation zur Conf. Aug. unterschreiben würde (Preger II, 98). Als aber nach Winters Absetzung St. erst interimistisch, dann (Sept. 1561) definitiv Superintendent in Jena wird, in seinen Predigten das Confutationsbuch nicht mehr erwähnt, vielmehr zum Frieden und zur Versöhnung mahnt; als ferner den Jenenser Professoren am 22. April 1561 das Predigen verboten, ihre Disputationen und ihre Zensurfreiheit beschränkt werden; als mit auf St.s Rat durch Dekret vom 8. Juli das Weimarer Konsistorium als oberste Kirchenbehörde für Thüringen eingesetzt und St. zum Beisitzer desselben ernannt wird (Preger II, 157 ff.): da ist der Bruch zwischen ihm und den Flacianern vollständig. Zwar zögerte St. noch mit der Publikation der Konsistorialordnung in Jena und wünschte (23. Juli 1561) Verpflichtung der Mitglieder außer auf Conf. Aug., Apolog. und Art. Smalc. auch auf das Confutationsbuch (Preger II, 163). Als aber die Publikation dann doch erfolgte und nun Flacius und Wigand ihren Unmut in einem Schreiben an St. ausschütteten (Beck I, 376 f.), erhob dieser am Hofe Klage wider sie. Das darauf eingeleitete Disziplinarverfahren führte zur Absetzung beider Professoren und zum Sturz der ganzen Flacianerpartei (Preger II, 167 ff.). Jetzt erhielt St. auch eine theologische Professur — er hielt besonders alttestamentliche Vorlesungen — und übernahm die schwierige Aufgabe, bei einer nun angestellten Kirchenvisitation zwischen den meist flacianisch gesinnten Geistlichen und dem seit dem 24. Mai 1562 auf Grund seiner „Deklaration" wieder ins Amt eingesetzten Synergisten Victorinus Strigel zu vermitteln. Seine zu diesem Zweck aufgesetzte Superdeclaratio, der sog. Stösselsche Cothurnus (abgedruckt bei Paullini, Historia Isenacensis 1689, p. 192 ff.), rief nur neuen Streit hervor und hatte zahlreiche Absetzungen zur Folge (Beck I, 384 ff., Preger II, 240 ff.). Gegen 40 Pastoren wurden 1562 und 63 entlassen, weil sie die Unterschrift verweigerten. Ein heftiger litterarischer Kampf gegen seine Superdeclaratio entbrannte, s. Konr. Schlüsselburg, Catalogus Haereticorum V, 490 ff., 493 ff., 506 ff., 551 ff.; Salig III, 892 ff.; gegen die Angriffe der Mansfelder Theologen griff St. 1566 in einer Apologia zur Feder. Die Abgesetzten griffen ihn in einem „Wahrhaftigen und gründlichen Summarien-Bericht" an und replizierten auf seine Gegenrede noch 1567 in der „Responsio exulum Thuringicorum" (Salig III, 897, 915). Als nun auch Strigel, der mit St.s Formel nicht einverstanden war und der Lage der Dinge nicht traute, im Herbst Jena verließ, blieb St. dort der einzige Theologe, bis er an Freihub, Salmuth und Selnecker gleichgesinnte neue Kollegen erhielt. Das Rektorat der Universität bekleidete er 1563, 65 und 67. Im Juli 1564 wurde sein Landsmann und früherer Lehrer Paul Eber von Wittenberg nach Jena gerufen, um unter Assistenz Mörlins, der als Prokanzler und Vizedekan der Fakultät dabei fungierte, ihn zum ersten jenaischen Doktor der Theologie zu promovieren (Beck I, 213). St.s Thesen und die dabei gehaltenen Reden s. in der Schrift Propositiones ad disputandum propositae in Acad. Jenensi die X. Julii, Jenae 1564. Aber das friedliche Regiment St.s währte infolge der politischen Verhältnisse nicht lange. Im Streit Johann Friedrichs mit seinem Bruder Johann Wilhelm finden wir St. und Selnecker ernstlich bemüht, dem verblendeten Fürsten ins Gewissen zu reden; beide sagten dem Herzog, falls er nicht nachgebe, zu Ostern 1566 ihren Dienst auf (Schreiben vom 28. Januar 1566 bei Beck II, 298 f.). Ebenso ließ St. es nicht an Warnungen fehlen, als die Reichsexekution wegen Grumbachs dem Herzog drohte (Mai 1566, Beck II, 493). Nach dem Sturz Johann Friedrichs rief dessen Bruder und Nachfolger Johann Wilhelm 1567 die vertriebenen Pastoren zurück. Gegen St.s Superdeclaratio richteten diese jetzt die Responsio exulum Thuringicorum, und die Geistlichen, welche jene unterschrieben hatten, mußten ihr Amt niederlegen. Nun die Fakultät wieder mit Gnesiolutheranern, wie Heßhusen, Wigand,

Kirchner, besetzt wurde, konnte St. nicht länger bleiben. Er soll heimlich am 16. Juni 1568 Jena verlassen haben. Durch Kurfürst Augusts Vermittelung wurde er Superintendent in Mühlhausen, erhielt aber kurz darauf einen Ruf des Kurfürsten als Superintendent nach Pirna und stieg in dessen Gunst bald so, daß er zum Kirchenrat und kurfürstlichen Beichtvater ernannt wurde. Wir finden ihn im Mai 1570 auf dem Zerbster Konvent bemüht, das Corp. Doctrinae Philippicum in den Konkordienverhandlungen zur Anerkennung zu bringen (Neudecker, Neue Beiträge II, 287 ff.; Heppe II, 301 ff.), und noch 1573 wird er auf drei Monate nach Thüringen als Visitator entsandt. Aber sein Eintreten für den Kryptocalvinismus der Wittenberger und Dresdener Philippisten wird für ihn verhängnisvoll. Der Dresdener Hofprediger Georg Lysthenius brachte ihn durch seine Denunziationen bei Hofe zu Falle. Am 3. Januar 1574 hielt dieser mit ihm eine längere Disputation über die Abendmahlslehre, brachte diese zu Papier und denunzierte ihn darauf bei der Kurfürstin Anna (Unsch. Nachr. 1712, S. 582 ff.). Durch diese wurde der Kurfürst gegen ihn mißtrauisch gemacht, forderte jetzt von ihm eine Erklärung über den Gegensatz zwischen lutherischer und calvinischer Abendmahlslehre und wurde in seinem Mißtrauen bestärkt, als dieser einer Antwort auszuweichen suchte. Dazu war ein Brief St.s an seinen Gesinnungsgenossen, den Hofprediger Schütz, in des Lysthenius Hände gefallen und von diesem gleichfalls an den Hof ausgeliefert worden. So erging am 29. März der Befehl des Kurfürsten, ihn zu verstricken. Er wurde zunächst in seinem Pfarrhause in Pirna interniert und unterschrieb einen ihm vom Kurfürsten zugestellten Revers über die Abendmahlslehre. Aber dem in Torgau versammelten Landtage wurde nun auch die Anklage gegen ihn wegen unehrerbietiger Äußerungen über fürstliche Persönlichkeiten vorgelegt; er wurde im August auf die Festung Senftenberg gebracht. Sein Gemütszustand wurde immer düsterer, als seine Gnadengesuche und die aufgesetzten neuen Bekenntnisse ihm nichts halfen, und auch die Fürbitte der Universität Jena und der Stadt Pirna für ihn vergeblich blieb. Im Januar 1576 mußte er noch einmal ein ausführliches Verhör bestehen; kurz darauf, am 18. März, erlag er einem Fieber nach längerem Kranksein. Kurfürst August bemächtigte sich sofort seines handschriftlichen Nachlasses, der aber nichts ihn Belastendes ergab. Die schweren Anfechtungen, die er vor dem Tode durchgemacht hatte, wurden von den einen als Selbstanklagen wegen seines Abfalls vom Luthertum gedeutet, während die anderen berichten, es habe ihn gequält, daß er jetzt in der Haft „wider sein Gewissen unterschrieben habe" (vgl. die Briefe von Oswald Krell in Unsch. Nachr. 1712, 611 ff. und den Bericht bei Wustmann S. 21). Drei Tage nach ihm starb seine Gattin, die Tochter des Jenenser Pfarrherrn Anton Musa, die Freud und Leid treulich mit ihm geteilt hatte; ein Grab umschloß sie beide.

Psychologisch erklärlich ist seine Abkehr von der Flacianerpartei in Jena; der von dieser geübte Terrorismus war zu arg gewesen. Charakteristisch ist dafür, daß er 1566 in der Apologia gegen die Mansfelder Geistlichen Flacius und Genossen als die „barbarae gentes in vineam Domini infusae" bezeichnet und stark betont, man hätte in Jena doch schon lange gewußt, was lutherisch sei, ehe die Flacianer dorthin gekommen wären. Befremdlicher bleibt der Übergang des alten Antiphilippisten zur Partei der Wittenberger und Dresdener Kryptocalvinisten. (**Wagenmann** †) **Kawerau.**

Stola s. d. A. Kleider und Insignien Bd X S. 528, 57.

Stolberg, Friedrich Leopold, Graf zu, gest. 1819. — Litteratur. St.s Werke sind sämtlich verzeichnet in Goedekes Grundriß² IV, 393. Sie bewegen sich wie die seines älteren Bruders Christian besonders auf dem Gebiet der Klopstockschen Lyrik und Voßischer Uebersetzungskunst, doch hat er sich, wie unten gezeigt ist, auch auf anderen Gebieten der Litteratur, zumal der erbaulichen, hervorgethan. Seine Gedichte und Dramen wurden gemeinschaftlich mit denen seines Bruders herausgegeben. Von seinen Gedichten ist wohl das von vaterländisch ritterlicher Gesinnung zeugende Lied eines deutschen Knaben „Mein Arm ist stark und groß mein Mut" das bekannteste, sodann das sentimentale „Süße heilige Natur" und das kriegerische: „Sohn, da hast du meinen Speer". Voll plastischer Darstellung und Wahrheit und hierin sogar Klopstock übertreffend sind St.s Oden und Hymnen. Unter den fünf von ihm verfaßten Dramen legte St. besonderen Wert auf den „Theseus" und den „Säugling" (d. i. Homer, den er sich in seiner Phantasie als Sohn des Apollo und der Kritäis dachte). Satyrischer Art sind St.s „Jamben". Eine idyllische Darstellung der glückseligen Zeit in Neuenburg ist der Roman „Die Insel", teils in der Form des griech. Dialogs, teils in Hexametern verfaßt. Von seinen Uebersetzungen nennen wir die Bruchstücke der Uebersetzung

der Iliade, vier Tragödien des Aeschylus, die Gespräche Platos und die vortreffliche Uebersetzung der „Gedichte von Ossian, dem Sohne Fingals“ (3 Bde, Hamburg 1806). Eine Beschreibung seiner Reise in Deutschland, der Schweiz und Italien erschien 1794 in 4 Bänden. Die ganze spätere Hälfte seines Lebens füllt die „Geschichte der Religion Jesu Christi“ aus, 5 die trotz ihrer großen Mängel eine große Verbreitung fand. In das hohe Alter St.s fällt das „Leben Alfreds des Großen“ — St.s Lebensgeschichte wurde geschrieben von Alfred Nicolovius, Prof. an der Univ. Bonn, Mainz 1846; von Theod. Menge, Der Graf Friedr. Leop. St. und seine Zeitgenossen, 2 Bde, Gotha, Perthes 1862, eine katholisch tendenziöse Verherrlichung St.s. Ebenso tendenziös ist die Biographie St.s von Joh. Janssen, Fr. Leop. Graf zu St., 10 sein Entwickelungsgang und sein Wirken im Geist der Kirche, 3. Aufl., Freiburg i. B. 1882, aber reich an Briefen, die von Hennes abgedruckt wurden (vgl. Werner, Anzeiger zur ZdA IV, 374). Endlich K. Windel, Fr. L. Graf zu St., 2. Aufl., Potsdam 1896. Die Eutiner Zeit behandelt Wilh. v. Bippen: Eutiner Skizzen. Zur Kultur- und Litteraturgeschichte des 18. Jahrh., Weimar 1859. Eingehend behandelte die Eutiner Zeit und alle Beziehungen zu 15 Voß W. Herbst, der auch die beste Darstellung des Uebertritts St.s gab in seinem Werke Joh. H. Voß, Bd II, Leipzig 1874. Vgl. Schott, Voß u. Stolberg, oder: Der Kampf des Zeitalters zwischen Licht und Verdunkelung, Stuttg. 1820 und: „Bestätigung der Stolbergschen Umtriebe von J. H. Voß“, Stuttg. 1850, sowie Stolbergs Uebertritt zum Katholicismus nach der Auffassung seiner Zeitgenossen in Gelzers deutscher Nationallitteratur 2. Tl., S. 459 ff. 20 Die Briefe an Voß gab Hellinghaus heraus Münster 1891. Das Leben der Fürstin Amalie von Gallitzin schrieb Katerkamp, 2. Ausg. Münster 1839. Kurze Lebensskizzen u. Würdigungen St.s bieten u. a. Wagners Staats- und Gesellschaftslexikon, Bd 20 und die AdB Bd 36, wo E. Schmidt S. 350—367 Person, Leben und Werke St.s im Milieu seiner Zeitgenossen mit umfassender litterarischer Kenntnis meisterhaft beleuchtet, während W. Baur in der 2. Aufl. 25 der Theol. Realencyklop. vor allem die nationale und kirchliche Bedeutung St.s würdigte.

Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, in seiner Jugend ganz von dem Geiste der Sturm- und Drangperiode und gleich seinem Bruder von dem Freiheitstaumel des deutschen Geistes der Jugend seiner Zeit, zugleich aber von edelster Begeisterung für Klopstock und seine Poesie erfüllt, auf deren Bahnen beide wandelten, ein Vorläufer der 30 späteren romantischen Schule, ist mehr als durch seine Poesie, die heutzutage fast vergessen ist, durch seinen Uebertritt zur römischen Kirche berühmt geworden, den er zu einer Zeit, in welcher die objektiven Grundlagen der evangelischen Kirche verschüttet waren, vollzog, und der bei seiner hervorragenden geistigen Bedeutung einen lebhaften Kampf der Geister entflammte.

35 St. ist geb. am 7. November 1750 in dem holsteinischen Flecken Bramstedt. Sein Vater war der Reichsgraf Christian Günther Stolberg-Stolberg, damals dänischer Amtmann und Statthalter des Amtes Segeberg. Im Jahre 1756 wurde er mit dem Titel eines Geheimen Rats als Oberhofmeister der verwitweten Königin Sophie Magdalena nach Kopenhagen berufen und hier erhielt Friedrich Leopold zugleich mit seinem zwei Jahre 40 älteren Bruder Christian eine sehr sorgfältige Erziehung. Ihre Mutter, eine geborne fränkische Gräfin Friederike Christiane von Castell-Remlingen, vom Pietismus beeinflußt, trug sich mit Ahnungen und Visionen und war überhaupt eine Frau von tiefem Gefühl und lebhafter Phantasie, vor allem aber eine zuversichtliche Beterin. Die Kinder wuchsen ohne geistlähmenden Zwang auf „in Gegenden, welche einen Charakter von Größe und 45 Freiheit hatten“, in dem „Haus am Meer“ mit dem großen herrlichen Garten, dem „Hain Mamre“ Der Geist des Hauses war der einer ritterlich adeligen Gesinnung, verbunden mit aufrichtiger herzlicher Frömmigkeit und einem lebhaften Sinne für treue Freundschaft — das unverkennbare Erbteil der beiden Brüder. Zu den Freunden des Hauses gehörten außer dem Minister Andreas Bernstorf u. a. auch Klopstock und Andr. 50 Cramer, welche beide an der Ausbildung der beiden Knaben den größten Anteil nahmen und sie tief beeinflußten. Als Knabe schon der schwärmerische Verehrer Klopstocks, an dessen, auch in den Oden besungenem Schlittschuhlaufen auf dem Lyngbyer See bei Kopenhagen er mit seinem Bruder ebenso begeisterten Anteil nahm wie an den sommerlichen Schwimmübungen, erkannte und genoß F. L. eben durch Klopstock in der Poesie die 55 schönste Freudenquelle: „Ich habe von Kindheit an die Poesie mit Leidenschaft geliebt, denn lebhaft empfinden schien mir immer der süßeste Genuß, dessen ein Mensch sich erfreuen kann.“

Im Sommer 1770 begaben sich die beiden Brüder auf die Universität Halle, wo ihnen die Studien bei den „fühllosen Gelehrten“ wenig zusagten, während Dichter wie 60 Milton sie entzückten und die eigene poetische Begabung auch in antiken Maßen nach Klopstocks Vorbild sich offenbarte. Im Herbst 1772 bezogen sie die Universität Göttingen, wo sie bis zum Herbst 1773 blieben. Der Aufenthalt in Göttingen sollte nicht nur für

sie, sondern auch für unsere Litteratur von Bedeutung werden. Hier nämlich kamen die aufstrebenden, dichterisch tief angeregten Jünglinge in enge Verbindung mit andern gleichstrebenden, wie Voß, Boje, Hölty und stifteten zur wechselseitigen Mitteilung ihrer dichterischen Leistungen und zu weiteren gemeinsamen Streben den bekannten Göttinger Hainbund, der eine gewisse Entwickelungsperiode der modernen Poesie bezeichnet. „Natur, Freundschaft, Tugend, Freiheit, Vaterland" wurden in diesem Bunde in immer neuen Liedern besungen. Neben Milton und Klopstock wurden täglich nicht nur „Das Buch der Bücher", sondern auch Ossian, Percy, Shakespeare und von den Griechen Homer und die „moralischen Kolosse" Plutarchs, allerdings in der verhaßten französischen Sprache mit Eifer gelesen, bis sich die Brüder im Jahre 1773 energischem Studium des Griechischen hingaben, während die juristischen und historischen Vorlesungen vernachlässigt wurden. Noch waren auch sie leidenschaftliche „Tyrannenhasser" und erst später erfolgte, zumal durch Lavaters Einfluß auf ihre Gesinnung die Wandelung vom Freiheitstaumel der Jugend zur ruhigen ernsten religiösen und politischen Lebensanschauung und zur adeligen Sitte ihres Standes. Am 12. September verließen die beiden Brüder Göttingen, um zunächst nach Hamburg zu ziehen, wo sich F. L. überreden ließ, in die Freimaurerloge einzutreten, doch „nur konventionsmäßig steuerte er einige Verse bei und das Freimaurertum blieb ihm, wie er selbst sagt, ein eitler Name"

Im Jahre 1775 traten die Brüder ihre Reise durch Deutschland in die Schweiz an. In Frankfurt vereinigten sie sich mit Goethe, dem „Genie voll Geist und Flamme" Im 18. und 19. Buch seiner Lebensgeschichte hat Goethe den Aufenthalt der Brüder in Frankfurt, sowie die weitere Reise anschaulich geschildert. — Die ganze Reise ins „heilige Land der Freiheit und der großen Natur" war eine der „Genieperiode" entsprechende „Geniereise", auf der man sich in vermeintlichem patriarchalischen Dasein unter freien Landleuten im Wunderlande der Natur zugleich in die Bibel, in Ossian und in den „alten, kindlichen süßschwatzenden Homer" versenkte. Auf dieser Reise wurden die Grafen auch mit Passavant bekannt und ebenso mit Salis, der sie an den Comer See begleitete. Dann gings nach Genf und nun lernten sie auch Voltaire persönlich kennen, den „alten Sünder", gegen dessen „verfluchte Profanation" der Göttinger Bund sie mit tiefem Haß erfüllt hatte, ein Haß, mit dem die liebenswürdige Aufnahme bei dem Greise kontrastierte. Auf der Rückreise lernten sie J. M. Miller und Schubart kennen, den ihnen kongenialen, für Freiheit erglühenden Dichter. Am 26. November kamen die Grafen nach Weimar. Hier wurde Fr. L. auch mit Wieland etwas versöhnt, dem Dichter der Frivolität, dem er schon als Knabe „Buße" gewünscht hatte. Im Jahre 1775 besuchten die Grafen Dessau, begeisterten sich für Basedow, und begaben sich dann nach Berlin, dem „Sodom und Gomorrha, der Residenz des trockenen Rationalismus und des zum Ausspeien fatalen Nicolai" Mit einem Besuche bei den schleswig-holsteinischen Freunden wurde im Januar 1776 die Geniereise beendet.

Bis zu diesem Jahre war der Lebensgang der Brüder gemeinsam. Im Juli 1776 wurde F. L. vom Fürstbischof zu Lübeck und Herzog von Oldenburg zu seinem Oberschenken und Gesandten am dänischen Hof ernannt. In Kopenhagen aber entzog sich Fr. L. soviel als möglich dem Stadtleben und weilte am liebsten in Holstein, wo er in Eutin in dem jungen Hoffräulein Agnes v. Witzleben seine künftige Gemahlin kennen lernte (geb. 9. Okt. 1761). Er vermählte sich mit ihr am 11. Juni 1782 auf dem Schlosse zu Eutin. Hier war Voß Rektor, und die beiden jungen Ehepaare pflegten lebhaften Verkehr, aus dem u. a. die Herausgabe von Höltys Gedichten hervorging. Entsprechend dem Charakter der ganzen von Klopstock beherrschten dichterischen Periode wandte sich in dieser Zeit seine Dichtung zunächst dem lyrischen Gebiete zu, indem er neben weiblicher Schönheit und Sitte besonders die Liebe zum Vaterlande mit jugendlicher Begeisterung, Zartheit und poetischem Schwunge feierte. Seine lyrischen Gedichte erschienen, vereinigt mit denen seines Bruders Christian Leipzig 1779, in neuer Auflage Leipzig 1821 und Wien 1821 und separat die „Vaterländischen Gedichte", wiederum mit denen seines Bruders vereinigt, Hamburg 1815. Am meisten beschäftigte sich St. in diesen Jahren mit den Griechen; schon im Jahre 1778 erschien seine Uebersetzung der Ilias, deren Manuskript er Voß als Hochzeitsgeschenk verehrt hatte. Dann übersetzte er einige Stücke des Aeschylus und dichtete einige Schauspiele mit Chören; zwischendurch bekundete er in seinen satyrischen „Jamben" noch das jugendlich überströmende Freiheitsgefühl den Fürsten- und Kirchendienern gegenüber. Auf einer Gesandtschaftsreise nach Petersburg im Herbst 1785 hatte er die Freude, in Berlin Spalding, in Königsberg Hamann kennen zu lernen und am russischen Hofe eifrige Leser seiner Ilias zu finden. In Petersburg machte St. übrigens

auch die Bekanntschaft Klingers. Solche Bekanntschaften waren ihm lieber als das „übertünchte Hofgepränge".

Der feste Wohnsitz der Familie war inzwischen Neuenburg im Herzogtum Oldenburg geworden, wo St. als Landdrost waltete. In Neuenburg verfaßte er die „Insel", ein 5 Denkmal seines idyllischen Ehe- und Lebensglücks. Auch brach er von hier aus eine Lanze für Lavater, der in Bremen gröblich verhöhnt worden war. Von seinem sittlichen Ernste zeugt aus dieser Zeit sein Urteil über Heinses „Ardinghello" Auch gegen Schillers „Götter Griechenlands" erhob er Protest. In der christlichen Bestimmtheit seiner Frömmigkeit wurde er durch die Briefe Lavaters und durch seine innig fromme Frau gefördert, 10 und schon begannen Voß und St.s Bruder Christian für die Freiheit seiner Lebensanschauung zu fürchten. Mitten in diesem Wachsen seines innern Menschen und im süßesten Lebensglück starb ihm am 15. November 1788 seine so sehr geliebte Frau. Dies Ereignis teilt St.s Mannesjahre, wie E. Schmidt zutreffend urteilt, in zwei Perioden, deren erste das höchste Lebensglück und letzte umfassende Poesie darbietet und so mensch- 15 lich und dichterisch abschließt, deren zweite von der neuen Ehe und der Verbindung mit dem katholischen Adel an schon auf den Übertritt zur römischen Kirche unaufhaltsam hinsteuert.

Da ihm das Verbleiben in Neuenburg sehr schwer fiel, so war es für St. erwünscht, als er im Jahre 1789 zum königlich dänischen Gesandten in Berlin ernannt wurde, 20 wo er bald zur zweiten Heirat schritt mit der Gräfin Sophie Charlotte Eleonore v. Redern (geb. 4. Nov. 1765). Konnte auch „die strahlende Leidenschaft der ersten Liebe und sein erstes idyllisches Glück nicht wiederkehren" und schwieg naturgemäß seine Lyrik, so war doch auch diese Ehe eine sehr glückliche. Im Juni 1791 wurde St. vom Fürstbischof von Lübeck zum Präsidenten der Regierung in Eutin ernannt, zugleich mit einem sofort 25 nach seiner Einführung beginnenden Urlaub bis zum Herbst 1792, der später noch verlängert wurde. Diese ihm gewährte Freiheit benutzte St., um seiner längst gehegten Sehnsucht nach Italien zu folgen. Mit seiner Gemahlin, seinem ältesten Sohne Ernst und dessen Hauslehrer Nicolovius trat er nun eine längere Reise durch Deutschland und die Schweiz nach Italien und Sizilien an. Bezeichnend für seine religiöse Richtung und 30 Stimmung ist es, daß er durch Westfalen reiste, um in Osnabrück nicht nur Justus Möser, sondern auch den orthodoxen Rektor Joh. Fr. Kleuker zu besuchen und mit diesem nach Münster zu reisen. Der Besuch Münsters sollte für St.s Leben entscheidend werden. In Münster waltete damals ein Katholicismus, in welchen das biblische Christentum das Römische entschieden überwog (vgl. d. A. Overberg und der Gallitzinische Kreis Bd XIV 35 S. 539). Im Hause der Fürstin Gallitzin, welches die Reisenden aufnahm, spann sich ein folgenschwerer Lebensbund an. St.s Gemahlin Sophie stand alsbald auf Du und Du mit der „engelreinen Adeodata", die schon im voraus eine Gevatterschaft annahm. St. aber nennt die Fürstin von nun an, auf Sokrates anspielend, seine Diotima. „Mit Empfindungen, welche nur die besten Menschen erregen können, verließen wir Münster," 40 schreibt St., der dann noch die Freude hatte, mit den ihm nachziehenden Freunden aus Münster in Pempelfort bei Jacobi zusammenzutreffen, dessen zweiter Sohn, Georg, sich nun den nach Rom weiter Reisenden anschloß.

Durch den Einfluß der so bedeutenden katholischen Kreise zu Münster geneigt, in den Formen der römischen Kirche tieferen Gehalt zu entdecken, wohnte St. am Weih- 45 nachtsfeste dem Hochamt in der Peterskirche bei, welches Pius VI. hielt und spürte eine bedeutende Wirkung. Eine Audienz beim Papste erfüllte ihn mit Bewunderung für diesen Kirchenfürsten. In Unteritalien traf er mit den Brüdern Kaspar und Adolf Droste zu Vischering zusammen, die ihm von der Fürstin empfohlen waren, und man merkt manchmal seinen Äußerungen an, daß er unter gut katholischer Leitung steht, während der 50 junge Nicolovius sich den protestantischen Widerwillen gegen den römischen Prunk und besonders gegen die schlechte Natürlichkeit des römischen Volkslebens bewahrt.

Im Frühjahr 1793 kehrte St. nach Eutin zurück, trat sein Amt an und blieb in enger Verbindung mit dem Münsterschen Kreise, während der Jugendbund mit Voß immermehr zerriß. Voß war nicht nur der Vertreter des oberflächlichsten Rationalismus, 55 sondern auch jeder Anerkennung vornehmer Adelsgeschlechter durchaus abgeneigt. Dazu kam der Zwiespalt in der politischen Anschauung bezw. in dem Urteil über die französische Revolution. Zwar hatte auch St. ihr im Anfang zugejauchzt, aber seinen Irrtum bald erkannt, während Voß über die Revolution, zumal über ihre Vernichtung des Adels jubelte. Auch die äußere Stellung der alten Freunde hatte sich außerordentlich verschieden 60 gestaltet. Während der knorrige Rektor in beschränkten Verhältnissen lebte, mußte St.

als oberster Mann der Regierung auch einen größeren Aufwand repräsentieren. Vornehme Leute, unter ihnen auch französische Emigranten, waren nun die Gäste St.s, in dessen Hause Voß früher so intim verkehrt hatte. Kurz, das gegenseitige Verhältnis war auf die Dauer unhaltbar (vgl. Goethes Annalen 1820, Voß und Stolberg, XXXVI, 273).

Im Jahre 1793 machte die Fürstin Galitzin ihren Gegenbesuch; im Jahre 1794 verweilte St. mit seiner Familie während des ganzen November in Münster, von Fürstenberg und der Frau v. G. mächtig angezogen. Das „ewig Weibliche" hatte sich für St. in ihr mit der seligmachenden Wahrheit vermählt, in die er übrigens immer tiefer eindrang, wie u. a. ein Brief vom Februar 1794 an Fr. H. Jacobi bezeugt, in welchem er die Auferstehung des Herrn die magna charta des Christentums nennt, die sich in jeder Wiedergeburt eines Menschen als wahrhaftig und fortwirkend beweise. In demselben Brief zeigt er, wie hoch ihm die Offenbarung über den Schriften der Alten, auch über Plato steht. „Ich kenne und liebe die Mystik eines Platon, eines meiner ersten Lieblinge aber immer bleibt die Art der Offenbarung, die ihnen ward, nicht nur der Art und dem Maße nach, sondern der Natur und Gnade nach unterschieden von der göttlichen, wie der Himmel über der Erde ist." Neben der Fürstin gewann über St. großen Einfluß die Marquise Anna Paule Dominique de Montague, die Schwägerin Lafayettes, die als Emigrantin in Holstein wohnte. Sie kam am 1. November 1795 zum erstenmal in St.s Haus. Die Erzählung der Leiden ihrer Familie durch die Revolution, die fromme Gelassenheit, mit welcher sie alles ertrug, wirkte auf St. wie Poesie und Religion zugleich, so daß er meinte: „Wir sind fast katholisch; wir waren es alsbald, da wir Sie hörten." Wie die Fürstin, so wurde auch die Marquise in das vertraulichste Familienleben hineingezogen und gleich ihr auch zur Patenschaft. Im Sommer 1797 wiederholte die Fürstin G. mit Overberg ihren Besuch und schon in diesem Jahre, wenn nicht gar früher, war St.s Gemahlin in Bezug auf den Übertritt zur römischen Kirche mit sich fertig, während ihn selbst noch Bedenken über einige ihrer Dogmen zurückhielten, wenn auch „der elende Zustand des Protestantismus, der zum Deismus und Atheismus führt, der krebsartig um sich fressende, alle mystischen Wurzeln zerstörende neologische Rationalismus, die Kantische Philosophie und die ganze Aufklärung ihn immermehr abstießen" Auf einer Reise nach Karlsbad mit seiner Gemahlin und den Söhnen erster Ehe im Sommer 1798 sah er sich die Brüdergemeinde in Herrnhut darauf an, ob er nicht in ihr Frieden und Ruhe finden und so in der „Mutterkirche" mit seiner Familie verbleiben könne. Zugleich aber legte er durch die Marquise von Montague dem nach Deutschland geflüchteten Bischof von Boulogne, J. R. Asseline, alle seine Zweifel vor, welche dieser durch seine Lettres et reflexions sur les points de doctrine controversés entre les catholiques et les luthériens beantwortete. Immer noch wurde der letzte Schritt aufgeschoben, obwohl die römische Kirche ihn je länger je mehr unwiderstehlich anzog und er von der Lektüre der Modernen, u. a. auch von dem „Chamäleon" Herder zum Studium der frommen Väter zurückkehrte. Hatte er doch schon 1781 lieber mit unsern Brüdern, den Katholiken, sich verbinden, als mit den „Kirchenräubern des Protestantismus", dessen Name ihm schon verhaßt war, „eine Gemeinde ausmachen" wollen. Endlich brachte Münster die notwendige Lösung, ohne welche St., wie wir mit E. Schmidt sagen, zu Grunde gegangen wäre. Im April des Jahres 1800 reiste St. mit seiner Frau, seinen beiden ältesten Söhnen und seiner neunjährigen Tochter Julia nach Münster. Am 1. Juni 1800, dem „Todesjahr des Jahrhunderts der Aufklärung", wandten die Fürstin und Overberg ein äußerstes Kraftmittel an in der Galitzinschen Kapelle. Sie luden, wie Janssen (S. 157) erzählt, an dem Tage, an welchem Overberg Kinder zur ersten hl. Kommunion führte, St. und seine Gemahlin zur Teilnahme an der Feier ein. Beide erschienen, aber St. war, wie er später eingestand, gerade an diesem Tage abgeneigter als je, die katholische Konfession anzunehmen, „Gott aber erwies sich stärker als die menschliche Neigung". Overberg hatte den Kindern gesagt, sie möchten nach Empfang der hl. Kommunion, in einer gewissen guten Meinung mit ihm auch für St. beten. Dieser fühlte sich von einer „plötzlichen Erleuchtung" ergriffen: kein Zweifel an der Wahrheit der Kirche blieb in seiner Seele zurück. Von Overberg geweiht, trat das gräfliche Paar zur römischen Kirche über und zog bald auch alle Kinder nach, außer Maria (Mariagnes) aus erster Ehe, die Braut des Grafen Stolberg-Wernigerode.

Wenn St. als geborner Lutheraner und von Haus aus von feuriger Verehrung für Luther erfüllt, dennoch den Konfessionswechsel vollzog, so darf dabei weder der damalige Zustand der Entartung der protestantischen Kirche, noch die lockende Gestalt, in welcher

die katholische dem Suchenden und leicht Bestimmbaren entgegentrat, außer acht gelassen werden. Der Katholicismus in dem damaligen Münster schöpfte aus der hl. Schrift, sowie aus der edelsten christlichen Mystik; er stellte die Person Jesu Christi, des wahren Gottes- und Mariensohnes, in den Mittelpunkt des christlichen Lebens, wirkte ein leuchtendes 5 Glaubens- und Liebesleben und trat in schönen Gestaltungen der Volksbildung und des Staatslebens hervor, also daß St. die Konsequenzen der Prinzipien der römischen Kirche in mildester Beurteilung vergaß und in ihr nichts als Gestalten wie die allerdings leuchtenden eines Fürstenberg, Overberg und vor allen die einer Fürstin Gallitzin sah. Solchen Einflüssen konnte eine Persönlichkeit nicht widerstehen, von der schon vor 25 Jahren 10 Lavater urteilte, daß er nie einen weicheren, bestimmbareren Menschen gesehen habe. Krummacher, der Parabeldichter, aber nennt St. eine Rebe, die nach der Ulme sucht, um sich darauf zu stützen.

St., der nun mitten in den politischen und religiösen Stürmen der Zeit in den festen Normen der römischen Kirche den Ankergrund gefunden zu haben glaubte, dessen er 15 bedurfte, verletzte durch seinen Konfessionswechsel fast das ganze protestantische Norddeutschland, namentlich aber seinen älteren Freundeskreis Voß, Jacobi, Gleim u. a. aufs tiefste. Insbesondere bieten Voß und St. das tieftraurige Beispiel, wie die innigsten Freunde der Jugend die bittersten Feinde im Alter werden können. Wir übergehen hier die ganze Litteratur dieses Zerwürfnisses und weisen nur auf den schon oben genannten 20 bitterbösen, ingrimmig plumpen Fehdebrief hin, den Voß im „Sophronizon" des Erzrationalisten Paulus noch 1819 als Greis veröffentlichte: „Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier," in welchem der frühere Jugendfreund alles Gift ausschüttete, was sich im Lauf der Jahre bei ihm angesammelt hatte, während St. kein böses Wort über den ganzen Hader, dieß „Capitolo aus Dantes grauser Hölle" (Goethe), sagte und den Sohn Heinrich Voß 25 aufs liebreichste behandelte. Ruhig und sachlich äußerte sich Herder über St.s Übertritt; Claudius und andere „Stillen im Lande" wurden an ihrem Freunde nicht irre.

St., der sein Entlassungsgesuch beim Herzog eingereicht und dessen Genehmigung erhalten hatte, lebte seitdem privatisierend in und bei Münster, wo man den „Geretteten" verehrte und liebte, auf dem Gute Lütjenbeck, im Verkehr mit dem Minister Fürstenberg, 30 Overberg und der Fürstin Galitzin. Im Frühling 1811 verließ St., um der französischen Präfektenwirtschaft zu entgehen, Lütjenbeck und zog auf das Gut Tatenhausen in der Grafschaft Ravensberg bei Bielefeld, welches dem Gemahl seiner Tochter Julie, dem Grafen Xaver v. Schmiesing-Kerssenbrock gehörte; Reisen nach Holstein, nach Hamburg, Stolberg, Karlsbad und in die Lausitz, die Heimat seiner Gemahlin, wurden von da unternommen. 35 Im Jahre 1815 wurde St. nebst seinem Bruder von der Universität Kiel zum Ehrendoktor ernannt. Im Jahre 1816 vertauschte St. Tatenhausen mit dem Gute Sondermühlen im Osnabrückschen, das er gepachtet hatte. Eine sehr anschauliche wichtige Schilderung Sondermühlens und treffliche Charakteristik der Gräfin gab Clemens Brentano 1818 (Ges. Schr. VIII, 266, 288). Wie schon in Lütjenbeck und Tatenhausen, so war auch 40 hier St. in seltener geistiger und körperlicher Frische mit der alten Lust am Reiten und Baden vielfach thätig. Leitete er doch selbst einen Teil des Unterrichts der Kinder, für die er in dem späteren Bischof Kellermann einen frommen Lehrer und zugleich Hausgeistlichen gewonnen hatte. Die frische Teilnahme des „schönen reisigen Mannes" an ländlichen Freuden und Spielen wechselte mit ernsten begeisterten Studien. Schon 1802 45 war er mit der längst begonnenen Übersetzung von vier Tragödien des Aeschylus an die Öffentlichkeit getreten, 1806 mit der vortrefflichen Übersetzung des Ossian. Doch war hinfort seine christliche Schriftstellerei überwiegend. Im Jahre 1803 waren von ihm „Zwo Schriften des hl. Augustin von der wahren Religion und von den Sitten der katholischen Kirche" erschienen. In demselben Jahre verfaßte er die Grabschrift für den 50 heimgegangenen Klopstock. Zu dem Werke, welches fast seine ganze übrige Lebenszeit ausfüllte, gab ihm der nachmalige Erzbischof von Köln, Clemens August Droste die Anregung. Es ist die „Geschichte der Religion Jesu Christi" (die er nur bis zum Jahre 430 verfaßte; Fortsetzungen erschienen von Fr. v. Kerz, Bd 19—45, Mainz 1825—46, und von Brischar Bd 46—48, Mainz 1849—53), von welchem 1806—18 vierzehn Bände 55 bei dem evangelischen Buchhändler Perthes erschienen, nicht ohne daß Voß auch diesen deshalb angefochten hätte. Er sammelte, ohne kritisch zu sichten, schrieb mit fliegender Feder, ohne planvoll zu komponieren (Schmidt). „Nicht nur docendo, auch scribendo discimus. Man kann nicht leicht unwissender sein, als ich es über einen großen Teil des Inhalts war" (Janssen II, 342). Die Jahre der deutschen Schmach erlebte er, wie 60 W. Baur sagt, mit den Gefühlen eines echt deutschen Mannes, als der er sich immer bewährt

hatte. Im Jahre 1813 entsandte St., dessen Sohn Christian Ernst bereits unter Erzherzog Karl sich Lorbeeren errungen, noch andere drei Söhne in den Kampf gegen Napoleon. Er selbst hat der deutschen Sache in jenen Tagen mit mancher begeisterten vaterländischen Ode gedient. Die Wurzel alles politischen und nationalen Unglücks sah St. in der „Gottlosigkeit"; in seinen Briefen und Gedichten lodert der Zorn über die „Westhunnen" und die „neue Babel" ebenso wie über die „empörende Felonie" des Rheinbundes. Tief erfreute ihn das Auftreten von Cl. Harms 1817, dagegen war ihm die Union als „Holter und Polter geschehende Vereinigung" ein Ärgernis.

In seinem Alter verfaßte St. außer der Geschichte der Religion Jesu Christi, in schlichtem schönem Stil das „Leben Alfreds des Großen" (Münster 1817, 2. Aufl. 1836) mit einer einleitenden Darstellung der angelsächsischen Geschichte. Sodann schrieb er „Beherzigungen und Betrachtungen", Versuche, seinen Lesern die hl. Schrift und ihre Lehren recht nahe zu bringen.

St.s friedvolles Schwanenlied ist „Ein Büchlein von der Liebe" (1818), eine zusammenhangende Darstellung der biblischen Lehre von der Liebe, wie sie nur einer geben konnte, der seinen Geist nicht nur an Augustin und der christlichen Mystik genährt, sondern vor allem sich tief in die hl. Schrift versenkt hat. Bei allen römisch-katholischen Anklängen wurzelt sein Verf. realer in der Bibel als viele Protestanten, die nur formal sie als Richtschnur der Lehre betrachten. Im „Büchlein von der Liebe" erscheinen auch Gestalten des heidnischen Altertums wie Timoleon und Achill, Porcia und Andromache, weil diese Helden und Frauen schön und gut sind, besonders aber die Gläubigen, „sie führt die Liebe an der Hand" „Die Sehnsucht aber der Liebe soll uns gängeln zur Urliebe"

St.s letzte Tage wurden noch durch den neu aufgeflammten Streit mit Voß verbittert, der sich durch einen in Ad. Müllers Staatsanzeiger gedruckten Aufsatz St.s „Über den Zeitgeist" zu der oben genannten maßlos heftigen Gegenschrift „Wie ward Fr. Stolberg ein Unfreier?" bewogen fand. Bei der Ausarbeitung einer Erwiderung starb St. Sein Bruder Christian hat sie dann vollendet unter dem Titel „Friedrich Leopolds Grafen von Stolberg kurze Abfertigung der langen Schmähschrift des Herrn Hofrats Voß wider ihn" Ohne voraufgehendes längeres Siechtum entschlief St. am Abend des 5. Dezember 1819 in tiefem Frieden, noch einstimmend in P. Gerhardts „Wenn ich einmal soll scheiden," mit dem Worte: Gelobt sei Jesus Christus! **A. Freybe.**

Stolgebühren. — Litteratur: Franciscus Stypmann, Tractatus posthumus de salariis Clericorum, ed. secunda, Kiloni 1687; G. Peter Stelzer, De juribus stolae, Altorf 1700; Grellmann, Kurze Geschichte der Stolgebühren oder geistlichen Accidenzien nebst anderen Hebungen, Göttingen 1785; Fertsch, Das Beichtgeld in der protestantischen Kirche, Gießen 1830; Tittmann, Ueber die Fixierung der Stolgebühren und des Schulgeldes, Leipzig 1831; Baldauf, Die kirchlichen und pfarrherrlichen Stolgebühren in den österreichischen Provinzen, Gratz 1835; Hagen, Die pfarramtlichen Besoldungen, Neustadt a. O. 1844; Zur Stolgebührenfrage, ZPK LXXI, 1876, S. 197; Sajó, Ueber die Pfarrgebühren in Ungarn, Archiv für katholisches Kirchenrecht LV, 1886, S. 342 und die dort citierten Schriften von Timon und Kováts; Bossert, Die Stolgebührenfrage in der evangelischen Landeskirche Württembergs, Stuttgart 1891; Benario, Die Stolgebühren nach bayerischem Staatskirchenrechte, Gekrönte Würzburger Preisschrift, München 1894; Karl, Grundzüge des Bayrischen Stolrechtes, Würzburger juristische Dissertation, Würzburg 1894; Riedle, Das pfarrliche Recht der Stolgebühren, München und Wien 1896; Meurer, Bayerisches Kirchenvermögensrecht II, Stuttgart 1901, S. 299 ff.; Die Besoldungsverhältnisse der evangelischen Geistlichen in den deutschen Landeskirchen, Chronik der Christl. Welt XII, 1902, Nr. 43. 44. 45 bes. Sp. 513 f. unter VI (auch separat); Kaltner, Die neue Stolordnung für das Herzogtum Salzburg, Brünn 1904; Haring, Die neue Stolordnung für das Herzogtum Salzburg, Archiv für kath. Kirchenrecht LXXXV, 1905, S. 602 ff.; Lüttgert, Evangelisches Kirchenrecht in Rheinland und Westfalen, Gütersloh 1905, S. 553 ff.; Milasch-Pessič, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, 2. Aufl., Mostar 1905, S. 516 f.; Freisen, Der kath. und protest. Pfarrzwang und seine Aufhebung in Oesterreich und den deutschen Bundesstaaten, Paderborn 1906 und für die Geschichte namentlich noch Luchaire, Manuel des institutions françaises, période des Capétiens directs, Paris 1892, S. 350 f.; Hauck, Kirchengesch. Deutschlands II, 2. Aufl., Leipzig 1900, S. 273 A. 4, 717 A. 1, IV, 1. und 2. Aufl., 1903, S. 21, 48; Stutz, Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts, Berlin 1895, S. 27; ders., Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens I, 1, Berlin 1895, S. 93, 272; ders., Kirchenrecht bei v. Holtzendorff-Kohler, Encyklopädie der Rechtswissenschaft, 6. Aufl., II, Berlin und Leipzig 1904, S. 831 f., 953, 971; Imbart de la Tour, Les paroisses rurales du IVe au XIe siècle, Paris 1900 (auch Revue hist. 1896–1898), S. 154 f.; Koeniger, Burchard I. von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit (1000—1025), Veröffentl. aus dem Münchener kirchenhist. Seminar, her. v. Knöpfler II,

Nr. 6, München 1905, S. 56f.; Silbernagl, Die älteste Stolgebühren-Ordnung für das Herzogtum Ober- und Niederbayern, Arch. f. kath. Kirchenrecht LXX, 1893, S. 108ff.; Schmitz, Darfelder Stolgebühren im 17. Jahrhundert, Zeitschr. f. vaterländ. Gesch. u. Altertumskunde, her. vom Verein f. Gesch. Westfalens LVII, 1899, S. 139ff.; F. Koldewey, Das Alter der Stolgebühren in der evang.-luth. Kirche des Herzogtums Braunschweig, Braunschweig 1871; Geier, Die Durchführung der kirchlichen Reformen Josephs II. im vorderösterreichischen Breisgau, Kirchenrechtliche Abhandl., her. v. Stutz, Heft 16/17, Stuttgart 1905, S. 110ff.

Stolgebühren (**jura stolae**) sind festbestimmte Beträge, die dem Geistlichen aus Anlaß der Verrichtung gewisser Amtshandlungen von demjenigen entrichtet werden müssen, auf dessen Verlangen sie vorgenommen sind. In weiterem Sinne werden heutzutage regelmäßig auch die Gebühren der niederen Kirchendiener, Kantoren, Organisten, Mesner, Küster darunter mit verstanden (Benario S. 4; Meurer, Bayer. Kirchenvermögensrecht II, S. 355f., Lüttgert, Evangelisches Kirchenrecht in Rheinland und Westfalen, S. 553).

Der Name Stolgebühren begegnet erst in nachmittelalterlicher Zeit. Er erklärt sich daher, daß der Geistliche in der katholischen Kirche die betreffenden Handlungen, bekleidet mit der **stola** (dem Orar, vgl. den Art. Kleider und Insignien Bd X S. 528 unter e), zu vollziehen verpflichtet war, und es jetzt noch ist. Ganz entsprechend werden unsere Abgaben in der morgenländischen Kirche Epitrachelgebühren genannt nach dem Epitrachelium (= **stola**), mit dem sie zu verrichten sind (Milasch-v. Pessić, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, 2. Aufl. S. 546). Im Mittelalter sprach man von der **justitia**, den **jura presbyteri**, später auch von **jura parochialia**, oder man bezeichnete die einzelne Gebühr nach der Amtshandlung, bei der sie fiel, also als **baptisterium, nuptiae, denarii in confessionibus** (Beichtgeld), **denarius lucosus** (bei der letzten Ölung), **sepultura, cimiterium** (Hauck, KG IV, S. 48, Luchaire, Manuel S. 350). Da die Stolgebühren nur gezahlt werden, wenn die betreffenden, bloß gelegentlich vorkommenden Amtshandlungen (daher Kasualien genannt) zu leisten sind, so bezeichnet man sie auch als Accidenzien (**accidentia**), worunter allerdings auch andere unregelmäßige Einnahmen begriffen sind.

I. Geschichte. In den älteren Zeiten der christlichen Kirche, als der Unterhalt der Geistlichen von den Bischöfen bestritten wurde, kamen wohl freiwillige Gaben (**oblationes**) der Gläubigen an die ersteren, als Zeichen der Dankbarkeit und als Beitrag zum Lebensunterhalt derselben vor, dagegen wurde, im Anschluß an Mt 10, 8 ausdrücklich verboten, daß für die Verrichtung einer heiligen Handlung auch freiwillig etwas gezahlt würde, c. 48 conc. Eliberit. um 300: „**Emendari placuit, ut hi qui baptizantur, ut fieri solebat, nummos in concha non mittant, ne sacerdos, quod gratis accepit, pretio distrahere videatur**“ (c. 101. C. I. qu. 1). Es galt der schon von Tertullian ausgesprochene Grundsatz (ap. 39): **Neque enim pretio ulla res Dei constat** (Möller-v. Schubert, Lehrbuch der Kirchengesch., 2. Aufl., Tübingen 1902, S. 375). Aber freilich die Habsucht der Geistlichen einerseits und das Bedürfnis der Gläubigen, sie sich gewogen zu erhalten und sich ihnen erkenntlich zu zeigen, anderseits führten immer wieder zu anstößigem Geben und Nehmen von Gaben und zwar nicht nur durch einfache Geistliche für die gewöhnlichen Amtshandlungen, sondern auch durch die Bischöfe für ihre Amtsverrichtungen wie z. B. für die Ordination, für die Weihe von Kirchen, für die Firmung u. a. m. Immer wieder sah sich die Kirche genötigt, die Forderung von Gaben für die hl. Handlungen, insbesondere für die Taufe und für die Firmung, zu verbieten, indes sie die Annahme freiwillig dargebotener Geschenke mit Rücksicht darauf erlaubte, daß es der hl. Schrift (s. 1 Ko 9, 11—14; Mt 10, 10 und Lc 10, 7) wenigstens nicht widersprach, aus freien Stücken dem Geistlichen zu seinem Unterhalt Gaben zu spenden, sofern nicht die Zahlung als Gegenleistung für die hl. Handlung erschien; vgl. c. 99 (Gelasius I. a. 494), c. 100 (Quinisexta v. 692), c. 101 (Toledo XI, v. 675), c. 102. 103 (Braga II, v. 572), C. I. qu. 1 (vgl. auch c. 1. 2. 4, C. I. qu. 2) sowie **Nov. Justiniani LIX**, v. 537 und **Gregorii I Registr. VIII**, 35 v. 598 (= Jaffé-Wattenbach 1524, c. 12. C. XIII qu. 2). Denselben Standpunkt hat auch noch die kirchliche Gesetzgebung des 12. Jahrhunderts eingenommen, c. 8 (**Alex. III. in concilio Turon.** v. 1163) X. de simonia V. 3 und c. 9 (conc. Later. III, v. 1179) eod. („**ne pro personis ecclesiasticis deducendis in sedem vel sacerdotibus instituendis aut sepeliendis mortuis seu benedicendis nubentibus seu aliis sacramentis conferendis seu collatis aliquid exigatur, districtius prohibemus**“).

Inzwischen war jedoch in der Lage der niederen Kirchen und ihrer Geistlichkeit eine bedeutsame Änderung eingetreten, die zur Entstehung des eigentlichen, auf die Pfarr-

geistlichkeit und ihre Amtshandlungen mehr und mehr beschränkten Stolgebührenrechtes führte. Den Anstoß dazu gab das germanische Eigentempel-, später Eigenkirchenwesen (vgl. den Art. Patronat und Pfarre, Bd XV S. 15 ff. 242 ff. und seither für Bayern noch die interessante Untersuchung von Gutmann, Die soziale Gliederung der Bayern zur Zeit des Volksrechtes, Straßburg 1906, S. 165 ff.). Im Norden, insbesondere auch auf Island, wurde schon in heidnischer Zeit von dem Herrn des Tempels, dem König, dem Jarl, dem Goden oder privaten Eigentümer, für die Instandhaltung des Tempels und den Unterhalt des Priesters, ein Tempelzoll, hoftoll, von denjenigen erhoben, die sich zu seinem Tempel hielten (Konrad Maurer, Isländisches Kirchenrecht in der Kritischen Vierteljahrsschrift f. Gesetzgebung und Rechtswissenschaft VII, 1865, S. 185; derselbe, Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentum II, München 1856, S. 212; v. Amira, Recht in Pauls Grundriß der germanischen Philologie, 2. Aufl. III, Straßburg 1897, S. 154 und ebenda Mogk, Mythologie S. 397. 400; Stutz, Kirchliches Benefizialwesen I, S. 93). Und ebenso erhob der Gode oder sonstige Eigentempelherr Gebühren für die Inanspruchnahme seines Priesters, z. B. den líksaungskaup für die Beerdigung, indes ihm für die Gewährung der Grabstätte der legkaup gebührte (Maurer, Bekehrung II, S. 452; derselbe, Island, München 1874, S. 240; Stutz, Kirchliches Benefizialwesen I, S. 93. 272). Mit dem Eigentempelwesen brachten aber offenbar auch die West- und Südgermanen dies Gebührenrecht in die christliche Kirche herüber. Bisher hatte die altkirchliche Anschauung und das altkirchliche Recht nur gegen mehr oder weniger verbreitete Mißbräuche zu kämpfen gehabt. Jetzt kam System in die Sache (Stutz, Die Eigenkirche S. 27 f. und ähnlich auch Hauck, KG II, S. 273 A. 4, Luchaire, Manuel S. 350; Imbart de la Tour, Paroisses rurales, S. 154 f.). „Die Eigenkirche war ein Privatunternehmen ihres Herrn; der Geistliche war ein grundherrlicher Privatbeamter. Und doch benutzten die Kirche, zumal wenn sie Pfarrkirche war, auch andere als der Grundherr, und nahmen die Dienste des Geistlichen auch andere als er in Anspruch. Es war nur natürlich, daß der Herr der Kirche von den Kirchgenossen einen Beitrag an den Unterhalt von Kirche und Priester verlangte, und daß er sich dabei mit den freiwilligen Leistungen, den Oblationen und Schenkungen, nicht begnügte, sondern geradezu für jeden wichtigeren Dienst des Geistlichen durch diesen eine Gebühr erheben ließ.“ Selbstverständlich kamen zu den schon heidnischen Gebühren spezifisch christliche wie Tauf- und Beichtgeld, Ehe- und Ölungspfennig hinzu, und griff diese Anschauung, unterstützt von der andern, gleichfalls germanischen, die keine Freigebigkeiten, sondern nur bei Entgeltlichkeit voll wirksame Leistungen, also auch Amtshandlungen kannte (vgl. statt anderer Richard Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, 4. Aufl., Leipzig 1904, S. 63 und im Register unter Lohngeld), auch auf die den Bischöfen gebliebenen Kirchen und deren Geistliche über, um bald ganz allgemein zu werden. Die Stolgebühren galten von nun an als Gerechtsame und Zubehör (justitia und appendicium) der Kirchen; mit ihnen wurden sie verkauft oder sonst veräußert, mit ihnen gaben sie die Herren ihren Geistlichen zur Leihe. „Vergeblich war fortan der Kampf der Kirche gegen diesen, ihren Grundanschauungen so völlig zuwiderlaufenden Verkauf geistlicher Amtshandlungen; dem auf das Interesse und die Macht der Grundherren gestützten“ und durch eine gegensätzliche Rechtsanschauung getragenen Unwesen vermochte sie auf die Dauer nicht mehr Einhalt zu gebieten, trotzdem die Gesetzgebung unermüdlich dagegen eiferte; vgl. z. B. Chrodegangi regula canonicorum c. 32 (bei Galante, Fontes iuris canonici selecti, Oeniponte 1906, S. 596), capp. a sacerdotibus proposita (802?) c. 12 (MG Capit. ed. Boretius I, Hannoverae 1881, S. 106), capp. Francica(?) c. 4 (ebenda S. 333) sog. conc. Namnet. c. 6 (Mansi XVIII^a col. 168), Hincmari capp. presbyteris data (852) c. 12 (Migne, Patr. lat. CXXV, S. 775), desselben capp. (856) supperaddita c. 2 (ebenda S. 794), desselben coll. de ecclesiis et capellis (um 860, bei Gundlach, Zwei Schriften Hinkmars von Rheims, ZKG X, 1889, S. 124 f.), desselben epist. LII ad clerum et plebem Laudun. de ordinatione Hedenulfi (bei Migne, Patr. lat. CXXVI, S. 273), Burchardi Wormat. decretum (die Stellen bei Koeniger, Burchard I. von Worms, S. 56 f.) conc. Triburiense (1036) c. 4 (MG Const. ed. Weiland. I, Hannoverae 1893, S. 89): Crisma, baptisterium vel sepulturam quicumque sacerdos vendiderit, anathema sit u. a. m. Auch der Widerspruch eines Agobard von Lyon, Honorius von Autun, Gerhoh von Reichersberg, verhallte wirkungslos (siehe die Stellen bei Stutz, Kirchliches Benefizialwesen I, S. 237 A. 5 und Hauck, KG IV, S. 48 A. 4 und 5). Zahllose Urkunden (einige Proben bei Hauck, KG II, S. 273 A. 1, IV S. 21 A. 5, S. 48 A. 3 und Stutz, Kirchliches Benefizial-

wesen I, 1, S. 185 A. 13, S. 272 A. 46 und durch das ganze Buch hin) bekunden den Sieg wie des Eigenkirchenrechts überhaupt so auch des Gebührenrechts. Schließlich nahm, nachdem die Gefahr der Laienherrschaft wenigstens im Prinzip durch die Ersetzung durch das Patronatrecht überwunden war (Art. Patronat Bd XV S. 17) die Kirche dies auf
5 Gewohnheit beruhende Gebührenwesen gleich andern Äußerungen germanischer Wirtschaftlichkeit nicht ungern an, indem sie in gewissen Schranken das Herkommen als löblich billigte. Es geschah dies durch das 4. Lateranensische Konzil unter Innocenz III. a. 1215, c. 42 X. de simon. V, 3. [Ad apostolicam audientiam frequenti relatione pervenit, quod quidam clerici pro exsequiis mortuorum et benedictionibus nu-
10 bentium et similibus pecuniam exigunt et extorquent et si forte eorum cupiditati non fuerit satisfactum, impedimenta fictitia fraudulenter opponunt. E contra vero quidam laici laudabilem consuetudinem erga sanctam ecclesiam, pia devotione fidelium introductam ex fermento haereticae pravitatis nituntur infringere sub praetextu canonicae pietatis. Quapropter super his pravas
15 exactiones fieri prohibemus et pias consuetudines praecipimus observari, statuentes, ut libere conferantur ecclesiastica sacramenta; sed per episcopum loci veritate cognita compescantur, qui malitiose nituntur laudabilem consuetudinem immutare], welches das Verbot, Abgaben für die Verrichtungen der hl. Handlungen zu erpressen, wiederholt, indessen für diejenigen Fälle, in denen gewohn-
20 heitsmäßig und hergebrachterweise dergleichen gezahlt wurden, die betreffenden Gewohnheiten als löbliche aufrecht erhält. Mit dem Verbot der Simonie fand und findet man sich dadurch ab, daß man die Gebühren nicht als Gegenleistung für die kirchliche Handlung, sondern nur als Reichnisse betrachtet, welche allein aus Anlaß einer solchen, teils wegen der Verpflichtung, zum Unterhalte des Geistlichen beizutragen, teils in Anerkennung
25 der pfarramtlichen Jurisdiktion gezahlt werden, sowie daß man ferner darauf hinweist, daß der Geistliche die herkömmlichen Opfergaben nicht wie eine Vertragsleistung behandeln, noch weniger seine Amtshandlung von der Entrichtung derselben abhängig machen und sie für notwendige Handlungen von Armen überhaupt nicht fordern dürfe (München, Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht, Bd II, Köln und Neuß 1866, S. 312 ff.;
30 Hinschius, Kirchenrecht V, Berlin 1895, S. 169 mit A. 2, wo die einschlägigen Bestimmungen der Partikularsynoden des 13. und 14. Jahrhunderts verzeichnet sind, sowie S. 707 A. 1 und etwa noch Groß, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts 4. Aufl., Wien 1903, S. 392). Jedenfalls wurde in der Folgezeit die Erhebung derartiger Abgaben legitimiert, und es war bloß ein weiterer Schritt in der dadurch angebahnten Entwickelung, daß
35 man dem Geistlichen auf Grund einer derartigen Gewohnheit ein Forderungsrecht auf dieselben zusprach und die Entrichtung für eine Rechtspflicht erklärte, vgl. Thomassin, Vetus ac nova disciplina ecclesiae T. III, lib. I. c. 72; Gonzalez Tellez, Comm. ad c. 8, X. de simonia V 3; J. H. Boehmer, Jus parochiale sect. VII. c. 2. §§ 5 ff.; Schefold, Die Parochialrechte, Stuttgart 1846, Bd II, S. 305; Index zu Hartz-
40 heim, Concilia Germaniae s. v. jura stolae, Benario S. 45 ff., Meurer a. a. O. II, S. 301 ff.). Das Konzil von Trient hat daran nichts geändert (siehe Sess. XXI. c. 1 de ref.; vgl. Sess. XXII Decretum de observandis et evitandis in celebratione missae), da es, nachdem sich der erwähnte Zustand fixiert hatte, nicht angänglich erschien, den vielfach schlecht gestellten Geistlichen diese Einnahmequelle zu entziehen.
45 Auch heute noch ist das Stolgebührenrecht von der katholischen Kirche innerhalb der Grenzen der laudabilis consuetudo anerkannt; vgl. Decretum S. Congr. Concilii vom 10. Juni 1896 in Appendix ad concil. plenar. Americae Latinae, Romae 1901, S. 580 ff. Nr. XC. Doch offenbart sich der Widerstreit zwischen christlich-altkirchlicher und heidnisch-germanischer Anschauung, der die Entwickelung beherrscht hat, nicht nur im
50 kanonischen Stolgebührenrecht, sondern noch im heutigen: „Stolgebühren dürfen nicht vor der Amtshandlung gefordert (altkirchlich), müssen aber hinterher, nötigenfalls auf Klage hin, entrichtet werden (germanisch)"; vgl. Stutz, Kirchenrecht bei v. Holtzendorff-Kohler, Encyklopädie der Rechtswissenschaft II, S. 832. So auch nach evangelischem Recht.

Was nämlich die evangelische Kirche betrifft, so haben zwar einzelne der ältesten
55 Ordnungen derselben die Stolgebühren entweder ganz oder zum Teil, so namentlich die Taxen für die Taufe und das Abendmahl, beseitigt, vgl. Landesordnung des Herzogtums Preußen von 1526 und preußische Artikel von 1540, Richter, Evang. Kirchenordnungen Bd I, S. 34. 336 und 337; Lüneburger Artikel Nr. V, a. a. O. S. 70; Lübecker Kirchenordnung für das Landgebiet von 1531, a. a. O. S. 150. 153. 154; Gemeiner Bericht
60 der Visitation in Herzog Heinrichs zu Sachsen Landen von 1540 und Anhaltische

Visitationsinstruktion von 1582, beide bei Sehling, Evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Leipzig I, 1, 1902, S. 286 und I, 2, 1904, S. 575. Im allgemeinen sind aber die Stolgebühren auch in der evangelischen Kirche erlaubt und üblich geblieben (vgl. das Register zu den beiden Bänden der Sehlingschen Kirchenordnungen unter Stolgebühren), und wenn sie auch in manchen Ländern, so z. B. in Kursachsen, abgesehen von 5
der Kommunion, bis in das 17. Jahrhundert hinein auch für die Taufe nicht gefordert werden durften, so sind sie für die letztere, ferner sogar auch für die Beichte, weil sie für freiwillige Gaben nicht ausgeschlossen waren, meistens herkömmlich geworden (vgl. v. Weber, System. Darstellung des im Königreich Sachsen geltenden Kirchenrechts, 2. Aufl., Leipzig 1843, Bd I, S. 446; Richter-Dove-Kahl, Kirchenrecht, 8. Aufl. S. 891). Doch 10
hat man schon im 16. und 17. Jahrhundert in einzelnen Kirchen, so in Freiberg (Schenkische Visitationsartikel bei Sehling a. a. O. I, 1, S. 467), in Hessen-Kassel und zum Teil in Sachsen-Weimar (vgl. Büff, Kurhessisches Kirchenrecht S. 865; Hoffmann, Darstellung des im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach geltenden Kirchenrechts S. 233) das Beichtgeld, freilich nicht mit durchschlagender Wirkung, abzuschaffen versucht, und 15
diese Bestrebungen sind auch in anderen Ländern im ersten Viertel des vorigen Jahrhunderts, z. B. in Preußen, wieder aufgenommen worden.

Während der Herrschaft des neueren, seit dem 16. Jahrhundert datierenden Staatskirchentums hat der Staat nicht nur eine Kontrolle über das Stolgebührenwesen beansprucht, sondern auch dasselbe seinerseits, freilich meistens unter Konkurrenz der geistlichen Be- 20
hörden, geregelt (Benario S. 53 ff.). So namentlich in Bayern (Benario S. 16 ff., 54 ff., 62 ff., Karl S. 11. 12 ff.; Meurer II, S. 305 ff.), wo nach wenigen vorangegangenen Mandaten Maximilian I. in der Landes- und Polizeiordnung von 1616 III, 9 ein ausführliches Stolrecht verkündete (Benario S. 142 ff.; Silbernagl im Arch. f. kath. Kirchenrecht LXXVII 1893, S. 108 ff.). Weitere Mandate und Erlasse folgten, insbesondere auch die Geistl. Rats- 25
ordnung von 1779, § 13, 19: „Das Stolrecht, insoweit es nicht die geistlichen Ceremonien, sondern nur die Tax hievon betrift, ist weltlich" und so gilt in Bayern (nach dem Religionsedikt vom 26. Mai 1818, § 64, lit. b) die Regulierung der Stolgebühren noch heute als Sache des Staates, Silbernagl, Verfassung und Verwaltung sämtlicher Religionsgenossenschaften in Bayern, 4. Aufl., Regensburg 1900, S. 493; Benario S. 64 ff.; 30
Karl S. 14 ff.; Meurer a. a. O. II, S. 308 ff.). Einen ähnlichen Standpunkt nahm man in Österreich ein, wo namentlich unter Maria Theresia und Joseph II. zahlreiche Hofdekrete mit dem Stolgebührenrecht sich beschäftigten, ja sogar ihre Ablösung ins Auge gefaßt wurde; siehe Geier, Die Durchführung der kirchlichen Reformen Josephs II. S. 110 ff. Ferner hat Friedrich II. für Schlesien unterm 8. August 1750 eine neue 35
Stolätaxordnung (Korn, Ediktensammlung Bd V, S. 423) erlassen. Das preußische Landrecht von 1794, Tl. II, Tit. 11, § 425 bestimmt: „das Recht, eine Taxordnung für die Stolgebühren vorzuschreiben, selbige zu erhöhen oder sonst zu ändern, gebührt allein dem Staate".

Diesen Standpunkt hat man aber in den Ländern, in denen man seit dem Jahre 40
1848 der katholischen Kirche die Autonomie gewährt hat, nicht mehr überall festgehalten. In der That läßt es sich nicht leugnen, daß in erster Linie die Festsetzung und Regelung der Gebühren für kirchliche Handlungen Sache der betreffenden Kirche selbst ist und ihr daher das Recht, ihrerseits darüber zu bestimmen, nicht genommen werden kann. Andererseits handelt es sich aber dabei um Leistungen, welche den einzelnen Staatsunterthanen 45
auferlegt werden und zu deren Beitreibung der Staat seinen weltlichen Arm leiht. Deshalb kann der Kirche die betreffende Angelegenheit nicht ausschließlich überlassen bleiben, vielmehr ist der Staat berechtigt, seinerseits dabei eine kontrollierende Mitwirkung zu beanspruchen. Dies ist das z. B. für Preußen geltende Recht, vgl. Gesetz vom 20. Juni 1875, §§ 21, Nr. 9; 47. 50, Nr. 6; Gesetz vom 7 Juni 1876, § 8, Nr. 7, sowie Verordnung 50
vom 27. September 1875, Art. 1, Nr. 3, und Verordnung vom 29. September 1876, Art. 1, wogegen noch das österreichische Gesetz vom 7 Mai 1874, § 24 bestimmt: „Die Abänderung der bestehenden kirchlichen Stoltaxordnungen steht der Regierung nach Einvernehmung der Bischöfe zu" (vgl. v. Hussarek, Grundriß des Staatskirchenrechts im Grundriß des österreichischen Rechtes von Finger, Frankl und Ullmann III, 3, Leipzig 1899 55
[auch separat] S. 28). Während gegenüber der evangelischen Kirche zu den Zeiten des absoluten Staates und der ausschließlichen Leitung derselben durch den Landesherrn eine derartige Äußerung des staatlichen Hoheitsrechtes praktisch nicht geboten war, erscheint jetzt eine staatliche Konkurrenz da, wo die evangelische Kirche durch Errichtung besonderer kirchlicher Regimentsbehörden und durch Einfügung presbyterialer und synodaler Elemente 60

in ihrer Verfassung eine gewisse Selbstständigkeit erlangt und die Regelung des Stolgebührenwesens den Kirchenbehörden in Gemeinschaft mit den Gemeindeorganen zukommt, gleichfalls geboten, wie eine solche auch in Preußen, siehe Gesetz vom 3. Juni 1876, Art. 24, Nr. 4, und Verordnung vom 9. September 1876, Art. 3, angeordnet ist.

Prinzipiell kann eine Verpflichtung zur Zahlung von Stolgebühren nur für die Glieder der Kirche des amtierenden Geistlichen bestehen, weil diese allein infolge ihrer Zugehörigkeit zu derselben und zu der Einzelparochie in die Lage kommen können, die betreffenden Amtshandlungen zu begehren. Das ist die heutige moderne Auffassung. In der Zeit vom 16. Jahrhundert bis in den Beginn des jetzigen hinein hat aber eine andere Anschauung geherrscht. Bei der damals noch nicht anerkannten Parität der verschiedenen Kirchen und der Existenz einer sog. herrschenden Kirche (ecclesia dominans) in den einzelnen deutschen Ländern waren die Anhänger der bloß geduldeten christlichen Religionsparteien gewöhnlich dem Pfarrzwange des Pfarrers der ecclesia dominans unterworfen (siehe den Art. „Pfarre“ Bd XV S. 249), und mußten daher auch, weil sie entweder wegen der pfarramtlichen Handlungen (wie Taufe, Kopulation, Begräbnis) an diesen gewiesen waren, oder weil man auch da, wo sie von einem Geistlichen ihrer Konfession die betreffenden Verrichtungen vornehmen lassen konnten, an dem Pfarrzwange der herrschenden Kirche festhielt, an den Pfarrer der letzteren die Stolgebühren entrichten. Diese Verhältnisse sind indessen jetzt in Deutschland im Laufe des letzten Jahrhunderts durch die Gewährung der vollen Parität an die christlichen Kirchen und durch die Einführung der Religionsfreiheit beseitigt worden.

Übrigens haben sich schon auf dem Konzil von Trient Stimmen für die Abschaffung der Stolgebühren erhoben, Petri Suavis Polani (Sarpi), Historia concil. Trident. lib. II, ed. V, Gorinchemi 1658, p. 218 ff.; auch später gegen Ende des 18. Jahrhunderts, sowie im Beginne und Verlauf des 19. (Kopp, Die katholische Kirche im 19. Jahrhundert, Mainz 1830, S. 63. 66 ff. 170 ff.) sind solche Forderungen in der katholischen Kirche hervorgetreten. Zu einer Beseitigung derselben ist es aber bisher bei den entgegenstehenden praktischen Schwierigkeiten nicht gekommen. Mit Rücksicht auf diese letzteren haben sogar die Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz auf der von ihnen im Juni 1848 abgehaltenen Versammlung erklärt, daß die Stolgebühren festgehalten werden müßten, und die zu Wien versammelten österreichischen Bischöfe in ihrem Schreiben an das Ministerium des Innern vom 13. Juni 1849 bemerkt: „die versammelten Bischöfe wären sehr geneigt, sich für eine Herabsetzung oder auch gänzliche Aufhebung der in den einzelnen Diöcesen sehr verschiedenartig bestehenden und hie und da sehr mißliebigen Stolgebühren zu erklären, wenn sie den dabei beteiligten Seelsorgern, Kirchen und Kirchendienern einen entsprechenden Ersatz dafür, ohne welchen viele derselben nicht bestehen können, zu verschaffen vermöchten, und wenn sich dieser nicht auf Summen beliefe, deren Aufbringung für die geistlichen Pfründen des ganzen Kaiserreiches kaum thunlich sein dürfte“ (Acta et decreta sc. conciliorum recentior. collectio Lacensis t. V, Friburgi 1879, p. 945. 1358). Ebenso hat der preußische Episkopat, nachdem der Abgeordnete Dr. Windthorst im Abgeordnetenhause die Ablösung eines Teils auch der katholischen Stolgebühren angeregt und einen entsprechenden Beschluß erzielt hatte, in einem an den preußischen Kultusminister unterm 19. Oktober 1892 gerichteten Schreiben sich dagegen ablehnend verhalten (siehe den Erlaß der preußischen Minister der geistlichen Angelegenheiten und der Finanzen vom 8. Januar 1894 im Archiv f. kath. Kirchenrecht LXXII 1894, S. 150 f.).

Lebhafter wurde die Unangemessenheit und Bedenklichkeit der Stolgebühren in der evangelischen Kirche empfunden und darum schon früh (so von Spener) ihre Aufhebung verlangt. Bis zum letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts ist dieser Forderung indessen nur vereinzelt Rechnung getragen worden. Zuerst wurden in Nassau durch Edikt vom 8. April 1818 die Stolgebühren gegen Fixierung auf einen aus dem Pfarr-, bezw. Kirchen- und ev. dem Centralkirchenfond zu gewährenden festen Betrag beseitigt (Otto, Handbuch des evang. Kirchenrechts im Herzogtum Nassau, Nürnberg 1828, S. 227. 232). Im Jahre 1849 folgte Oldenburg, siehe Kirchenverfassungsges. von 1849, Art. 127, Kirchengesetz vom 27. November 1851, Allg. Kirchenblatt für das evang. Deutschland 1852, S. 79, und revidierte Kirchenverfassung Art. 118 bei Friedberg, Die geltenden Verfassungsgesetze der evangelischen deutschen Landeskirchen, Freiburg i. Br. 1885, S. 575 (die Entschädigung ist nach diesen Bestimmungen von den Kirchenkassen, bezw. von den Gemeinden zu leisten, doch konnte auch bei einzelnen Amtshandlungen, mit Ausnahme der Beichte und der Amtshandlungen bei Beerdigungen, die Zahlung einer Gebühr seitens

der Beteiligten an die Kirchenkasse angeordnet werden, was erst durch das Kirchengesetz vom 14. März 1877, Kirchenblatt 1877, S. 464, beseitigt worden ist). Endlich wurden in Braunschweig durch Gesetz vom 31. Mai 1871, ZKR X, 1871, S. 466 und Archiv XLII 1879, S. 174ff., unter Entnahme der Entschädigung aus der für die Eisenbahnen gezahlten Kaufsumme die Stolgebühren nicht nur in den lutherischen, sondern 5 auch in den reformierten, katholischen und jüdischen Gemeinden aufgehoben.

In ein neues Stadium ist die Frage infolge der Einführung der staatlichen Civilstandsregisterführung und der obligatorischen Civilehe durch das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 getreten. Wie schon das vorangegangene, gleichartige preußische Gesetz vom 9. März 1874, § 54 eine Entschädigung der Geistlichen und Kirchendiener wegen 10 des etwaigen, ihnen durch die gesetzliche Neuerung an ihrem Einkommen entstehenden Ausfalles vorgesehen hatte, so hat das erstere gleichfalls in seinem § 74 auf eine solche hingewiesen. Dadurch gab es die Veranlassung, daß in einer Reihe deutscher Staaten die Stolgebühren für Taufen, Trauungen und kirchliche Aufgebote, soweit es sich um die Leistung der geistlichen Amtsverrichtungen in der hergebrachten einfachen Form 15 und an den herkömmlichen Orten handelt, beseitigt worden sind, und zwar entweder zugleich für alle Kirchen, wie in Mecklenburg-Schwerin (durch die Verordnung vom 13. März 1876, Allg. Kirchenbl. von 1877, S. 126 für die lutherische, durch die Verordnung vom 1. Mai 1876 für die katholische Kirche, siehe Regierungsbl. von 1876, S. 75), in Sachsen-Meiningen (durch die allgemein lautende Verordnung vom 20 21. Dezember 1875, Sammlung von Verordnungen Bd 20, S. 259), im Herzogtum Anhalt durch Gesetz vom 24. Mai 1875 (Anhalt. Gesetzessamml. 1875, S. 101f.; vgl. auch Freisen, Staat und katholische Kirche in den deutschen Bundesstaaten Lippe, Waldeck-Pyrmont, Anhalt u. s. w. II, in den Kirchenr. Abhandl. herausg. von Stutz H. 27/29, Stuttgart 1906, S. 53ff. und Verordnung vom 9. Februar 1876, Gesetzessamml. 25 1878, S. 97); aber auch im Königreich Sachsen laut Staatsgesetz vom 22. Mai 1876 (Sächsisches Gesetz- und Verordnungsblatt S. 251), wozu zu vergleichen ist das Kirchengesetz vom 2. Dezember 1876 (Allg. Kirchenblatt 1877, S. 138. 162, siehe auch Jahrgang 1878, S. 132. 133. 141. 196) oder nur für die evangelische Kirche, so z. B. in Sachsen-Weimar durch Kirchengesetz vom 21. Januar 1879 a. a. O. 30 Jahrg. 1879, S. 563 (vgl. auch a. a. O. Jahrg. 1876, S. 664. 668), in Sachsen-Altenburg durch Bekanntmachung vom 25. April 1876, Gesetzessamml. S. 193, und Schwarzburg-Rudolstadt durch Verordnung vom 21. Dezember 1875, Gesetzessamml. S. 282, in Mecklenburg-Strelitz durch Verordnung vom 21. Juni 1879, Allg. Kirchenblatt 1879, S. 557. 555. In Hannover, luth. Kirche, beschränkte man sich zunächst auf die Auf- 35 hebung der Gebühren für Aufgebote und Trauungen, Kirchenges. vom 16. Juni 1875 (preuß. Gesetzessamml. S. 303, siehe auch Allg. Kirchenblatt 1876, S. 561; ebenso die Anordnung für Lübeck vom 1. Dezember 1875 a. a. O. 1876, S. 226), oder man beseitigte vorerst gar nur die Aufgebotsgebühren, so in Württemberg, Kirchengesetz vom 18. Juni 1878 (a. a. O. Jahrg. 1878, S. 606) und in Reuß ä. L., Konsistorialverord- 40 nung vom 29. Dezember 1875 (a. a. O. 1876, S. 206), wo jedoch durch Gesetz vom 1. März 1883 § 5 (Allg. Kirchenblatt 1884, S. 107) auch die Gebühren für einfache Trauungen und Taufen beseitigt wurden. In Preußen war schon 1845 für Schlesien die Ablösung dem Abkommen der einzelnen Gemeinden überlassen worden und wurden in den Militärgemeinden die Stolgebühren durch Kabinettsordre vom 21. Juli 1877 45 (Kirchl. Ges.- u. Verordnungsblatt 1876/77, S. 194, vgl. dazu ebenda 1878, S. 124. 136. 146) beseitigt. Auch kam es für eine Reihe von Gemeinden insbesondere für Berlin durch die Initiative der Gemeinden und Gemeindeorgane zur Aufhebung. Die allgemeine Aufhebung dagegen zog sich lange hin und kam erst in den neunziger Jahren zu stande (vgl. Verh. der Generalsyn. 1891, S. 889ff. 915ff. 1213ff.). Es ergingen für die 50 altpreußische Landeskirche das Kirchengesetz vom 28. Juli 1892 (in Kraft seit 1. Oktober 1892), das die Gebühren für Taufen und Trauungen aufhebt (Kirchl. Ges.- u. Verordnungsblatt S. 167f.) und das Staatsgesetz vom 3. September 1892 (Ges.-Bl., S. 267); vgl. dazu Kirchengesetz vom 6. Juli 1898 und vom 1. Februar 1901 (Kirchl. Ges.- u. Verordnungsblatt 1898, S. 135 und 1901, S. 2); für Schleswig-Holstein, Kirchengesetz 55 vom 9. Juli und Staatsgesetz vom 14. August 1892 (Ges. Bl. S. 240); für Hannover, luth. Kirche, Kirchengesetz vom 18. Juni und Staatsgesetz vom 20. August 1892 (Gesetzessamml. S. 259. 263) und Kirchengesetz vom 17. Juni 1900 (Gesetzessamml. S. 275); für Hannover, ref. Kirche, Kirchen- und Staatsgesetz vom 30. März 1893 (Gesetzesfl. S. 63), für den Konsistorialbezirk Kassel, Kirchen- und Staatsgesetz vom 31. März 1893 (ebenda S. 71); 60

für den Konsistorialbezirk Wiesbaden Kirchen- und Staatsgesetz vom 16. Juni 1895 (ebenda S. 189). Von außerpreußischen Landeskirchen, in denen noch die Aufhebung der Accidenzien erfolgte, seien erwähnt Hessen, Kirchengesetz vom 23. Juni 1891 (DZKR II, 1892, S. 326f.) und Württemberg, Kirchengesetz vom 21. Januar 1901 5 (Friedberg, Die geltenden Verfassungsgesetze 4. Ergänzungsbd., Tübingen 1904, S. 819). Das badische Kirchengesetz vom 14. Dezember 1894 (DZKR V, S. 216) stellt den Gemeinden die Ablösung der Tauf-, Konfirmations-, Trauungs- und Beerdigungsgebühren aus örtlichen, kirchlichen Mitteln anheim. Anderwärts wurde die Ablösung aus Staatsmitteln bewerkstelligt. In Preußen gewährt, wenn die Ablösungsrenten eine 10 Erhöhung der kirchlichen Umlagen bewirken, eine landeskirchliche Stolgebührenablösungskasse, der wiederum eine jährliche Staatsrente zufließt, eine Beihilfe; die Ersparnisse, die die Kasse außerdem macht, werden an ärmere Gemeinden verteilt. Die noch gebliebenen Gebühren werden mitunter, so in der altpreußischen Kirche nach dem Kirchengesetz vom 2. Juli 1898 (Gesetzessamml. S. 159) von den Pfarrkassen erhoben und mit dem übrigen 15 Pfarreinkommen verwaltet.

II. Geltendes Recht. Nach dem hiervor Ausgeführten gilt, indes die Altkatholiken die Stolgebühren gar nicht erst übernommen haben, das Stolgebührenrecht noch heute in vollem Umfang in der morgenländischen Kirche (Milasch-Pessič a. a. O. S. 546f.) sowie

20 a) in der katholischen Kirche und zwar auch Deutschlands.

Auf die Stolgebühren hat nur der Pfarrer oder ein Geistlicher, dessen Stellung materiell die eines Pfarrers (Lokalist, Expositus) ist, einen Anspruch (vgl. den Freiburger Ordinariatserlaß vom 1. September 1848 bei Heiner, Kirchl. Erlasse der Erzdiöcese Freiburg, 2. Aufl., Freiburg 1898, S. 126; Kölner Instructio pro vicariis vom 25 1. September 1866 bei Dumont, Kirchl. Erlasse der Erzdiöcese Köln, 2. Aufl., Köln 1891, S. 376 und die Entscheidungen im Archiv für kath. Kirchenrecht, LXVIII 1892, S. 87ff.; LXXIV 1895, S. 3ff.; LXXXII 1902, S. 382ff.), ein Hilfsgeistlicher allein zufolge Überweisung seitens des letzteren (Spaltzettel) oder auf Grund eines besonderen Rechtstitels (Statutes, bischöflicher Anordnung). Stolgebühren dürfen nur gefordert 30 werden aus Anlaß derjenigen Verrichtungen, bei welchen sie zufolge bestehender kirchenrechtlicher Anordnungen (gewöhnlich der sog. Stolordnungen) gestattet oder gewohnheitsmäßig hergebracht sind. Gewöhnlich kommen sie vor bei Taufen, Eheaufgeboten, Trauungen, Einsegnung und Begleitung von Leichen und Aussegnung von Wöchnerinnen (vgl. aber Decretum S. Congr. Rit. vom 13. Juni 1893, Anal. eccl. IV, S. 222) so- 35 wie für die Ausstellung von Bescheinigungen über die Vornahme eines dieser Akte (vgl. z. B. das Stolgebührenreglement für die Diöcese Breslau preußischen Anteils vom Jahre 1868, Archiv für kath. Kirchenrecht XXII 1869, S. 358 und die Salzburger Stolordnung von 1903, ebenda LXXXV 1905, S. 602). Ausgeschlossen ist die Erhebung solcher Gebühren bei Gelegenheit der Spendung anderer Sakramente, also des 40 Abendmahles, der letzten Ölung, der Ordination, und vielfach, wenn auch nicht immer, namentlich nicht in früherer Zeit, der Beichte, doch hat man neuerdings in einzelnen Diöcesen auch die Gebühren für Taufen, Vorsegnungen der Wöchnerinnen und die Beichtgelder in Wegfall gebracht, siehe den Erlaß des Gurker Ordinariats von 1869 im cit. Archiv XXIV 1870, S. 83. Die Größe der Gebühren bestimmt sich durch die Stol- 45 ordnungen oder durch Lokalgewohnheit. Die frühere Sitte, die Taxen verschieden nach dem Stande des Pflichtigen zu bestimmen, ist jetzt fallen gelassen, statt dessen sind aber jetzt Abstufungen eingeführt, welche mit Rücksicht auf das Einkommen der Pflichtigen, namentlich auf die Höhe der staatlich zu zahlenden Steuer bemessen sind (siehe das cit. Breslauer Reglement). Vgl. auch die Entscheidung der S. Congr. Conc. vom 50 21. August 1869 (Acta S. Sedis V 1869, S. 127ff. und Note 1 zu S. 130).

Die Regelung des Stolgebührenwesens, insbesondere die Feststellung oder Genehmigung von Stolordnungen und Stoltaxen gehört in der katholischen Kirche zur Zuständigkeit des Bischofs, doch werden entweder vorher die Pfarrer mit den neben ihnen zur Verwaltung des Kirchenvermögens berufenen Kirchenvorstehern gutachtlich gehört oder 55 mit der Aufstellung der Entwürfe der Stolordnungen betraut. Neuerdings schreibt das oben S. 70, 46 erwähnte Dekret der Konzilskongregation vom 10. Juni 1896 den Bischöfen übrigens die vorherige Verständigung auf Provinzialsynoden oder Bischofsversammlungen vor. Endlich gehörten nach kirchlichem Recht Streitigkeiten über Stolgebühren vor das kirchliche Gericht; der kirchliche Richter ahndet auch den „Stolerzeß"

60 Der staatliche Schutz, welcher als Korrelat der staatlichen Kontrolle über das Stol-

gebührenwesen gewährt wird, ist teils der gerichtliche, d. h. die Berechtigten können die ihnen zustehenden Stolgebühren vor den staatlichen Gerichten einklagen oder durch Zahlungsbefehl einziehen, so in Preußen, ALR. II, 11, § 423, Kabinettsordre vom 19. Juni 1836 (Gesetzsamml. S. 198). In Bayern gehören etwaige Streitigkeiten zwischen den Geistlichen und den Gemeindegliedern über Stolgebührenforderungen vor die Verwaltungsbehörden und Verwaltungsgerichte; auch die Beitreibung erfolgt hier durch Anrufung der Verwaltungsbehörden; vgl. Meurer a. a. O. II, S. 337 ff. In Österreich liegt sogar die Ahndung der „Stolexzesse“ und zwar mit Geldstrafen bis zu 100 Gulden und unter gleichzeitiger Verurteilung zum Rückersatz der Übergebühr den Verwaltungsbehörden ob, die jedoch zuvor das Ordinariat anzuhören haben (v. Hussarek a. a. O. S. 28).

Von den Stolgebühren sind, weil sie nicht derselben rechtlichen Behandlung unterliegen, zu unterscheiden: 1. die Meßstipendien und 2. die Gebühren, welche für die Begräbnisplätze, Kirchenstühle, für den Gebrauch von Kirchenutensilien, für Wachskerzen u. s. w., um einer kirchlichen Handlung besondere Feierlichkeiten und besonderen Pomp zu geben, gezahlt werden.

b) In Bezug auf die rechtliche Behandlung der Stolgebühren weicht das evangelische Kirchenrecht nicht von dem katholischen ab. Sie dürfen in der evangelischen Kirche ebenso wenig wie in der katholischen vorausgefordert werden, ebenso wenig ist die Zurückhaltung der geistlichen Handlung bis zur Bezahlung derselben erlaubt, und endlich müssen die notwendigen geistlichen Amtsverrichtungen Armen umsonst geleistet werden. Bezugsberechtigt ist in der evangelischen Kirche ebenfalls der Pfarrer bezw. die Kirchenkasse, Besoldungskasse oder Gemeinde, die das Pfarreinkommen verwaltet. Wird auf Grund eines Entlassungsscheines oder ohne einen solchen ein nicht zuständiger Pfarrer für geistliche Amtshandlungen zugezogen, so sind die Gebühren doch an den zuständigen Pfarrer zu entrichten (Entscheidungen des Reichsgerichts vom 30. September 1895, Civilsachen XXXVI, S. 182, Nr. 43). Der Betrag ist in der evang. Kirche durch die Kirchenordnungen und besondere kirchengesetzliche Vorschriften, freilich meist unter Freilassung örtlicher Observanzen, normiert. Die Festsetzung oder Genehmigung der Taxen steht den kirchenregimentlichen Behörden zu. Seit der Einführung presbyterialer Ordnungen fällt aber gewöhnlich die Initiative zu Änderungen den Gemeindeorganen, z. B. in Altpreußen dem Gemeindekirchenrate und der Gemeindevertretung (Kirchengemeinde- und Synodalordnung vom 10. September 1873, §§ 22. 31, Nr. 1) anheim.

Eine genaue Übersicht darüber, für welche Amtshandlungen in den evangelischen Landeskirchen des deutschen Reiches noch Stolgebühren erhoben werden, giebt die Chronik der Christlichen Welt 1902, Nr. 43 vom 23. Oktober, Sp. 513 und 514.

c) Hinsichtlich der entsprechenden Bezüge der Rabbiner z. B. in Bayern vgl. Ernst Mayer, Die Kirchenhoheitsrechte des Königs von Bayern, München 1884, S. 273; Heimberger, Die staatskirchenrechtliche Stellung der Israeliten in Bayern, Freiburg 1893, S. 121; Benario a. a. O. S. 5 mit A. 1. (**Hinschius** †) **U. Stutz.**

Storch, Nikol., einer der sog. Zwickauer Propheten s. d. AA. Münzer Bd XIII S. 558,15 u. Luther Bd XI S. 734,26.

Storr, G. Chr. s. d. A. Tübinger Schule, die ältere.

Strabo s. Walahfrid.

Straßburg, Bistum. — Schöpflin, Alsatia diplomatica, 2 Tle., Mannheim 1772–75; Code historique et diplomatique de la ville de Strassbourg, Straßb. 1843; Urkunden und Akten der Stadt Straßb., 10 Bde, Straßb. 1879 ff.; Die Straßb. Annalen in den MG SS XVII, Bischofslisten SS XIII; Die Chroniken der deutschen Städte, Bd 8 und 9, Leipzig 1870 u. 71; Grandidier, Histoire de l'église et des évêques de Strassbourg, 2 Bde, Straßb. 1776 u. 78; Schöpflin, Alsatia illustrata, 2 Bde, Kolmar 1751; Rettberg, KG Deutschlands, Gött. 1848, II, S. 58; Hauck, KG Deutschlands, Bd I—IV, passim.

Zu den festen Plätzen, auf die sich die römische Herrschaft am Rheine stützte, gehörte Argentoratum in Obergermanien. Es war im 1. Jahrhundert Standquartier einer Legion (Mommsen, Röm. Gesch. V, 2. Aufl. S. 109). Daß das Christentum schon in der Römerzeit in Obergermanien Fuß faßte, ist an sich wahrscheinlich, ist durch Irenäus bezeugt (I, 10, 2: *αἱ ἐν Γερμανίαις ἱδρυμέναι ἐκκλησίαι*), und wird durch vereinzelte Funde altchristlicher Denkmäler bestätigt (s. Kraus, Die christl. Inschr. der Rheinlande I,

S. 11 Nr. 15 und 16). Aber es giebt keine Nachricht über die Existenz eines Bistums in Argentoratum in dieser Zeit. Und wenn, was nicht unmöglich ist, ein solches bestand, so war die Erinnerung daran schon dem beginnenden Mittelalter verloren gegangen. Argentoratum wurde 406 zerstört. Die vernichtete Römerstadt erstand als Strateburgum von neuem (Greg. Tur. Hist. Franc. IX, 36, S. 391). Aber die dem 9. Jahrhundert angehörige Bischofsliste von Straßburg hat vor Ansoald, der als Teilnehmer der Pariser Synode von 614 nachweislich ist (MG CC I, S. 192: Ex civitate Stratoburgo A. ep.), nur 7 Namen, d. h. man führte das Straßburger Bistum nicht über die Alamannenzeit zurück. Von den sieben Namen ist einer, Arbogast, durch Ziegel mit dem Stempel ARBOASTIS EPS FICET belegbar (Kraus I, S. 11 Nr. 16). Für den Ursprung des Straßburger Bistums ist demnach das 6. Jahrhundert gesichert.

Die Diöcese Straßburg lag auf beiden Rheinufern. Auf dem linken Ufer fiel sie im wesentlichen mit dem jetzigen Bezirk Unterelsaß zusammen; nur griff die Grenze südlich etwas weiter, wogegen im Norden der jenseits des Hagenauer Forstes gelegene Landstrich zum Bistum Speier und der jenseits der Vogesen gelegene zum Bistum Metz gehörte. Auf dem rechten Rheinufer reichte sie vom Einfluß der Elz in den Rhein abwärts bis unterhalb Baden-Baden und landeinwärts bis in den Schwarzwald.

Seit der Organisation des Erzbistums Mainz bildete Straßburg ein Suffraganbistum dieses Erzstifts.

Bischofsliste: Arbogast?, Ansoald 614, Rothar 662, Widegern 728, Heddo 773. 775. 780, Aylidulf, Remigius, Rachio seit 784, Uto I., Erlehard, Adalloch 816. 820, Bernald 823. 832. 833, Ratholb 840—874, Reginhard um 880, Baltram gest. 906, Otbert 906—913, Gozfrid 913, Richwin 914?—933, Ruodhart gest. 950, Uto II. 950—965, Erchanbald 965—991, Widerolf 991?—999, Alewich 1000—1001, Wernher I. 1001?—1028, Wilhelm I. 1029—1046, Herrand 1046—1065, Wernher II. 1065—1077, Dietpald 1078—1082, Otto 1084—1100, Baldewin 1100, Kuno 1100—1123, Brun 1123—1131, Gebhard 1131—1140, Burchard I. 1141—1162, Rudolf 1162—1179, Konrad I. 1179—1180, Heinrich I. v. Hasenburg 1180—1190, Konrad II. 1190—1202, Heinrich II. v. Veringen 1202—1223, Berthold I. v. Teck 1223—1244, Heinrich III. v. Stahleck 1245—1260, Walther v. Geroldseck 1260—1263, Heinrich IV. v. Geroldseck 1263—1273, Konrad III. v. Lichtenberg 1273—1299, Friedrich I. v. Lichtenberg 1299 bis 1305, Johann I. v. Dirpheim 1306—1328, Berthold II. v. Bucheck 1329—1353, Johann II. v. Lichtenberg 1354—1365, Johann III. de St. Pol 1365—1371, Lambert v. Born 1371—1374, Friedrich II. v. Blankenheim 1375—1393, Wilhelm v. Diest 1393—1439, Konrad IV. v. Busnang 1439—1440, Ruprecht, Pfalzgraf 1440—1478, Albrecht v. Baiern 1479—1506, Wilhelm III. v. Honstein 1506—1541. **Hauck.**

Strauß, David Friedrich, gest. 1874. — Eine Gesamtausgabe seiner Schriften ist nach seinem Tode bei Emil Strauß in Bonn in zwölf Bänden erschienen, unter dem Titel: „Gesammelte Schriften von David Friedrich Strauß. Nach des Verfassers letztwilligen Bestimmungen zusammengestellt. Eingeleitet und mit erklärenden Nachweisungen versehen von Eduard Zeller", 1876/78. Hier fehlt freilich nicht nur manches weniger Bedeutende wie „Leben und Schriften des Dichters und Philologen Nicodemus Frischlin" 1856, sondern auch die beiden theologischen Hauptwerke, das in 4 Auflagen erschienene (erste) „Leben Jesu" 1835/36 mit den daran sich anschließenden „Streitschriften" von 1837/38, und „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft", 2 Bde, 1840/41. Ein annähernd vollständiges Verzeichnis der Straußschen Schriften in chronologischer Ordnung findet sich am Schluß des 11. Bandes der „Gesammelten Schriften". Zu diesen gehören endlich auch noch die „Ausgewählten Briefe von D. Fr. Strauß", herausgeg. und erläutert von Eduard Zeller 1895, und als bedeutsamer Nachtrag dazu seine Briefe an Binder, herausgeg. von Theobald Ziegler in der Deutschen Revue, Mai/Juli 1905. — Ueber ihn handeln in besonderen Schriften Eduard Zeller, D. Fr. Strauß in seinem Leben und seinen Schriften, 1874; C. G. Reuschle, Philosophie und Naturwissenschaft. Zur Erinnerung an D. Fr. Strauß, 1874; Wilh. Lang, D. Fr. Strauß, 1874; Franz Hettinger, D. Fr. Strauß, 1875; A. Hausrath, D. Fr. Strauß und die Theologie seiner Zeit, 2 Bde, 1876/78; K. Schlottmann, D. Strauß als Romantiker des Heidentums, 1878; H. Küntler, Zum Gedächtnis an D. Fr. Strauß, 1898; Samuel Eck, D. Fr. Strauß 1899; Karl Harräus, D. Fr. Strauß. Sein Leben und seine Schriften unter Heranziehung seiner Briefe dargestellt, 1901; Aug. Wandt, D. Fr. Strauß' philosophischer Entwicklungsgang und Stellung zum Materialismus, Münstersche Dissert. 1902. Das Beste zu seiner Biographie giebt aber Strauß selber in seinen „Litterarischen Denkwürdigkeiten", abgedruckt im 1. Band der Ges. Schriften, S. 1—80. — Von der weitschichtigen Strauß-Litteratur soll hier nur noch genannt werden Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1906, der im Anhang u. a.

60 durch Straußens (erstes) Leben Jesu hervorgerufene Schriften aufzählt, ohne damit die weitschichtige Litteratur über dasselbe zu erschöpfen. Die nicht minder zahlreichen Schriften zu Straußens letzter Schrift hat Fr. Nippold, freilich allzufrüh und daher noch weit unvollständiger, zusammengestellt in „D. Fr. Strauß' alter und neuer Glaube und seine litterarischen Ergebnisse", 1873. Das zuletzt über ihn Erschienene ist die Abhandlung von A. Hein, Die Christologie von D. Fr. Strauß in ZThK, Jahrg. 16, H. 4, 1906. Vgl. auch den Art. Strauß in Bd 36 d. AdB von Ed. Zeller.

David Friedrich Strauß ist geboren am 27. Januar 1808 zu Ludwigsburg, einer langweiligen Garnisonsstadt Württembergs, die aber merkwürdigerweise kurz nacheinander Schwaben vier seiner bedeutendsten Söhne geschenkt hat: zwei Dichter, Justinus Kerner und Mörike, und zwei Männer der Wissenschaft, die doch auch beide etwas vom Poeten an sich hatten, den Ästhetiker Vischer und den Theologen Strauß. Der Vater dieses letzten und jüngsten von ihnen war Kaufmann, ihm verdankt Strauß des Lebens ernstes Führen, obwohl derselbe für den kaufmännischen Beruf weder allzuviel Neigung noch Geschick gehabt zu haben scheint. Näher stand er der Mutter, einer wackeren, praktisch verständigen, dem Rationalismus sich zuneigenden Frau, während der Vater sich gern in theologisch-mystischen Spekulationen erging. Von ihr hat er zur Konfirmation seiner Tochter pietätvoll und fein jenes schöne Bild gezeichnet, das jetzt unter dem Titel „Zum Andenken an meine gute Mutter" nach den Litterarischen Denkwürdigkeiten den Reigen seiner vermischten Schriften so stimmungsvoll eröffnet. Den ersten Unterricht genoß er in der Lateinschule seiner Vaterstadt, die ihn auf das Landexamen vorbereitete als die Eingangspforte zu Seminar und Stift, wo die württembergischen Theologen damals wie heute herangebildet zu werden pflegten. 1821 kam er ins „Seminar" nach Blaubeuren, wo er vier Jahre seines jungen Lebens verbracht hat. Später hat er in dieser spezifisch württembergischen Einrichtung etwas wie eine „Mausefalle" gesehen, in der die jungen Menschen auch gegen ihre Natur und Neigung für die Theologie eingefangen werden sollen; aber zunächst war er gerne dort, wie wohl die meisten, die durch sie hindurchgegangen sind; das Bild pflegt erst später etwas nachzudunkeln. Das intim fröhliche Zusammenleben mit einer großen Schar besonders begabter Altersgenossen, die in der klösterlichen Stille und Einsamkeit sich anspinnenden Freundschaften zum Standhalten für ein ganzes Leben, die besonders begünstigte Lage Blaubeurens mit seinen grotesken Felspartien und seinem romantischen Blautopf, von dem uns Mörike das Märchen von der schönen Lau erzählt hat, — das alles zog seine gesellige und poetisch gestimmte Natur mächtig an. Ganz besonders glücklich aber traf es der wißbegierige und aufgeweckte Knabe mit seinen Lehrern. Der Vorstand des Seminars, Ephorus Reuß, war eine durchaus originelle, wenn auch moralisch nicht eben hochstehende Persönlichkeit, der nicht ohne Verständnis für die Jugend den eingeschlossenen Klosterschülern manche Freiheit ließ, ihnen aber im ganzen doch mehr Spaß machte, als Achtung einflößte; Strauß hat in einer lustigen Posse ihn und sein Haus dramatisch verarbeitet. Um so höher standen ihm die beiden Professoren, vor allem der eine, Ferdinand Christian Baur, der sich hier in Blaubeuren durch seine mythologischen Studien auf seine glänzende theologische Laufbahn als Kirchenhistoriker und berühmtes Haupt der Tübinger Schule vorbereitete und den jungen Leuten zunächst einmal durch den Ernst seiner wissenschaftlichen Arbeit und seinen vorbildlichen, wahrhaft „diamantenen" Fleiß mächtig imponierte und sie an der Lektüre der griechischen und römischen Prosaiker in die Probleme der alten Geschichte einführte, während der andere, Kern, die alten Dichter geschmackvoll interpretierte und dadurch seine Schüler im Sinn des Neuhumanismus für alle Zeiten für klassische Schönheit und klassische Kunst zu begeistern wußte. Diesen Anregungen entsprach denn auch die eigene Lust zur Arbeit, auf die die Seminaristen in ihrer Abgeschlossenheit angewiesen waren und durch die gerade die tüchtigsten unter ihnen einen soliden Grund für ihr späteres gelehrtes Wissen und Können legten. So war der Abschied von dem stillen Thal kein leichter, wenn schließlich auch der Übergang zu der größeren Freiheit des Studentenlebens von den meisten mit Freuden begrüßt wurde. Doch volle Freiheit erwartet den Seminaristen auch im Tübinger „Stift" noch nicht, und vollends damals, im Jahrzehnt der Karlsbader Beschlüsse, fehlte dort die studentische Lebensfreiheit in weit höherem Maße, als dies heute der Fall ist. So hat denn auch Strauß am studentisch-freien Leben nicht allzuviel teil genommen, er war „Stiftler" und ein recht solider, fleißiger Stiftler, den am Studentsein wirklich das Studieren am meisten interessierte. Von außen her war es freilich zunächst mit dem theologischen und dem nach guter Württemberger Sitte damit verbundenen philosophischen Studium in Tübingen nicht eben zum Besten bestellt. Der Philosoph Sigwart langweilte seine Hörer durch seinen ledernen

Vortrag mehr als erlaubt und erträglich war, und über den Theologen Steudel urteilt Strauß bei aller Anerkennung seines ehrenwerten Charakters nicht minder ungünstig: durch ihn trat ihm der „verständige Supranaturalismus" wirklich recht mittelmäßig und kümmerlich gegenüber. Da war vielleicht Eschenmayer mit seinem denkfaulen Mysticismus, der später zum tollsten Geisteraberglauben ausartete, noch der interessanteste. Aber bald wurde es anders und besser, als die beiden Blaubeurer Lehrer Baur und Kern auf theologische Lehrstühle nach Tübingen berufen wurden. Mit ihnen, d. h. vor allem mit Baur kam Geist und kam Leben dorthin. Doch hat Baur in diesen seinen ersten Semestern die Schwingen seines Geistes natürlich noch nicht voll entfalten können; seine Hauptarbeit galt damals den gnostischen Systemen, mit denen er schon in seinem Antrittsprogramm die Gnosis Schleiermachers zusammenstellte. Und so kamen denn überhaupt den wissensdurstigen Jünglingen die besten Anregungen von jenseits der Tübinger Grenzpfähle: zuerst durch Schleiermacher, dessen Glaubenslehre eifrig studiert wurde und den selbst Steudel nicht ganz ignorieren konnte, und dann — nach längerer Beschäftigung mit Schellings Freiheitslehre — vor allem durch Hegel, dessen Phänomenologie die Freunde in den letzten Semestern gemeinsam lasen und in dessen Zauberkreis sie sich willig und immer intensiver einspinnen ließen. Dadurch kam Strauß los von einem andern Bann. Das Schwabenland war gerade damals erfüllt von der Geisterseherei Justinus Kerners in Weinsberg, und zu diesem „Mekka" wallfahrtete auch er mit seinem Freunde Binder und horchte zunächst tiefergriffen und gläubig auf die Offenbarungen der Seherin von Prevorst. Aber allmählich schärfte sich gerade hier sein kritischer Blick, und so kann man sagen, er habe diesen Somnambulen gegenüber gelernt, was er bald genug am Leben Jesu so virtuos auszuüben verstand, das Ausscheiden des Wunderbaren als eines Unglaubhaften und Unmöglichen.

Der Schluß seiner Studienzeit brachte dem fleißigen Kandidaten noch allerlei wohlverdiente Ehren. Eine Preisarbeit bei der katholisch-theologischen Fakultät über die Auferstehung der Toten erhielt nur durch den Zufall des Loses nicht den Preis, dessen sie neben einer anderen für würdig erklärt worden war; durch eine Predigt holte er sich den Preis von seiner eigenen protestantischen Fakultät, und während er bis dahin mit anderen um den ersten Platz hatte ringen und sich meist mit der zweiten oder dritten Stelle hatte begnügen müssen, stand er am Schluß der fünfjährigen Studienzeit unter den fünf mit der Note 1ª Entlassenen als unbestritten Erster an der Spitze seiner Promotion, die seit diesem glorreichen Examensergebnis der Fünfe den Namen der Geniepromotion in den Annalen des Stiftes führt. Das Ergebnis dieser Jahre war neben einem wohlfundierten Schulwissen eine gründliche philosophisch-theologische Bildung und ein freier Standpunkt im Sinne der Schleiermacherschen Dialektik und der Hegelschen Religionsphilosophie, zu dem er sich ohne sichtbaren Bruch mit der frommen Gläubigkeit seiner Knabenjahre langsam und stetig durchgearbeitet hat.

Es folgt nun die Vikariatszeit, die einzige, in der Strauß praktisch als Prediger und Katechet sich zu bethätigen hatte. Und sie machte ihm Freude. Während die Freunde Märklin und Binder, die auf ähnlich freiem Standpunkt standen wie er, sich wegen des Predigens mit Skrupeln und Zweifeln plagten, schrieb er darüber ganz beruhigt an Binder: „Du findest im Predigen einige Skrupel wegen des Unterschieds Deiner Religionsstufe von der des Volks. Märklin findet die nämlichen Schwierigkeiten. Ich habe mit ihm lange hierüber verhandelt und mich endlich dahin erklärt, daß wir Geistliche, da wir das Volk der Begriffsstufe in der Religion wenigstens näher zu bringen haben, Vorstellungen, deren das Volk schon entbehren kann (Teufel ꝛc.), weglassen, bei solchen aber, die ihm noch unentbehrlich sind (Eschatologie ꝛc.), den Begriff möglichst durchscheinen lassen müssen. Bedenke ich, wie die Ausdrucksweise auch in der gebildeten Predigt dem Begriff und seiner eigentümlichen Form so unadäquat ist, so kommt mir nicht mehr viel darauf an, auch vollends eine Stufe weiter herabzusteigen. Ich wenigstens bin hin wie her in dieser Sache ganz unbefangen und kann es nicht gerade bloß einem Leichtsinn zuschreiben." Innerlich war er eben doch schon fortgeschrittener und in sich klarer als die Freunde, das zeigt auch die Auseinandersetzung mit Binder über die Frage der Unsterblichkeit, die er vom Schleiermacherschen wie vom Hegelschen Standpunkt aus entschieden verneinte: „Ich glaube fortwährend, daß das unerbittliche Wegwerfen der Meinung von einer persönlichen Fortdauer der Stein sein muß, an welchem wir unser und anderer unphilosophisches triviales Bewußtsein zerschlagen und kreuzigen, um im Begriffe auferstehen zu können" Bekanntlich schied sich gerade am Streit um diese Frage die Schule Hegels in eine Rechte und eine Linke, Strauß stand also schon damals (1832) auf der linken Seite.

Aber zunächst wollte er nun die Hegelsche Philosophie an der Quelle kennen lernen, nachdem er von Maulbronn aus, wo er jetzt selbst als Lehrer an einem der vier württembergischen Seminare ein halbes Jahr lang thätig war, mit einer Abhandlung über die Lehre von der ἀποκατάστασις πάντων in ihrer religionsgeschichtlichen Entwickelung sich den Doktorhut in Tübingen erworben hatte. Diese Berliner Reise im Winter 1831/32 war für Strauß von größter Bedeutung. Zwar Hegel selbst, um dessen willen sie vor allem unternommen war, hat er nur eben noch kennen gelernt, da dieser am 14. November 1831 an der Cholera starb; und von Schleiermachers Kathedervortrag fühlte er sich eher abgestoßen als befriedigt. Wohl aber studierte er in einem ihm zur Verfügung gestellten Manuskript dessen Vorlesungen über das Leben Jesu und wurde dadurch zu dem Vorsatz angeregt, zunächst einmal in Tübingen auch seinerseits über dieses Thema Vorlesungen zu halten. Ganz ein und unter aber tauchte er, wohlvorbereitet wie er dazu war, in dem damaligen Berlin der Michelet, Gans und Vatke in die Hegelsche Philosophie, als deren entschiedener Anhänger und Parteigänger er aus Berlin in seine schwäbische Heimat zurückkehrte. Und nun ging es auch sofort zurück nach Tübingen, wo er von 1832 bis 1835 die Stelle eines Repetenten am Stift bekleidete. Als solcher hatte er amtlich philosophische und theologische Übungen und Repetitionen mit den Studenten zu veranstalten, außerdem aber auch das Recht, Vorlesungen an der Universität zu halten. Er machte von demselben alsbald Gebrauch und zwar zunächst auf philosophischem Gebiet: er las über Logik, Geschichte der neuesten Philosophie und über Platon. Die Logik war natürlich keine andere als die Hegelsche, und so wurde Strauß der erste begeisterte Interpret, um nicht zu sagen: Prophet der Hegelschen Philosophie auf der schwäbischen Hochschule, und wie in Berlin, so begeisterte sich jetzt auch die studierende Jugend Tübingens für die Philosophie ihres Landsmanns, nun ihr diese von so kundiger Hand und in so gewinnender und klarer Weise dargeboten wurde. Vielleicht wäre Strauß angesichts der glänzenden Erfolge dieser seiner Vorlesungen bei der Philosophie geblieben, er hat auch einen Augenblick daran gedacht, sich bei der philosophischen Fakultät zu habilitieren. Allein ein Konflikt mit den philosophischen Ordinarien, denen diese Konkurrenz des gefeierten und freimütig kecken Dozenten sehr unbequem war, bewog ihn, seine Vorlesungen aufzugeben und zur Theologie zurückzukehren, und nun hatte er Muße zur Ausarbeitung seines „Lebens Jesu", das in der überraschend kurzen Zeit eines Jahres im Manuskript fertig war.

Überraschend kurz war diese Zeit, wenn man die Gelehrsamkeit bedenkt, die der erst 27jährige junge Mann hier an den Tag legte. Denn das ist der erste Eindruck, es ist das Werk eines gelehrten Theologen, sein Verfasser ist mit dem dermaligen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft durchaus vertraut. Seit Reimarus war das Leben Jesu als Problem auch in Deutschland in den Gesichtskreis der modernen Theologie getreten und hatte sofort die heftigsten Kämpfe hervorgerufen, in deren Mittelpunkt zunächst Lessing stand. Vor allem war es die Wunderfrage, die die Geister lebhaft bewegte und die die Geister sofort auch schied. Drei Standpunkte gab es ihr gegenüber. Entweder man hielt sich an die Berichte und nahm die von ihnen erzählten Wunder gläubig hin — Supranaturalismus; oder man glaubte den Berichten, weil man aber an keine Wunder glaubte, so suchte man diese aus den Berichten wegzudeuten und das erzählte Wunderbare natürlich zu erklären — Rationalismus vulgaris; oder endlich, man glaubte den Berichten nicht, weil man an das Erzählte nicht glauben konnte, und erklärte deshalb die Berichterstatter, also in diesem Fall die Evangelisten für Betrüger und das von ihnen Erzählte für eitel Lug und Trug — so der radikale Rationalismus. Dieser dritte Standpunkt war zur Zeit Straußens bereits verlassen, der eigentliche Vertreter des Rationalismus war damals der Heidelberger Paulus, der die Hauptaufgabe neutestamentlicher Exegese darin sah, die Mittelursachen zu den Geschehnissen aufzusuchen, die von den Augenzeugen eben deshalb als Wunder aufgefaßt und berichtet worden seien, weil sie diese Mittelursachen ignorierten. Dem damaligen Supranaturalismus gegenüber, der dem Rationalismus immer mehr Konzessionen machte, war diese Auffassung entschieden im Vorteil. Dabei spielte aber auch die Quellenfrage schon eine wichtige Rolle: war das Johannesevangelium wirklich der Bericht eines Augenzeugen, so war die supranaturalistische Position erheblich günstiger als die der negierenden Rationalisten; deswegen war es so überaus wertvoll, daß Schleiermacher — aus ästhetischen Gründen — für die Echtheit und Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums gegen Bretschneider, der sie verworfen hatte, mit dem ganzen Gewicht seiner autoritativen Stellung eintrat. In diese Gegensätze greift nun Strauß mit seinem „Leben Jesu, kritisch bearbeitet", 2 Bände 1835/36 ein, nimmt aber seinen Standpunkt nicht

innerhalb, sondern jenseits der beiden streitenden Parteien. Einig war er mit den Rationalisten in der Verwerfung des Wunders: wie jede Geschichte, muß auch die Geschichte des Lebens Jesu und muß dieser selber natürlich, menschlich begriffen werden. Das ist die Voraussetzung des Straußschen Buches, es ist die Voraussetzung, mit der jeder Historiker 5 an seine Quellen und das von ihnen Berichtete herantritt; es ist dem theologischen Wunderglauben gegenüber „Voraussetzungslosigkeit", und daher erklärt Strauß in der Vorrede scharf und schneidend: „mögen die Theologen diese Voraussetzungslosigkeit meines Werkes unchristlich finden: ich finde die gläubigen Voraussetzungen der ihrigen unwissenschaftlich". Aber die Evangelisten haben uns Wunder berichtet, und es ist vergebliche 10 Mühe, diese natürlich deuten und damit wegdeuten zu wollen. Zu dem Versuch aber, diese Berichterstatter zu absichtlichen Betrügern zu stempeln liegt schlechterdings kein Grund und kein Recht vor. Damit tritt er dem Rationalismus in beiderlei Gestalt entschieden entgegen. Allein wie löst sich dann das Rätsel? Hätten wir den Bericht eines Augenzeugen, so wäre es überhaupt nicht zu lösen. Aber das ist nicht der Fall, das Johannesevange- 15 lium ist nicht das Werk eines unmittelbaren Jüngers Jesu, und die Synoptiker erheben nicht einmal den Anspruch, es zu sein. So ist der einzige Stein des Anstoßes zur Lösung des Problems aus dem Wege geräumt. Positiv aber liegt der Schlüssel zur Deutung des Rätsels, wie ihn Strauß gefunden zu haben glaubt, im Begriff des Mythus: „Der neue Standpunkt, der an die Stelle des bisherigen treten soll, ist der mythische" 20 Den ersten Anstoß dazu hat Strauß vielleicht von den Arbeiten seines Lehrers Baur erhalten, der ja schon in Blaubeuren sein Werk über „Symbolik und Mythologie" hatte erscheinen lassen. Aber eigentlich bestimmend dafür war die Hegelsche Religionsphilosophie, ihr Gedanke, daß die Religion zwar die Wahrheit habe und gebe, aber noch nicht in der adäquaten Form des philosophischen Begriffs, sondern in der noch unvollkommenen und 25 untergeordneten Form der Vorstellung. Hegel glaubte damit den Gegensatz zwischen Glauben und Wissen beseitigt und die beiden oft so feindlichen Brüder versöhnt zu haben. Indem Strauß für „Form der Vorstellung" ganz richtig den Begriff „Mythus" einsetzte, zeigte sich, daß dieser Gegensatz nicht überwunden, sondern nur verschärft und vertieft sei. Freilich hat er den Begriff des Mythischen, an dem er von da an konsequent festgehalten 30 hat, zu Anfang nicht scharf und eindeutig genug gefaßt; aber dieses Weite und Schwankende erwies sich später als ein Vorteil. Es handelt sich beim Mythus vor allem um ein bewußtloses Erdichten, und daran dachte Strauß zunächst, als er den größten Teil der Erzählungen von Jesus als ein solches unwillkürliches Übertragen jüdischer Messiaserwartungen und alttestamentlicher Prophetenstellen auf die Person und das Leben Jesu 35 nachzuweisen suchte. Aber auch als er späterhin infolge von Baurs Nachweisungen der Annahme bewußter und absichtlicher Dichtung weit mehr Raum zugestehen mußte, konnte er den alten Begriff festhalten; denn „jede unhistorische Erzählung, wie auch immer entstanden, in welcher eine religiöse Gemeinschaft einen Bestandteil ihrer heiligen Grundlage, weil einen absoluten Ausdruck ihrer konstitutiven Empfindungen und Vorstellungen er- 40 kennt, ist ein Mythus"; alle evangelischen Erzählungen, denen nur ideale Bedeutung zukommt, ob unbewußt entstanden oder tendentiös gestaltet, aber dann in den Glauben der Gemeinde übergegangen, dürfen somit unter dem gemeinschaftlichen Begriff des Mythus zusammengefaßt werden. Mit diesem Begriff war für ihn aber auch die Quellenfrage in dem schon angegebenen Sinn entschieden. Die Mythenbildung braucht eine, wenn 45 auch nicht allzugroße, Zeitferne, Mythen können also nicht durch Augenzeugen entstehen, folglich kann der Apostel Johannes nicht der Verfasser des nach ihm genannten Evangeliums sein. Übrigens war es auch noch ein anderer Gedanke der Hegelschen Philosophie, der Straußens Auffassung vom Leben und von der Person Jesu bestimmte. Dem Supranaturalismus war Jesus eine einzigartig vollkommene Persönlichkeit und als solche Gottes 50 Sohn. Dagegen erklärt Strauß: „Das ist gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen liebt sie ihren Reichtum auszubreiten" Und so ist der wahre Gottmensch nicht ein Einzelner, sondern die Menschheit als Gattung. 55 Sie ist „die Vereinigung der beiden Naturen, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters: des Geistes und der Natur; sie ist der Wunderthäter, sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Thätigkeit herunter- 60 gesetzt wird; sie ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwickelung ein tadelloser

ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende, sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht" Und nun geht Strauß mit diesen der Philosophie entnommenen Maßstäben, mit viel gesundem Menschenverstand und einem historisch „gebildeten" Sinn für das Mögliche oder Unmögliche an die Berichte der Evangelisten heran und gewinnt in mühsamer und doch den Leser durchaus festhaltender und fesselnder Einzeluntersuchung fast auf allen Punkten das Resultat, daß wir es nicht mit Geschichte, sondern mit Sage und Mythus zu thun haben. Neben den Widersprüchen, die sich in den Berichten selbst finden, ist ihm das Hauptkennzeichen das Unnatürliche und Gezwungene, wie es in den Harmonisierungsversuchen der Supranaturalisten und noch mehr in der sog. natürlichen Erklärungsweise der Rationalisten zu Tage tritt: jene Versuche reichen nicht aus, um die Widersprüche zu beseitigen, und diese „natürliche" Deutung ist durchaus unnatürlich und thut den Texten üble Gewalt an. Als Reagens benutzt er dabei, wie schon gesagt, fast durchweg das AT und die prophetischen Stellen, die auf den Messias gedeutet und angewendet wurden: weil Jesus im Glauben der Seinigen diesen entsprechen mußte, wurden ihm diese oder jene Thaten zugeschrieben, diese oder jene Worte in den Mund gelegt, diese oder jene Schicksale angedichtet. Dabei handelte es sich aber doch nicht bloß um die Aneignung der Erzeugnisse fremder, jüdischer Produktivität, das Urchristentum war nicht bloß rezeptiv, diese Stoffe aus dem AT wurden vielmehr erfüllt mit christlichen Originalideen, die ihnen als neue bessere Seele eingehaucht wurden.

Das alles war nun nicht absolut neu, und doch wirkte diese Art der Kritik als eine durchaus neue, weil sie nicht eklektisch, sondern systematisch verfuhr, von einem festen philosophischen Standpunkt aus unternommen wurde, und vor allem weil sie ganz umfassend war. In der Kindheitsgeschichte Jesu z. B. hatte man auch vor Strauß schon Mythisches gelten lassen, und andere waren da und dort noch weitergegangen. Aber an das Ganze und an die Hauptpunkte seines Wirkens und Lebens diesen Maßstab anzulegen und dieses sozusagen in der mythischen Retorte verdampfen zu lassen, das war doch ein unerhört Neues. Allein war es wirklich das Ganze, das auf diese Weise verdampfte? Was blieb, wenn so überall Mythisches gefunden wurde, dann noch Historisches übrig? Doch nicht so wenig, wie man im ersten Schrecken finden wollte; es „stecken wirklich Ansätze zu einer positiven Konstruktion des Lebens Jesu" auch schon in dem ersten Leben Jesu. Aber ein zusammenhängendes Lebensbild, eine solche positive Konstruktion w o l l t e Strauß allerdings nicht geben. Wie später Treitschke, so hat schon damals ein historisch veranlagter Freund von ihm für die zweite Auflage „ein bestimmteres Bild von der Persönlichkeit Jesu, eine genauere Angabe dessen verlangt, was denn nach all dem Kritisieren Historisches noch übrig bleibe" Darauf hat Strauß erwidert: „daß dies eine gegründete Forderung ist, kann ich nicht in Abrede stellen; aber ich für meine Person und für jetzt weiß ihr nicht genug zu thun. In der Nacht, welche die Kritik durch Auslöschung aller geschichtlichen Lichter herbeigeführt, kann man erst allmählich wieder sehen und einzelne Gegenstände unterscheiden lernen. Erst wenn sich die Forschung an den neuen kritischen Standpunkt gewöhnt und von demselben aus nun noch manche andere, namentlich auch historische Untersuchungen angestellt hat, darf man sich, glaube ich, versprechen, in jener Beziehung weiter zu kommen. Doch eines will ich in diesem Stücke thun. Nämlich bestimmter herausheben an den einzelnen Punkten, daß mein kritisches Negieren nur dem Faktum in der Gestalt, wie es überliefert ist, gilt, nicht alles Faktische an sich aufheben will, sondern nur zeigen, daß wir nichts davon wissen können." Also zu einem positiv historischen Lebensbild Jesu reichen die Data nicht aus, gewisse Grundlinien seines Lebens und Wirkens aber lassen sich doch nach den Andeutungen Straußens mit Bestimmtheit ziehen. Daß sich daraus ein Bild ergeben würde, „das sich mit der neuesten eschatologischen Auffassung berühren würde", daß er „die Eschatologie als das hervorragendste Element der Ideenwelt Jesu anerkannt" hätte, das freilich vermag ich nicht zu sehen. Gerade über die Reden, welche die Synoptiker Jesus über seine Parusie in den Mund legen, hat er sich damals durchaus skeptisch ausgesprochen (Bd II S. 373).

Das war das Buch, das so gewaltiges Aufsehen machte und so machtvoll wirkte, daß man sagen kann, 1835 als das Jahr seines Erscheinens sei dadurch das Schicksals- oder, wenn man lieber will, das Revolutionsjahr der modernen Theologie geworden. Denn d a s Problem war ihr dadurch gestellt worden, das Problem: wer war der Jesus, der die christliche Religion gestiftet hat? und hinter dieser Frage zeigte sich noch bald-

versteckt bereits auch die zweite, die Strauß ein Menschenalter später formuliert hat: Sind wir noch Christen? Das Epochemachende aber war zunächst und vor allem das, daß Strauß durch sein Buch die Theologie zur Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit gezwungen, sie vor ein Entweder—Oder gestellt hat. Denn daß es ihr sowohl auf supranaturalistischer wie auf rationalistischer Seite daran fehlte, ist heute nicht mehr zu verkennen. Die Harmonisierungskünste der ersteren, die natürlich unnatürlichen Deutungen der letzteren — sie machen beide, natürlich nur objektiv, nicht subjektiv, den Eindruck unehrlicher Ausflüchte und arger Selbsttäuschung; und auf einer solchen Basis mußte dann auch die Dogmatik in diesem objektiven Sinn unehrlich erscheinen, das zeigt sich am deutlichsten an der geistreichsten aller Glaubenslehren, die je geschrieben worden ist, an der Schleiermacherschen, die mit ihrer unvergleichlichen dialektischen Balancierungskunst auf der messerscharfen Schneide eines den Absturz in Atheismus und Akosmismus gleich sehr vermeidenden Pantheismus, mit ihrem Zuviel oder Zuwenig in der Christologie und ihrem geistreichen Hin und Her zwischen Glauben und Wissen, namentlich zu Anfang vielfach diesen Eindruck hervorrief. Dem allem gegenüber war wirklich etwas Unerbittliches in jenem Straußschen Dringen auf Wahrhaftigkeit, in jenem Hineinleuchten in die verborgensten und heimlichsten Schlupfwinkel der damaligen Theologie. Das mußte natürlich schreckhaft wirken, mußte aber auch reizen und erbittern. Denn was man bis dahin bona fide hatte thun können, das konnte man ja hinfort nur noch mit bösem Gewissen weiter treiben. Daher mußte Strauß zunächst persönlich büßen, was er den Theologen angethan hatte. Daß sein „mythischer Standpunkt“ mit seiner Stellung im Stift als Lehrer junger Theologen unvereinbar sei, schien dem württembergischen Studienrat und Ministerium gleichermaßen selbstverständlich; und so wurde er wenige Wochen nach dem Erscheinen des ersten Bandes seines Amtes enthoben und als Professoratsverweser an das Lyceum nach Ludwigsburg versetzt. Das alles geschah mit einer gewissen Schonung in der Form, aber für den Kirchendienst und für einen theologischen Lehrstuhl in seiner württembergischen Heimat war er damit auf alle Zeiten für untauglich erklärt. Zugleich kamen aber nun auch die litterarischen Angriffe hageldicht und von allen Seiten, einzelne wissenschaftlich bedeutend und durchaus wissenschaftlich gehalten, meist aber war es doch ein recht unwissenschaftliches und gehässiges Zetern über den Ungläubigen, der am Heiligsten gerührt. Selbst billige Beurteiler bedauerten, daß er sein Werk nicht wenigstens lateinisch geschrieben habe, um Anstoß und Ärgernis in weiten Kreisen zu vermeiden, für die es nicht bestimmt war, in die es aber durch das laute Geschrei nun erst recht hineingetragen wurde. Am zahlreichsten waren natürlich die Angreifer in seiner nächsten Nähe, seine Tübinger Lehrer Steudel und Eschenmayer ließen sich vernehmen, Altersgenossen wie Wilhem Hoffmann, Journalisten wie Wolfgang Menzel in Stuttgart, der das Auftreten von Strauß mit mehr Recht, als er es selbst ahnte, aber anders als er es meinte, mit dem im selben Jahr erschienenen Roman Gutzkows, „Wally, die Zweiflerin“ und mit der ganzen Bewegung des jungen Deutschland in Verbindung brachte. Einen Augenblick dachte Strauß daran, zu allen diesen Anfechtungen zu schweigen, um so mehr als er ja in der alsbald nötig werdenden zweiten Auflage seines Lebens Jesu auf dieselben Rücksicht nehmen konnte. Aber der Einfügung solcher eingehenden Auseinandersetzungen mit Gegnern schien ihm sein Werk zu stören und zu zerstören, und so hoffte er auf die Freunde und Gesinnungsgenossen, daß sie ihren Schild über ihn halten und ihn verteidigen sollten. Allein die Märklin und wie sie alle hießen, glaubten es ihrem geistlichen Amt und ihrer Wirksamkeit in der Gemeinde schuldig zu sein, zurückzuhalten und stille zu sein, und so mußte Strauß, wie er unmutig und bitter schreibt, den Karren, den sie so lange gemeinschaftlich gezogen, nun, da die Sache ernst geworden, allein weiter ziehen. Doch hat sich bald darauf Binder in seiner Schrift „Der Pietismus und die moderne Bildung“ ihm zur Seite gestellt, und Fr. Vischer ging in dem Aufsatz „Dr. Strauß und die Wirtemberger“ von der Verteidigung zum schneidigsten Angriff vor allem gegen die pietistischen Gegner von Strauß über. Am wehesten aber that Strauß das zurückhaltende Verhalten Baurs, der zwar das leidenschaftliche Geschrei und die rohe, tumultuarische Polemik gegen Strauß erbärmlich fand, aber doch zu einseitig seiner Kritik die Negativität ihrer Resultate zum Vorwurf machte und darüber nie ganz die Förderung anzuerkennen vermocht hat, welche gerade auch ihm für seine Untersuchungen über das Urchristentum und dessen Quellen durch dieses Werk zu teil geworden ist. So sah sich Strauß zunächst auf sich selbst verwiesen. Er faßte daher einen kühnen Entschluß, legte sein Schulamt in Ludwigsburg nieder, wo ihm der Aufenthalt durch die Unzufriedenheit des Vaters mit seiner Entwickelung ohnedies freudlos genug war, siedelte nach Stuttgart

über und schrieb hier den ersten (und einzigen) Band seiner „Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie" (1837). Im ersten Heft beschäftigt er sich mit Dr. Steudel oder „den Selbsttäuschungen des verständigen Supranaturalismus unserer Tage"; im zweiten mit Eschenmayer und Menzel, im dritten mit den damaligen theologischen Hauptrichtungen: der evangelischen Kirchenzeitung Hengstenbergs, den die Rechte und die Mitte der Hegelschen Philosophie vertretenden „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" und endlich im Sendschreiben an Ullmann und in den Bemerkungen gegen die Recension J. Müllers mit einer eben jetzt im Entstehen begriffenen neuen Art von Vermittelungstheologie. Diese Streitschriften gehören zum Glänzendsten und Geistreichsten, was Strauß geschrieben hat. Es ist zwar neuerdings von theologischer Seite bemängelt worden, daß Strauß in ihnen sich als ungeschickter Debatter gezeigt, sich in Details verloren und es versäumt habe, die Probleme, die er zur Diskussion gestellt, immer aufs neue zu formulieren und eine klare Stellungnahme zu erzwingen. Man übersieht dabei, daß Straußens Absicht weiter ging, als nur die Probleme des Lebens Jesu zu formulieren: das zeigt schon der Titel der ganzen Reihe und zeigt vor allem die Schrift gegen Menzel, in dem die Leben-Jesu-Frage ganz in den Hintergrund tritt: hier hat Strauß den Übergang vom Fachtheologen zum freien Schriftsteller vollzogen und sich durch sie den Eintritt in die Weltlitteratur erzwungen. Es war Lessingscher Geist und Lessingsche Kraft und Lessingsche Kunst, die der 29jährige hier zeigte: statt eines immer neu Formulierens desselben Problems ein wundervolles Individualisieren, das ein feinsinniges Charakterisieren des Typischen nicht ausschloß, das Detail aber notwendig, weil auch das Hauptwerk analytisch im Detail sich ergangen hatte, und doch nie langweilig, wie Lessing nie langweilig ist, auch wenn er sich im Kampf mit Klotz in das gleichgiltigste antiquarische Detail „zu verlieren" scheint.

Strauß war nun Privatgelehrter und Schriftsteller; aber seine Neigung und sein Talent wiesen ihn auf einen Lehrstuhl an einer Universität, und daß das nur ein theologischer sein konnte, nachdem er seit 1833, wenn auch nicht ganz freiwillig, der Philosophie den Rücken zugekehrt und sich für die Theologie als seinen eigentlichen Beruf entschieden hatte, verstand sich für ihn und für alle, die ihn kannten und verstanden, von selbst. Mit dem Leben Jesu hatte er sich nicht aus der Theologie hinaus, sondern erst recht in dieselbe hineingeschrieben. Und nun sollte für diesen Wunsch und diese Wahl auch die Erfüllung kommen. Freunde dachten ihn in die Schweiz zu holen, zuerst Schneckenburger nach Bern, dann vor allem Ferd. Hitzig nach Zürich. Hier lagen die Verhältnisse günstig, Regierung und Universität waren liberal und der Bürgermeister Hirzel interessierte sich persönlich für Strauß. Unter dem Einfluß dieser Aussichten trat die Aufgabe an ihn heran, die dritte Auflage seines Buches vorzubereiten. Und jetzt erhob sich ihm die Frage: was kann ich den jungen Theologen, die ich fortan auszubilden habe, Positives bieten? Die Antwort darauf geben zunächst die „zwei friedlichen Blätter" Neben einem feinsinnig-zierlichen Aufsatz über Justinus Kerner steht hier die Abhandlung „Über Vergängliches und Bleibendes im Christentum", in welcher er Christus als religiösen Genius feiert und nachzuweisen sucht, daß er uns trotz allem und allem als „das Höchste bleibe, was wir in religiöser Beziehung kennen und zu denken vermögen". Und wie er nun in dieser friedfertigen Stimmung aufs neue an das Leben Jesu heranging, so kam ihm auch aufs neue die Frage nach der Echtheit des Johannesevangeliums, und die Antwort darauf war jetzt zwar kein volles Ja, aber auch kein entschiedenes Nein mehr. „Ein erneuertes Studium des vierten Evangeliums", heißt es in der Vorrede vom 8. April 1838, „hat mir den früheren Zweifel an seiner Echtheit und Glaubwürdigkeit selbst wieder zweifelhaft gemacht; nicht als ob ich von seiner Echtheit überzeugt worden wäre, nur auch von seiner Unechtheit bin ich es nicht mehr. Durch diese Stellung hat mein Werk, wie es jetzt erscheint, an Einheit verloren: aber hoffentlich an Wahrheit gewonnen". Daß das sachlich ein Mißgriff war und zum ganzen Tenor seines so ganz anders „inspirierten" Buches nicht paßte, entging ihm selbst kaum. Wie er trotzdem dazu kam, das aufzuzeigen wird eine der schwierigsten Aufgaben für den Biographen von Strauß sein; was er darüber in den Litterarischen Denkwürdigkeiten sagt, giebt Anhaltspunkte, genügt aber nicht ganz. Jedenfalls aber sah er das Unhaltbare dieser neuen Position alsbald ein; in der kurz darauf nötig werdenden vierten Auflage kehrte er daher fast durchweg wieder zu den Lesarten der zwei ersten Auflagen zurück. Und auch von den Friedlichen Blättern hat er später als von einem Produkt „krankhafter Gemütsaufregung" nichts mehr wissen wollen: es war viel guter Wille darin, aber aus allen Formen der Rücksicht brach seine wesentlich negative Überzeugung doch hervor, die bald genug wieder in den Vordergrund treten

sollte. Denn inzwischen war die Züricher Aussicht zerronnen, gescheitert am Widerstand der Geistlichen des Kantons, die das Volk gegen Strauß aufhetzten und die schon vorher schwache Regierung zur Rücknahme der bereits erfolgten Berufung und Anstellung zwangen. Es war dann freilich eine gerechte Strafe, daß dieser ihre schwächliche Nachgiebigkeit doch
5 nichts half, ein halbes Jahr später wurde sie trotzdem gestürzt. Darin liegt zugleich der Beweis, daß Straußens Berufung der Opposition nur den willkommenen Vorwand und das notwendige Stichwort gegeben hat. Geistliche, Bauern und Fabrikanten waren schon vorher empört über die Neuerungen auf dem Gebiet der Schule, die ein Landsmann von Strauß, Thomas Scherr, in den dreißiger Jahren im Kanton Zürich durchgeführt hatte; dagegen
10 verband sich die kirchliche, agrarische und manchesterliche Reaktion, und der Name Strauß gab den drei Parteien nur die gemeinsame Parole zum Kampf. Das hat eine parteiische Geschichtschreibung freilich alsbald zu verschleiern gesucht und es ist ihr damit auch wirklich gelungen. Strauß selber aber mußte vom Erziehungsrat förmlich pensioniert werden, da er auf seinem Berufungsschein bestand und nicht, wie man von ihm verlangte,
15 freiwillig zurücktrat. Die 1000 alte Schweizerfranken hat er bis zu seinem Tod vom Kanton Zürich bezogen, aber in der Stille dafür gesorgt, daß ein gut Teil davon zu wohlthätigen Zwecken wieder dorthin zurückwanderte.

Und nun war er — niemand und nichts, das ist er geblieben bis zu seinem Ende. Es hat das schwer auf ihm gelastet, das ohne Beruf sein war ihm im höchsten Grade
20 zuwider, hat ihn vielfach verstimmt und verbittert. Daher hat man ihm auch den Vorwurf gemacht, warum er nicht jetzt noch den Beruf gewechselt habe und „etwas“ geworden sei. Mit dem Knabenlehrer hatte er es ja versucht, dafür jedoch weder den nötigen Eros noch, wie er selbst meint, das geeignete Temperament gehabt. Allein der Vorwurf hat überhaupt keine Berechtigung: Strauß war etwas, er war gelehrter Theologe, das war er
25 und das wollte er sein, nicht aus Eigensinn und Trotz, sondern weil hierzu sein Können und sein Wollen ein lautes Ja sagte; daß man ihn das nicht sein ließ, das war nicht seine Schuld, sondern das große Unrecht, das andere an ihm begingen. Er hatte der Theologie ein Großes geleistet und gegeben, sein Leben Jesu; undankbar stieß sie die Friedenshand, die er ihr entgegenstreckte, zurück und stieß ihn hinaus ins Leere und ins
30 Nichts. Und doch war er in diesem Augenblick damit beschäftigt, ihr ein zweites kaum minder bedeutendes Werk zu schaffen, „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft“ Die Vorarbeiten dazu, zu denen auch die tiefdringende Parallele „Schleiermacher und Daub in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit“ (1839) gehört, waren für die in Zürich zu haltende dog-
35 matische Vorlesung bestimmt; da hieraus nichts wurde, so machte er ein zweibändiges Werk daraus, das 1840/41 erschien. Die Glaubenslehre ist unter dem frischen Eindruck erlittenen Unrechts geschrieben, das spürt man dem scharf polemischen Ton wohl an. Ihre Haltung war demnach negativer als die des Lebens Jesu: sie sollte der dogmatischen Wissenschaft dasjenige leisten, was einem Handlungshause die Bilanz leistet, und sie kün-
40 digte ihr auf allen Punkten das „unvermeidliche Falliment“ an. Diese Negation lag zu Anfang der vierziger Jahre sozusagen in der Luft, das bewies das gleichzeitige Erscheinen von L. Feuerbachs „Wesen des Christentums“ (1841) und die scharfen schrillen Töne der damaligen politischen Tendenzpoesie, eines Heine oder Herwegh; man war eben seit 1835 in ein Zeitalter der Revolution getreten. Die Glaubenslehre Straußens war aber nicht
45 etwa ein populäres Tendenzwerk, sondern ein streng gelehrtes Buch, gelehrter noch als das Leben Jesu; vielleicht nicht in allen Partien gleichmäßig aus dem Vollen geschöpft und aus den Quellen selbst herausgearbeitet: Strauß hatte überall in ihnen gelesen und nach ihnen gearbeitet, aber der 32jährige hatte natürlich noch nicht alles gelesen. Immerhin war das Wissen ein ungewöhnlich ausgebreitetes, und das Ganze überaus geschickt an-
50 gelegt, schriftstellerisch ein über dem Leben Jesu stehendes Kunstwerk. Es ist mehr Dogmengeschichte als Dogmatik; denn „die wahre Kritik des Dogmas ist seine Geschichte“ Im Anschluß an die Reihenfolge der kirchlichen Dogmen giebt er daher überall zuerst die biblische Lehre, dann die Verfestigung derselben zum Dogma in der alten Kirche, darauf die scholastische Verarbeitung — diese natürlich am wenigsten erschöpfend —, weiter die
55 Lehre der protestantischen Kirchen; der Socinianismus, dem mit besonderer Vorliebe nachgegangen wird, bildet den Übergang zur Auflösung der kirchlichen Vorstellungen durch den Rationalismus und die Schleiermachersche Glaubenslehre, und endlich kommt mit dieser und nach dieser die spekulative Vergeistigung und Verflüchtigung, es ist wiederum die Hegelsche Philosophie, mit deren Hilfe die Christologie oder die Versöhnungslehre aus der
60 dogmatischen Form der Vorstellung in die philosophische Form des Begriffs umgewandelt

wird: so wird die Dogmatik zur Religionsphilosophie, so das Glauben in die Sphäre des Wissens erhoben. Aber im Gegensatz zu Hegel wird nicht die inhaltliche Einheit der beiden Stufen, sondern die Kluft betont, die zwischen ihnen befestigt ist und „sich vielleicht niemals ausfüllen wird" Und so ruft er am Schluß der „Apologetik" mit einem ihm sonst fremden, schneidenden Pathos: „Also lasse der Glaubende den Wissenden, wie dieser jenen, ruhig seine Straße ziehen; wir lassen ihnen ihren Glauben, so lassen sie uns unsere Philosophie; und wenn es den Überfrommen gelingen sollte, uns aus ihrer Kirche auszuschließen, so werden wir dies für Gewinn achten: falsche Vermittelungsversuche sind jetzt genug gemacht; nur Scheidung der Gegensätze kann weiter führen". Und nicht minder polemisch schließt das Ganze in seinem letzten die christlichen Zukunfserwartungen und die Unsterblichkeitsfrage behandelnden Abschnitt. Anknüpfend an Schleiermachers Wort: mitten in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen heißt es hier: „Das Jenseits ist zwar in allen der Eine, in seiner Gestalt als Zukünftiges aber der letzte Feind, welchen die spekulative Kritik zu bekämpfen und womöglich zu überwinden hat" Daß das Buch, aus dem man, wie Strauß mit Recht sagt, heute noch „viel lernen kann", weniger Glück machte als das Leben Jesu, hing zusammen einerseits mit der streng gelehrten Haltung, „dem geduldigen historischen Auflösungsprozeß", der dem fieberhaften Revolutionsdrang jener Jahre wenig behagte, andererseits damit, daß die Interessen der Zeit seit 1840 vorwiegend politische waren und die theologischen Probleme dadurch in den Hintergrund gedrängt wurden: so hat es keine zweite Auflage erlebt.

Mit diesem Buche schien es so, als habe sich Strauß selber aus der Theologie hinausgeschrieben. Und wirklich verstummte er nun 20 Jahre lang als Theologe. Über diese Zeit müssen wir uns daher hier kurz fassen. Zunächst war sein vollständiges Verstummen kein freiwilliges. Strauß hatte sich inzwischen verheiratet — mit der berühmten Opernsängerin Agnes Schebest, hatte aber rasch erkennen müssen, als er sich mit ihr in die idyllische Einsamkeit des Landlebens nach Sontheim bei Heilbronn zurückzog, daß das ein schwerer Mißgriff gewesen war. Beider Interessen waren zu verschieden, Agnes Schebest eben nur gebildet als Sängerin und daher ohne Verständnis für die Arbeit ihres Mannes, etwas Schauspielerisches lag in ihrem Wesen, und ihre leidenschaftliche Eifersucht trat trennend und störend zwischen Strauß und seine bisherigen freundschaftlichen Beziehungen; und Strauß seinerseits war nicht nachsichtig genug gegen das fehlende haushälterische Talent dieser aus anderen Kreisen herkommenden Frau, und auch er war leidenschaftlich wie in der Liebe, so im Zorn und bald sogar im Haß. Auch die beiden Kinder, die sie ihm gebar, konnten den Riß nicht heilen, und so kam es schließlich zur Trennung der beiden Ehegatten. Strauß litt furchtbar unter diesen unerquicklichen häuslichen Zuständen und diesen bald auch in die Öffentlichkeit dringenden Zerwürfnissen, und obgleich er ein halber Poet war, gab ihm damals doch kein Gott zu sagen, was er litt. Er verstummte, verstummte auch als Schriftsteller ganz und gar; nur in vertrauten Briefen hat er sich gelegentlich ausgesprochen und ist dabei zu jenem Virtuosen des Briefstils geworden, als den ihn seit Veröffentlichung der ausgewählten Briefe ja nun alle Welt kennt. Dieses Verstummen drückte ihn aber auch finanziell, da er auf seine Schriftstellerei angewiesen war; immerhin war auch das Erbe seiner inzwischen verstorbenen Eltern reichlicher ausgefallen, als nach dem wenig kaufmännischen Gebahren des Vaters zu befürchten gewesen war. Erst seit 1846 griff er wieder zur Feder, 1847 erschien die kleine Schrift über „den Romantiker auf dem Throne der Cäsaren oder Julian der Abtrünnige" Es war eine historische Parallele und zugleich eine scharfe politische Satire auf den preußischen König Friedrich Wilhelm IV. Man hat ihm dieses Versteckspielen und historische Anspielen verübeln wollen, allein dabei nicht beachtet, daß Strauß als Theologe am besten zu dieser der Religionsgeschichte entnommenen Waffe griff und daß damals die Zensur eine Macht war, vor der man sich durch List und Maskentragen zu schützen alles Recht und allen Grund hatte. Diese Schrift zeigt uns Strauß auf dem Wege zur Politik, in deren Strudel ihn nun vollends die Bewegung des Jahres 1848 ganz hineinzog. Zwar unterlag er bei seiner Bewerbung um das Mandat eines Abgeordneten zum Frankfurter Parlament, in das ihn seine Ludwigsburger Landsleute gerne geschickt hätten, einem pietistischen Gegner, für den man wie beim „Züriputsch" im Jahre 1839 das Landvolk gegen Strauß mobil machte. Dagegen wurde er gleich darauf von der Stadt Ludwigsburg zum Abgeordneten in den württembergischen Landtag gewählt. Strauß war liberal, aber nicht revolutionär, Aristokrat mehr als Demokrat — das Volk als Souverän hatte ihm übel mitgespielt —, und er war trotz der Abneigung gegen Friedrich Wilhelm IV. und seine romantische Kirchenpolitik kleindeutsch, nicht großdeutsch, für ein engeres Deutschland unter

Preußens Vorherrschaft mit Ausschluß Österreichs. So stand er von vorne herein im Gegensatz zu der demokratisch-großdeutschen Kammermehrheit und war genötigt, nach rechts hin Anschluß zu suchen. Das brachte ihn in eine schiefe Stellung; er mußte mit seinen theologischen Gegnern zusammengehen. Dazu kam, daß Agnes Schebest in Stuttgart
5 lebte und er so beständig in Angst schwebte, ihr zu begegnen. Das machte ihm den Aufenthalt zur Qual, und so lehnte er schon deshalb, ganz abgesehen von allen anderen Gründen, den Ruf ab, die Redaktion eines württembergischen Regierungsblattes zu übernehmen, den König Wilhelm I. an ihn ergehen ließ. Denn obgleich dieser kein Freund seiner theologischen Richtung war, erkannte er doch seine „Courage" an, „sonst hätt' er
10 nicht mit den Theologen angebunden" Ein Ordnungsruf, den ihm der Präsident der Kammer aussprach, erschien ihm ungerechtfertigt und gab ihm den erwünschten Anlaß, sein Mandat niederzulegen und Stuttgart zu verlassen. Die „sechs theologisch-politischen Volksreden" sind litterarisch das Erträgnis dieser Episode. Wohl aber hatte er inzwischen wieder Mut gefaßt zu schriftstellerischen Unternehmungen anderer Art. 1849 starb sein Jugend-
15 freund Märklin. Er beschloß ihn zum Gegenstand biographischer Darstellung zu machen, und so erschien denn auch Ende des Jahres 1850 sein „Christian Märklin. Ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart" Auch das nicht ohne viel „theologisch-politische" Polemik und zugleich ein Stück Selbstbiographie. Denn Märklin gehörte zu der Blaubeurer Promotion von 1821, mit ihm hatte Strauß seine Studienjahre verlebt und mit
20 ihm vor allem die Fragen durchgesprochen, die ihn soweit von der Kirche und dem Kirchenglauben abführen sollten. Darum war der Spott eines befreundeten Litteraten, die Beschreibung, die hier ein Württembergischer Magister von dem Leben eines andern Württembergischen Magisters gebe, habe für solche, die nicht Württembergische Magister seien, viel Ergötzliches, so verständnislos und für Strauß, der dieses Büchlein so ganz aus dem
25 Vollen seines Herzens heraus geschrieben hatte, so tief verletzend. Noch vorher aber war ein anderes Werk biographischen Inhalts erschienen: „Chr. Fr. Daniel Schubarts Leben in seinen Briefen". Schubart interessierte ihn als Ludwigsburger, und zugleich war es das Leben eines Ausgestoßenen und ungerecht Verfolgten, wie er sich fühlte: dies zog ihn zu dem Mann als einem ihm Verwandten hin. Aber auf der andern Seite war Schubart
30 auch wieder so ganz anders als er, vulkanisch wüst und roh, wo bei Strauß alles geordnet und geregelt war, sinnlich robust und naiv, wo bei Strauß so viel Vergeistigtes und verstandesmäßig Reflektiertes war. Dieser Gegensatz zog ihn an: Schubart stürzte sich mit seinem Willen zum Leben hinein in den Genuß, während er zaghaft und trübselig am Rande stand, es nirgends zum vollen sich Ausleben brachte und sich höchstens sublimiert
35 ästhetisch an den Schöpfungen der Dichtung und der Kunst auf Augenblicke zu freuen wußte. So stammen denn aus jener selben Zeit auch kleinere ästhetische Arbeiten, über Beethovens neunte Symphonie und des Freiherrn v. Üxküll Gemäldesammlung oder über die schwäbischen Maler Eberh. Wächter und Gottl. Schick. Dann kommt wieder eine größere Biographie „Leben und Schriften des Dichters und Philologen Nicodemus
40 Frischlin" (1856), mit dem es sich ähnlich verhielt wie mit Schubart. Durch ihn kam er dann rückwärts tiefer hinein in den Humanismus und zu Hutten. Die zwei Bände über „Ulrich von Hutten" erschienen 1858. Hier erst konnte Strauß zeigen, was für ein großer biographischer Künstler er inzwischen geworden war. Zwar fehlt dieser Biographie eines: der satt und breit ausgemalte Hintergrund des ganzen Zeitalters, Straußens Bio-
45 graphien sind streng individualistisch, keine Milieuschilderungen, das Psychologisch-Menschliche interessiert ihn vor allem, um nicht zu sagen: ausschließlich. Aber das war bei Hutten auch reich genug, dieses Einzelleben reichte vollauf aus zu einer Schilderung für sich und warf doch zugleich von einem Punkt aus das nötige Licht auf das Ganze, auf die Welt und die Zeit, der Hutten angehörte, und so ergänzte sich von innen her das,
50 was von außen gesehen etwa fehlte. Mit Hutten aber war Strauß bei Luther, und so ist es zwar bedauerlich, daß er durch Gervinus, mit dem er in Heidelberg viel verkehrte, von dem Plan abgebracht wurde, eine Reihe deutscher Dichterleben von Klopstock bis Schiller zu schreiben; über „Klopstocks Jugendgeschichte" ist er damit nicht hinausgekommen; aber es ist doch verständlich, wie er sich von ihm zu dem Unternehmen einer Luther-
55 biographie überreden lassen konnte. Vielleicht haben wir Grund zu beklagen, daß er sie nicht geschrieben hat. Das Gegensätzliche in dieses Willensmenschen derber Bauernnatur reizte ihn auch jetzt wieder, und seine volle, gesunde Menschlichkeit hätte er gewiß trefflich herausgebracht. Aber das Irrationale seines Sündenbewußtseins und seines Rechtfertigungsglaubens war ihm durch seine Abkehr von der Theologie doch allzu fremd geworden, für diese
60 Seite an ihm glaubte er nicht mehr Verständnis und nicht mehr Toleranz genug zu haben.

Und doch war er damit wieder auf dem Weg zur Theologie. Zunächst übersetzte er die Gespräche Huttens und schrieb dazu 1860, zugleich unter dem Eindruck einer neuerdings an ihm verübten Unbill durch den württembergischen Prälaten Mehring, als Vorwort jenes machtvolle Kriegsmanifest gegen die Theologie und das „neukirchliche Unwesen" seiner Zeit, von dem G. Rümelin, der sonst nicht sein Freund war und als württembergischer Konkordatsminister sich besonders getroffen fühlen mußte, geurteilt hat, es sei das Beste, was Strauß geschrieben. Indem er hier auch auf sein Leben Jesu zu sprechen kam, das ein Vierteljahrhundert vorher zum erstenmal in die Welt gegangen war und das Buch segnete, das ihn zwar äußerlich schwer beschädigt, ihm aber die innere Gesundheit des Geistes und Gemüts erhalten habe, war er wieder bei diesem seinem Ausgangspunkt angelangt. Durch einen feinsinnigen Vortrag über Lessings Nathan und das Buch über „Herm. Sam. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes", von der er 1861 als erster eine umfassende Analyse veröffentlichte, bahnte er sich den Weg zu seinem zweiten „Leben Jesu für das deutsche Volk" Um eine neue Ausgabe des alten Buches handelte es sich, Strauß zog es vor, ein neues Buch zu schreiben. Da kam, als es im Manuskript nahezu vollendet war, eine unerwartete Hemmung: Renans Leben Jesu erschien (1863), und nun dachte Strauß einen Augenblick daran, das seinige ungedruckt bei Seite zu legen. Allein er sah bald, daß neben dem geistreich schimmernden Roman des Franzosen sein deutsches Gelehrtenbuch doch wohl bestehen könne, und so begrüßte er es in der Vorrede und wünschte nur, daß das seinige ebenso ein Buch für Deutsche im vollen Sinn sein möge, wie jenes ein Buch für Franzosen sei. Aber für das deutsche Volk im ganzen war dieses zweite Leben Jesu doch nicht geschrieben; denn es sollte zugleich eine Auseinandersetzung werden mit dem, was seit dem letzten Erscheinen des ersten Lebens Jesu auf diesem Gebiete geleistet worden war; und das war Gelehrtenarbeit, war für „das Volk", selbst für das gebildete, vielfach zu schweres Geschütz. Daß unter diesem viele Männer seien, die an Bildung und Interessen seinem eben verstorbenen Bruder gleichen, dem das Buch gewidmet war, durfte er damals noch weniger voraussetzen als heute. Hier machte nun Strauß wirklich den Versuch, das Leben Jesu positiv historisch zu schreiben; aber er konnte sich nicht verbergen, daß die Data dazu jetzt so wenig wie vor dreißig Jahren ausreichten; deshalb hat er acht Jahre später diesen Versuch desavouiert und erklärt: „Der Jesus der Geschichte, der Wissenschaft ist lediglich ein Problem," und darum mußte der Versuch auch thatsächlich unbefriedigend, das Bild lückenhaft und abgeblaßt ausfallen. Das wußte er selbst schon damals: „Das ganze bleibt im gewissen Sinn doch immer nur ein Gewebe von Vermutungen." „Über wenige große Männer der Geschichte sind wir so ungenügend unterrichtet wie über Jesus:" das klang nicht viel weniger skeptisch als jener Satz aus dem alten und neuen Glauben. Neuerdings hat man auch das getadelt, daß Strauß in diesem zweiten Leben Jesu, bestimmt durch die geistige Atmosphäre und die religiösen Horizonte der sechziger Jahre, eben nur „den liberalen Jesus" gezeichnet habe wie viele andere um ihn her, weil er inzwischen das Eschatologische als hervorragendstes Element in seinem Wesen verkannt und vergessen habe. Diesen Vorwurf hat man ihm schon damals gemacht. Strauß hat darauf geantwortet: „Der Brocken mit der Wiederkunft war mir zu stark, ich habe ihn nicht hinunterbringen können. Ich finde in den früheren Reden Jesu, namentlich der Bergpredigt, einen so rationellen Zug, daß ich ihm immer noch jene Idee nicht zutrauen kann, die in meinen Augen dem Wahnsinn ganz nahe steht." Im alten und neuen Glauben hat er „den Brocken" doch verschluckt, eben deswegen aber auch das Schwärmerische in Jesu stärker betont. Die konsequent eschatologische Konstruktion aber würde er trotzdem abgelehnt haben, weil sie auch nach dieser späteren Ansicht eben nur den halben, nicht den ganzen Jesus begreiflich macht und weil er gerade das Helle und Rationelle an ihm, modern ausgedrückt das Apollinische in seiner Natur, für besonders historisch hielt, eine rein eschatologische Konstruktion also den Quellen üble Gewalt anthäte. Schon den Gedanken, daß in Jesus ein Bruch stattgefunden habe und er durch schwere Gemütskämpfe hindurchgegangen sei, lehnte er ausdrücklich ab: davon müßten „die Narben für alle Zeiten, etwas Hartes, Herbes, Düsteres" in ihm nachgeblieben sein; davon finde sich aber keine Spur, und so sei er vielmehr „als eine schöne Natur von Hause aus" zu denken. Vielleicht hat er darüber das Genial-Dämonische oder wieder modern ausgedrückt, die dionysische Unterströmung in Jesus zu wenig beachtet, sich aber dadurch auch von der psychologischen Ungeheuerlichkeit freigehalten, als ob alles jenes Helle und Humane nur „Interimsethik" für ihn gewesen sei. Allein mit diesem positiven Bild ist der Inhalt des Buches nicht erschöpft, es zerfiel vielmehr diesmal in

drei Teile. Dem geschichtlichen Umriß voran ging jetzt auch bei Strauß eine Quellenuntersuchung. Mit Recht hatte man diese im ersten Leben Jesu vermißt. Aber damals war eben das Interesse am Leben Jesu größer als an den Berichten darüber, und es mußte erst sachlich der Glaube an den Inhalt der Überlieferung sozusagen von innen heraus 5 erschüttert werden, ehe man daran gehen konnte und wollte, den Zweifel auch auf die Berichterstatter auszudehnen. Und so hat er doch wohl Recht, daß „seine Art für den Anfang gerade angemessen“ gewesen sei. Inzwischen war nun aber jene Lücke — denn das war es sachlich doch — ergänzt worden durch die Arbeiten seines Lehrers Baur und dessen Schule, und sie hatten bestätigt, was Strauß 1835 mehr nur geahnt und einfach 10 vorausgesetzt hatte, — die Unechtheit des vierten Evangeliums und die Priorität des Matthäusevangeliums. So war es natürlich, daß er an diesen beiden Ergebnissen auch jetzt noch und jetzt erst recht festhielt, auch an dem letzteren, obgleich dasselbe inzwischen durch die Markushypothese ernstlich in Frage gestellt war. Empfehlen konnte sich ihm diese aber in ihrer damaligen Fassung um so weniger, weil sie zunächst apologetisch 15 gemeint und ausdrücklich als Hypothese der Vermittlungstheologie gegen die Aufstellungen der Tübinger Schule gerichtet war. Bald genug freilich haben sich ihre bedeutendsten Vertreter von aller Tendenz frei gemacht, und daher hatte Strauß Unrecht, wenn er an diesem Mißtrauen gegen die „Markuslöwen“ festhielt. Daß ihm, dem die Reden stets wichtiger waren als die Thaten und Geschehnisse in ihrer mythischen Fassung und 20 Gestalt, die Matthäuslogia auch als die wertvollere Quelle erscheinen mußten gegenüber einem doch nur hypothetischen Urmarkus, kam noch hinzu. Der dritte größte Teil endlich, „die mythische Geschichte Jesu in ihrer Entstehung und Ausbildung“, entsprach dem ersten Leben Jesu. Das war seine alte Domäne, hier fühlte sich der Verfasser wieder ganz in seinem Element, und darum „rollte hier das Wägelein rasch 25 und lustig bergab“; das zeigt sich auch an der munteren Schreibart dieses zweiten Bandes; und auch gegen Plan und Komposition des Ganzen, das diesmal synthetisch von innen nach außen ging, vom historisch Thatsächlichen zu den Sagen, die dasselbe allmählich überdeckt und verschlungen haben, wird sich nichts einwenden lassen. Ein Nachtrag zu diesem zweiten Leben Jesu bildet die Schrift über „den Christus des 30 Glaubens und den Jesus der Geschichte“ (1865), eine Auseinandersetzung mit dem Leben Jesu von Schleiermacher, das durch Rütenik herausgegeben, eben jetzt im Druck erschien. Jetzt erst, denn es ist wohl richtig, wenn Strauß meint: „wäre nicht im Jahre nach Schleiermachers Tode mein Leben Jesu herausgekommen, so würde das seinige nicht so lange im Versteck gehalten worden sein. Für die Wunden, die jenes Werk der bisherigen 35 Theologie schlug, hatte das Schleiermachersche weder Heilkraut noch Verband, ja es zeigte seinen Urheber vielfach mitschuldig an dem Unheil, das, von ihm tropfenweise eingelassen, jetzt, seiner Vorsichtsmaßregeln spottend, in Strömen hereingebrochen war“. Daß unter diesen Umständen die Kritik des Buches, bei aller Anerkennung für den Scharfsinn und Geist seines Verfassers, im wesentlichen negativ ausfiel, versteht sich von selbst. Der 40 Versuch, den historischen, natürlich menschlichen Jesus von Nazaret mit dem Dogma von der Person Christi und damit Wissen und Glauben miteinander in eins zu setzen, schien ihm heute so aussichtslos und so mißlungen wie vor dreißig Jahren: „der ideale wie der dogmatische Christus auf der einen und der geschichtliche Jesus auf der andern Seite sind unwiederbringlich geschieden.“ Nur war ihm jetzt der Kern des dogmatischen Christus 45 das in der menschlichen Vernunft liegenden Urbild des Menschen, wie es Spinoza oder Kant gefaßt hatten, nicht mehr die menschliche Gattung im Sinne Hegels. Im einzelnen aber konnte ihm Schleiermachers Festhalten an der Echtheit des Johannesevangeliums und die gekünstelte, oft auch echt rationalistische Aus- und Umdeutung des Erzählten unmöglich gefallen. Als Beilage fügte er einen in der Nationalzeitung erschienenen Artikel über 50 „den Schenkelschen Handel in Baden“ bei, durch den er in die Streitigkeiten um das ebenfalls 1864 erschienene „Charakterbild Jesu“ von dem Heidelberger Professor Schenkel hineingezogen wurde. Dieses Buch hatte einen heftigen Agitationssturm in Baden hervorgerufen, 117 Geistliche hatten einen Protest unterzeichnet, worin sie seinen Verfasser für unfähig erklärten, ein theologisches Lehramt zu bekleiden. Inhaltlich war 55 dasselbe freilich nicht neu, nicht zu Unrecht konnte Strauß spottend sagen, seine Ergebnisse „seien von Tübingen den Neckar hinunter nach Heidelberg getrieben, dort von Herrn Schenkel ans Land gezogen und freilich in etwas aufgeweichtem und verwässertem Zustand seinem Bauwesen einverleibt worden“; aber wenn er so auch „zu drei Vierteilen auf seiten der Kritik steht, so findet er doch geraten, ein Vierteil noch dem Glauben ein- 60 zuräumen“ So ist ihm Schenkel recht eigentlich der Typus theologischer Halbheit und

Zweideutigkeit, die ihm als Falschmünzerei immer besonders verhaßt war. Daher der Titel seiner nächsten Schrift „Die Halben und die Ganzen", in der er Hengstenberg als einen Ganzen weit glimpflicher behandelt als den halben Schenkel, dem er es ohnedies nicht verzeihen konnte, daß er zwölf Jahre vorher Kuno Fischer als Pantheisten denunziert und in jener Reaktionszeit seine Entfernung vom Katheder auch wirklich durchgesetzt hatte. Haß und Mißachtung schärften so die Feder zu dieser in der Polemik schroffsten, aber in ihrem Genre gelungensten, durchaus auf der Höhe der Lessingschen Antigöze stehenden Streitschrift.

Inzwischen war Strauß von Heilbronn nach Darmstadt übergesiedelt, und hier gaben ihm, indem er von den ihn mit lebhafter Genugthuung erfüllenden Ereignissen von 1866 in der preußischen Geschichte rückwärts ging bis auf Friedrich d. Gr., die Beziehungen zu der englisch-deutschen Prinzessin Alice von Hessen Anlaß, diese freidenkende Fürstin mit Voltaire bekannt zu machen. Aus den Vorlesungen, die er ihr im Winter 1869/70 hielt, entstand das meisterhafte kleine Werk über „Voltaire" (1870). Auch das wieder eine reine Biographie nach Straußens Art, keine Schilderung der Zeit und der Kulturepoche im ganzen, sondern das Bild eines Einzelnen, der freilich ganz in seiner Zeit und in seinem Volk wurzelt und ein ganzes Zeitalter beherrscht und nach sich bestimmt. Darin erwies sich Strauß als ein Nachfahre jener Individualbildung, deren unvergleichlichen Typus Goethe in Wilhelm Meisters Lehrjahren geschaffen hat. Und diese Bildung war wie hier so auch bei Strauß infolge seiner isolierten Stellung und seiner kontemplativen, weltabgekehrten Lebensführung immer mehr eine ästhetische geworden — daraus versteht sich auch schon das Betonen des Humanen und Harmonischen, der „schönen Natur" im zweiten Leben Jesu; hier aber zeigt sich das schon äußerlich in der ästhetischen Formung, die das Büchlein zu einer wahren Perle biographischer Kunst, einem stilistischen Schmuckstück allerersten Ranges macht. Dabei war es diesmal nicht sowohl der Gegensatz als vielmehr die innere Verwandtschaft, die ihm den französischen Vorkämpfer für Geistesfreiheit und Aufklärung und den Streiter gegen Aberglauben und Kirchentum trotz aller Erdenreste, zu tragen peinlich, sympathisch machte. Auch Franzosen wie Renan waren voll Bewunderung für dieses Buch voll Esprit, Feinheit und feinfühligem Verständnis für den Genius ihrer Nation. Aber diese freundliche Berührung sollte nicht von langer Dauer sein. Eben jetzt war der Krieg zwischen den beiden Völkern ausgebrochen, und Renan hatte in seinem Brief scheinbar unparteiisch und weltbürgerlich die Schuld am Ausbruch desselben zu gleichen Hälften an sie verteilen wollen. Dem trat Strauß in seinen zwei offenen Briefen an Ernst Renan sieghaft entgegen, fügte aber zum Gegensatz am Schluß alsbald positiv den Hinweis auf die Aufgaben hinzu, die dem deutschen Volk für seine neu errungene Einheit und Machtstellung erwachsen. In diesen Briefen hat er dem besten nationalen Empfinden seines Volkes in jenen Tagen einen so glücklichen und treffenden Ausdruck gegeben, daß er für diese Arbeit ungeteilte und allgemein herzliche Zustimmung fand.

So war er durch den ihm noch nie in diesem Maße zu teil gewordenen Beifall der unbekannten Menge verwöhnt, als 1872 sein letztes Werk „Der alte und der neue Glaube" erschien. Dieses Buch sollte sich zur Glaubenslehre von 1841 ähnlich verhalten, wie das zweite Leben Jesu zum ersten von 1835. Nur den Fehler dieses letzteren wollte er diesmal vermeiden und ganz ohne gelehrten Apparat, leichtgeschürzt und wirklich populär zum ganzen Volke reden. Daß ihm dies gelungen, bewies die Aufnahme; als Kunstwerk stand es, wie Zeller urteilt, „mit dem Voltaire in gleicher Höhe" In vier Abschnitten behandelt der Verfasser sein Thema, eine Darstellung der modernen Welt- und Lebensanschauung, einen kurzen Abriß einer neuen Glaubens- und Sittenlehre. Das erste Kapitel war noch einmal eine Auseinandersetzung mit Kirche und Theologie oder diesmal mit dem Christentum selber, wofür das apostolische Symbolum natürlich nur den äußeren Rahmen herzugeben hatte. Sie fiel auch jetzt wieder wesentlich negativ aus. Auf die Frage: Sind wir noch Christen? antwortete er klipp und klar: Nein; und dabei scheute er sich auch nicht vor unnötig verletzenden Worten, die nicht etwa nur den Theologen galten, so wenn er Jesus um seiner eschatalogischen Erwartungen willen einen „Schwärmer" nannte, den wir darum zum Lebensführer nicht wählen können, oder die Geschichte von seiner Auferstehung als „einen welthistorischen Humbug" bezeichnete. Der zweite Abschnitt sucht Antwort auf die Frage: Haben wir noch Religion? Sie lautet: „Ja oder nein, je nachdem man es verstehen will" Im alten theistischen Sinn: nein; denn an einen persönlichen Gott oder an menschliche Unsterblichkeit glauben „wir" nicht mehr, das religiöse Gebiet — auch hier wieder wählt er die verletzende Form — „gleicht in der menschlichen

Seele dem Gebiet der Rothäute in Amerika, das, man mag es beklagen oder mißbilligen, soviel man will, von deren weißhäutigen Nachbarn (der weltlichen Kultur) von Jahr zu Jahr mehr eingeengt wird." Dagegen lautet im Sinn der Schleiermacherschen Reden über Religion die Antwort: Ja, sofern auch „uns" noch der Grundbestandteil aller Religion, das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit vom Universum geblieben ist; und für dieses Universum fordert er dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott. Und nun zum dritten: wie begreifen wir die Welt? Geblendet von dem Licht der eben damals überraschend kühn und siegreich vordringenden Naturwissenschaft stellt er sich ganz ausschließlich auf ihren Standpunkt und bekennt sich neben der sog. Kant-Laplaceschen Theorie vor allem zu der Lehre Darwins, den er als denjenigen preist, der das Wunder aus der Weltbetrachtung, den Zweckbegriff aus der Naturerklärung nun endlich definitiv weggeschafft habe. In der Seelenfrage aber nimmt er eine entschieden materialistische Wendung, wenn er in Anwendung des Gesetzes von der Erhaltung der Energie auf das Problem des Empfindens und Vorstellens sagt: „Wenn unter gewissen Bedingungen Bewegung sich in Wärme verwandelt, warum sollte es nicht auch Bedingungen geben, unter denen sie sich in Empfindung verwandelt? Auf der einen Seite wird der Nerv berührt, in innere Bewegung gesetzt, auf der andern spricht eine Empfindung, eine Wahrnehmung an, springt ein Gedanke hervor; und umgekehrt setzt auf dem Wege nach außen die Empfindung und der Gedanke sich in Bewegung der Glieder um" Das war nun wirklich der „klare krasse Materialismus", und daher ist es nicht zu verwundern, daß man an Feuerbach erinnert und Strauß in dieser seiner letzten Schrift mit Götz von Berlichingen vergleicht, der ein Heldenleben durch Übernahme der Führerschaft bei den aufständischen Bauern zum Schluß verunehrt habe. Und doch hat es Strauß nicht ganz so kraß materialistisch gemeint, wie jene Worte allerdings klangen. Ausdrücklich erklärt er den Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus für einen bloßen Wortstreit und deutet eine auch heute noch manchen plausibel scheinende Lösung damit an, daß er von zwei „Betrachtungsweisen" redet, von denen die eine von oben, die andere von unten ausgehe, und für den Träger des Leiblichen und des Seelischen ein und dasselbe Wesen ansieht, „das an seinem einen Ende ein ausgedehntes, am anderen ein denkendes ist". Und hier ist denn auch noch einmal die Antwort des zweiten Kapitels heranzuziehen. Strauß sieht im Universum, von dem er sich abhängig fühlt, „mit nichten bloß eine rohe Übermacht, sondern zugleich Ordnung und Gesetz, Vernunft und Güte"; in diesem „gesetzmäßigen, lebens- und vernunftvollen All" steckt also noch immer der Logos, damit bleibt Strauß dem Hegelschen Panlogismus nach wie vor treu, wie ihm auch Feuerbach noch in seiner materialistischen Zeit nicht ganz untreu geworden war. Aber daß diese „idealistische" Seite des neuen Glaubens nicht deutlich und stark genug zum Ausdruck gekommen ist, das ist freilich Straußens eigene Schuld; es war dies eben jene Blendung durch das neue naturwissenschaftliche Licht, das zu grell widerspiegelt und ihn darum „das andere Ende" nur schattenhaft und dunkel sehen ließ. Und eine Blendung und Täuschung war auch die allzu vertrauensvolle Hingabe an den Darwinismus, dessen Hauptgedanke freilich, die Entwickelungslehre, heute allgemein anerkannt ist, dessen Erklärung von der Entwickelung der Gattungen und Arten aber durch die natürliche Auslese und den Kampf ums Dasein sich als zu einfach und daher als ungenügend herausgestellt hat. Und endlich fehlte, wie dem ersten Leben Jesu die kritische Untersuchung der Quellen, so diesem letzten Werk die Untersuchung der Grenzen der menschlichen Vernunft, wozu sich in diesem Augenblick gerade die deutsche Philosophie anschickte, indem sie den Ruf erhob: Zurück zu Kant! So macht das Büchlein einen allzu dogmatistischen Eindruck, es ist zu sehr nur Glaubenslehre und „Bekenntnis", zu wenig philosophische und kriticistisch fundamentierte Weltanschauung. Oder anders ausgedrückt: Diesesmal war Strauß mit seinem Buch naturwissenschaftlich zu früh, philosophisch zu spät gekommen: der Darwinismus mußte erst noch auf seine Probehaltigkeit hin geprüft werden, ehe man ihm so unbedingt zustimmen konnte; und philosophisch hatte schon zehn Jahre vorher Straußens Freund Ed. Zeller auf Kant zurückgewiesen und damit den seit dem Zerfall der Hegelschen Schule über der Philosophie liegenden Bann gebrochen und für sie eine neue Periode des Aufschwungs durch erkenntnistheoretische Untersuchungen eingeleitet. Das letzte Kapitel: Wie ordnen wir unser Leben? war nur dann inkonsequent, wenn man die idealistische Note in den theoretischen Abschnitten überhörte; wohl aber fehlten dem Bau gerade hier noch einige tragkräftige Balken. Strauß selber schreibt darüber an Zeller: „die Begründung der Moral empfinde ich entschieden als den schwächsten Punkt meiner Darstellung und wäre Dir am meisten für einen Beitrag zur Befestigung dieser Position dankbar." Außer-

dem hatte er sich zu tief in aktuelle Fragen eingelassen und war dabei dem eben anhebenden sozialistischen Zeitalter gegenüber zu einseitig auf seinem individualistischen Standpunkt geblieben. Angesichts dessen erfolgten auch von solchen, die sich über die ersten drei Kapitel freuen konnten, energische Absagen, während umgekehrt den Philosophen und den Theologen jene nicht gefielen; namentlich waren die Männer des Protestantenvereins verstimmt, deren „Flickereien und Stümpereien“ am alten Glauben und an der alten Kirche Strauß kurzweg für „doppelt und dreifach absurd“ erklärte. Von seinem Handel mit Schenkel her sah er eben in ihnen allen doch nur „Halbe“, und die Ganzen waren ihm jeder Zeit lieber. Endlich hatte man auch an den beiden an sich so schönen und feinen Zugaben: Von unsern großen Dichtern und von unsern großen Musikern allerlei auszusetzen. Als „Ersatzmittel für die Kirche“ wollte man dieses ästhetische Genießen nicht gelten lassen, und anderen war er in der Musik namentlich, wie in der Politik, zu konservativ. Daß er nicht über Beethoven hinausging mit seiner Verehrung, erschien an dem Augenblick als Hochverrat, wo der Wagnerkultus eben anfing sich sieghaft durchzusetzen. So gab es gewiß viele „Wir“, denen große Partien des Buches aus dem Herzen geschrieben waren, aber nur wenige, die über Trennendes hinwegsehen und sich an dem Straußschen „Bekenntnis“ im ganzen freuen mochten. Und daher ertönte nun von allen Seiten ein Chorus entrüstet zurückweisender Stimmen; und da in Deutschland alterworbener Schriftstellerruhm gegen die Anwürfe einer gehässigen Kritik nicht schützt, so waren die Besprechungen des Buches namentlich von seiten der Gereizten auch persönlich oft recht verletzend. Und das traf den immer empfindlichen Schwaben noch einmal tief ins Herz: nach dem Jubel über seine Renanbriefe hatte er sich einer besseren Aufnahme versehen. Darum konnte man sich, als man hörte, Strauß wolle seinen Kritikern antworten, auf eine neue Serie von Streitschriften im schärfsten Ton gefaßt machen. Statt deren aber kam das „Nachwort als Vorwort“, das zwar gelegentlich gegen A. Dove oder Joh. Huber scharfe Ausfälle enthielt, im ganzen aber mehr einen elegischen als einen streitbaren Eindruck machte und auch jetzt wieder nach einer gewissen Verständigung suchte. Wenn er mit den Worten schließt, daß er eine solche freilich „nicht mehr erleben werde“, so giebt das zugleich den Schlüssel für seine diesmalige Milde: der, der dieses Nachwort schrieb, war ein Kranker, bald genug ein Sterbender. Ein Geschwür, dem man nicht beikommen konnte, zehrte an seinem Lebensmark und warf ihn auf das Lager, von dem er sich nicht mehr erheben sollte.

Aber von diesem Lager kam noch ein Letztes, eine Reihe von Gedichten, in denen Strauß das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit vom Naturlauf voll Ergebung so rein und fromm und schön zum Ausdruck brachte, daß man daran nachträglich erkennt, wie ernst es ihm mit dem Ja auf die Frage gewesen war, ob wir noch Religion haben. Und zugleich zeigte sich, wie Recht er hatte, wenn er von sich sagt, daß ein Stück von einem Poeten in ihm stecke. Nur war es fast zu wenig, daß er die Art seiner Begabung unter Anspielung auf seinen Namen so formulierte: „Das mir gleichnamige Tier ist ein Vogel, aber kann nicht fliegen; statt der Flügel hat es nur Stummeln, aber diese beflügeln seinen Lauf. So kann ich nicht dichten; aber ich habe nichts, weder Großes noch Kleines, geschrieben, wobei mir der Poet in mir nicht zu statten gekommen wäre“. Jetzt hoben ihn diese Flügel doch noch vom Boden und führten ihn zu den reinsten und höchsten Höhen empor, auf denen z. B. der sterbende Sokrates im Gefängnis gewandelt war. Da konnten ihn nun natürlich auch die Angriffe nicht mehr erreichen und anfechten, wie sie in den letzten Wochen aus Nietzsches Unzeitgemäßen Betrachtungen (David Strauß, der Bekenner und Schriftsteller) an sein Ohr drangen, und um so mehr konnte er mit den Worten einer Mozartschen Oper über die ihm unbegreifliche Wut dieses „Patrons“ scherzen, als dieser für die einfache und schlichte Schönheit der Straußschen Diktion in seinem Dionysischen Stilgefunkel wirklich kein Organ hatte. Und auch das allzu Individualistische, das ohnedies schon seit 1866 und 1870 vor dem Nationalen zu weichen begonnen hatte, streifte er hier noch mehr ab, indem er sich von solchen „Fratzen“ nicht nur den Musterbildern des Schönen und Guten, sondern auch den großen nationalen Aufgaben zuwandte. „Glückauf für morgen zur Reichstagseröffnung! Das sind Hauptsachen, wogegen unsere kleinen Schmerzen verschwinden“, mit diesen Worten schließt sein letzter Brief vom 4. Februar 1874. So starb er als ein in seiner Art frommer und weiser Mann und mit einem Herzen voll Liebe für Kinder, Enkel und Freunde am 8. Februar des genannten Jahres. Am 10. haben wir ihn in Ludwigsburg, wohin er kurz zuvor von Darmstadt aus übergesiedelt war, am kalten Tag unter blauem Himmel im winterlichen Sonnenschein begraben. Aber auch über den Tod hinaus klirrten die Waffen friedlos um den streit-

baren Mann. Am Grab hatte ihm sein Jugendfreund Binder, der inzwischen Studienratsdirektor in Stuttgart geworden war, ein paar warme Worte des Abschieds nachgerufen. Diesen Akt der Pietät benützten die Führer des Pietismus in Württemberg, um den ihnen längst ob seines Freisinns verhaßten Mann aus seiner einflußreichen Stellung zu verdrängen. Ein mit hunderten von Unterschriften bedeckter Protest forderte seine Beseitigung. Das gelang freilich nicht, aber die Stellung Binders war von da an eine wesentlich erschwerte und erschütterte.

Und diesem Nachspiel entspricht doch eigentlich Straußens Schicksal bis zu dieser Stunde. Noch immer gehört er zu den umstrittenen Geistern. Die einen meinen, er sei über dem „großen Göttinger Charakterkopf“ von den Theologen vergessen und jubeln darüber; andere zucken über den „Bildungsphilister“ mißachtend die Achsel, und wieder anderen ist er in unserem demokratischen und sozialistischen Zeitalter viel zu individualistisch und zu konservativ. Aber daß er auch heute noch kein Toter ist, das zeigt doch unverkennbar die Stelle, die er in der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung einnimmt: Hier steht er im Mittelpunkt, in den alles Vorangegangene einmündet und von dem alles Weitere, in Satz und Gegensatz, seinen Ausgangspunkt nimmt. Welchen Dienst er dabei der Theologie geleistet hat, das hat vielleicht am treffendsten Holtzmann ausgesprochen, wenn er dieselbe mahnt, die Wohlthat nicht zu vergessen, „daß die trüben und seichten Gewässer jener romantischen und doch so thatenlosen Zeit verweht worden sind durch den rauhen, aber belebenden Frühlingswind der Straußschen Kritik, die die sittliche und wissenschaftliche Notwendigkeit geltend machte, zu vielen Dingen Nein, statt gedankenlos zu allem Ja zu sagen.“ Und auch für seine Christologie fängt man neuerdings an sich wieder zu interessieren. Aber daß sein erster Wurf, das alte Leben Jesu, sein genialster, der erste Schuß der mächtigste war, den er gethan hat, darin lag zugleich für ihn etwas Tragisches. Denn nun hat der Baum, wie er, im Ausdruck sogar allzu hart, von sich selber urteilt, „weder die Höhe erreicht, noch die vollendete Form erhalten, die ihm bestimmt schien, er macht schließlich doch den Eindruck eines verkümmerten Gewächses“ Wie weit an dieser „Verkümmerung“, an dieser Tragik eigene, wie weit fremde Schuld beteiligt ist, das wird eine gerecht abwägende Biographie erst noch festzustellen haben. Unter allen Umständen aber wird sie anerkennen müssen, daß Strauß ein tapferer Mann und ein glänzender Schriftsteller gewesen ist, wie ihm das — den einen Nietzsche ausgenommen — selbst seine bittersten Feinde zugestanden haben, ein Mann, dem es in allem Streit stets um die Wahrheit zu thun war und der durch sein kraftvolles Wort auch viele zur Wahrhaftigkeit gezwungen hat. Wenn auf einen, so paßt auf ihn das Wort aus dem westöstlichen Divan: „Denn ich bin ein Mensch gewesen, und das heißt ein Kämpfer sein“.

Theobald Ziegler.

Strauß, Jakob, Reformator in Wertheim und Eisenach, geb. ca. 1480/85, gest. ca. 1533. — Ayn freuntlich gesprech, zwyschen ainem Barfüsser Münch, auß der Prouynz Osterreych, der Obseruanz, vnd ainem Löffelmacher. Vgl. ZDPhil. XXXVII, S. 75 ff.; Marcus Wagner, Einfältiger Bericht von N. Storch, Erfurt 1592, Bl. 10 u. 24; Er. Alber, Wider die verfluchte lere der Carlstadter, Bl. Ciij; Strobel, Miscellanea, 3, 1—94; Riederer 2, 434; Schelhorn, Ergötzlichkeiten 2, 241; Schmidt, Jak. Strauß, Progr. des Realgymnasiums Eisenach 1865; ZhTh 1865, 293; Schmidt, Justus Menius 1, 105; Keim, Theol. Jahrbücher 1855, 216; Vierordt, Gesch. der ev. K. Badens 1, 247; Hartmann und Jäger, Brenz 1, 157; Cornelius, Die Wiedertäufer in Münster 2, 243 ff. 246; Baumann, Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs in Oberschwaben, S. 787; Waldner in der Ztschr. des Ferdinandeums in Tirol, 1882, 5 ff.; Bossert, Luther und Württb. 1883, 33; Jahrb. der Ges. f. Gesch. des Prot. in Österreich 1885, 155; Kawerau, Agrikola 51 ff.; Enders 4, 248 ff.; Albrecht in der Festschrift für Köstlin 1 ff.; Schmoller, Die nationalökonomischen Ansichten der Reformatoren; Oncken, Gesch. der Nationalökonomie, 1. Bd; Neu, Geschichte der ev. Kirche in der Grafschaft Wertheim 1903; Sinnacher, Beiträge zur Geschichte der bischöflichen Kirchen von Säben und Brixen 7, 188 ff., 314; Keims Nachlaß auf der K. Landesbibliothek Stuttgart.

Jakob Strauß, Dr. theol., ein unruhiges, stürmisches Original der Reformationszeit, das mannigfach an Karlstadt erinnert (vgl. Luthers Urteil De Wette 2, 643; Enders 5, 153, und die Hoffnungen der Züricher Wiedertäufer; Cornelius, Die Wiedertäufer 2, 248). Mengung von A. und N. Testament, von Geistlichem und Weltlichem, wissenschaftliche Bildung und Unklarheit in seinen praktischen Zielen, stolzes Bewußtsein seiner akademischen Würde und warmer Sinn für des Volkes Not, Stärke im Angriff gegen das Alte und Schwäche im Aufbau des Neuen charakterisieren diesen Mann, der wie ein Meteor plötzlich als fruchtbarer Schriftsteller erscheint und wieder verschwindet.

Über sein früheres Leben wie sein Ende herrscht noch Dunkel. Strauß war wohl 1480 bis 85 zu Basel geboren (Herzog, Ökolampad 2, 289). In seiner Vaterstadt empfing er auch seine theologische Bildung, verließ sie jedoch 1495. Von 1506 an war er nach Waldner an verschiedenen Orten als Lehrer thätig, so zu Wertheim und Straßburg, vielleicht auch zu Horb, von wo er 1515 noch einmal die Hochschule zu Freiburg besuchte, (Württ. Vjh. 1880, 187). 1516 wurde er Lehrer der Philosophie daselbst und Dr. theol. Später findet er sich als evangelischer Prediger in Berchtesgaden, von wo er mit dem Gesellpriester Christoph Söll aus Bruneck in Tirol, dem spätern Prediger zu S. Aurelien in Straßburg und Schwiegersohn Butzers, Anfang 1521 zuerst nach Schwaz in Tirol ging, wo er aber vor den Franziskanern, geführt von Michel von Bruneck, weichen mußte. Strauß begab sich jetzt nach Hall im Innthal. Hier hielt er zunächst den Priestern Vorlesungen über das Evangelium Matthäi, wofür ihm jeder Zuhörer einen halben Gulden Honorar gab. Bald wurde er mit den Herren der Stadt bekannt, die ihn veranlaßten, zu predigen. Er begann damit in der Kirche des Frauenklosters; da aber das Volk aus Stadt und Dorf zu Tausenden herbeiströmte, war diese Kirche zu klein. Deshalb überließ ihm der Prediger an der Nikolaus-Pfarrkirche Dr. Steph. Seligmann seine Kanzel, aber bei günstigem Wetter predigte Strauß in Gärten oder auf dem obern Platz. Schon an Pfingsten 1521 (19. Mai) bekämpfte Strauß den Mißbrauch der Beichte und forderte das Abendmahl unter beiderlei Gestalt. In der Fastenzeit 1522 behandelte er in 16 Predigten die Lehre von der Beichte. Nunmehr riefen die Altgläubigen Bruder Michel aus Schwaz herbei. Auch der Pfarrherr, Dr. Amb. Iphofer, der zugleich die fetten Pfarreien Klausen und Bruck an der Mur besaß, und Kanonikus und Kustos in Brixen war, erschien und erklärte die sieben Opfer, Jahrtage, Seelgeräte, Dreißigsten für lauter zum Heil notwendige Dinge. Die Geistlichkeit begann Strauß zu hassen, da er die ganze Hierarchie und das Klosterleben angriff, nannte ihn „Spitzgeist" und verklagte ihn beim Bischof Seb. Sperantius, dessen wiederholten Citationen er keine Folge leistete. Um gegen Nachstellungen gesichert zu sein, geleiteten ihn 30 bis 40 Männer zur Predigt und bewachten ihn in seiner Herberge. Die Regierung, bei welcher der Bischof Klage erhob, wagte nicht offen gegen den beliebten Volksprediger vorzugehen, und bewog die Bürgermeister, insgeheim gütlich mit ihm wegen seines Wegzugs zu verhandeln. Am 2. Mai erschien er mit etlichen aus Rat und Gemeinde bei der Regierung in dem nahen Innsbruck, aber diese drang jetzt bestimmt auf seine Entlassung. Strauß merkte, daß „Herodes und Pilatus samt den Pharisäern" nicht ruhen würden, bis sie ihn vertrieben hätten. Darum hielt er am Sonntag Misericordias, 4. Mai 1522, vor einer großen Menge Volks auf dem obern Platz seine letzte Predigt. Unter Weinen und Schluchzen und Ausbrüchen des Unwillens von seiten des Volks gegen die Priester zog er nach der Predigt ab, sandte aber am 16. Mai 1522 von Haslach (wohl bei Traunstein) seinen Freunden in Hall den später gedruckten kurzen Unterricht von erdichteten Bruderschaften ꝛc. Jetzt wandte er sich nach Sachsen; am 4. August ist er zu Kemberg bei Wittenberg, wohin er wahrscheinlich von seinen Freunden im Gebirg an den Propst Barth. Bernhardi von Feldkirch (im Bistum Chur südlich von Bregenz) empfohlen war. Hier ließ er seine erste Schrift, eine in Hall gehaltene Predigt über die Beichte „eine verstendige tröstlich Leer über das wort S. Paulus: der mensch soll sich selbs probieren und also von dem Brodt essen ꝛc." drucken. Er gab damit eine Anleitung über die rechte Bereitung zum Abendmahl und ermahnte die, welche von der Messe sich nicht ferne halten können, während derselben Christi Leiden und Sterben zu betrachten. Anfang September kam er mit 100 fl. Gehalt auf Luthers Empfehlung als Prediger zu Graf Georg von Wertheim, wo er aber durch stürmisches Wesen in der Weise „eines Gebieters" statt eines „Lehrers" sich in kurzer Zeit unmöglich machte, so daß Luther seinem Nachfolger Franz Kolb ruhigeres Verfahren dringend empfahl (De Wette 2, 245; 6, 43; Enders 4, 29, 160).

Am 20. Oktober entlassen, ist Strauß Weihnachten 1522 in Weimar, wo er der Disputation des Hofpredigers Wolfgang Stein mit den Barfüßermönchen über das Abendmahl beiwohnte und auch Thomas Münzer traf, von dem er sich von Anfang an abgestoßen fühlte. Anfangs 1523 kam er als Prediger (nicht Pfarrer) nach Eisenach, wo er am 20. Januar die Akten jener Disputation und am 9. Februar sein neu wunderbarlich Beichtbüchlein herausgab, das einen tiefen Blick in die Folterqualen und die Vergiftung des Herzens und Lebens thun läßt, welche die Ohrenbeichte mit sich brachte. In Eisenach war Strauß als Schriftsteller wie als Reformator überaus thätig. Sein thatkräftiges Vorgehen erinnert an die Schweizer. Er schaffte die lateinische Messe und die Taufe mit Öl und Chrysam ab, indem er an Ostern seiner Gemeinde den handgreiflichen

Beweis lieferte, daß das Chrysam nur einen Erwerbsartikel der bischöflichen Kasse bilde, und schrieb deshalb „wider den simoneischen tauff und erkauften ertichten krysam", nach Ostern 1523. Die Bilder schaffte er aus den Kirchen und bekämpfte in der gemeinen Seelwoche nach Michaelis die Lehre vom Fegfeuer und dem Opfer für die Toten (Kurz und verstendig leer über das Wort S. Pauli zu den Römern: Der tot ist, der ist von Sünden gerecht, Eilenburg Nik. Widemar 1523). Auch für die Verehelichung der Priester und Mönche trat er ein, wie er auch selbst im Herbst 1523 sich verehelichte (De Wette 2, 502, 504; Enders 4, 324, 328). Freilich gaben die Ehen mancher Priester dem Volk ein schlechtes Vorbild. Bei einer Pfaffenhochzeit hatte der Tanz für die Predigt des Wortes keine Zeit übrig gelassen. Der Verdacht lag nahe, daß es diesen Herren nur um Emanzipation des Fleisches zu thun sei, weshalb Strauß zur Feder griff und den Sermon drucken ließ: „Die Pfaffen Ee, in evangelischer leer nit zu der freyhait des flayschs vnd zu bekrefftigen des alten Adam 2c. gefundiert" (auch lateinisch). An Widerspruch gegen seine Wirksamkeit fehlte es nicht. Man ließ Kinder in ostentativer Weise auswärts taufen. Ein Ratsherr wollte durch Tanz und Musik Strauß in der Predigt stören, lief dann selbst in die Kirche und nannte ihn vor der Gemeinde einen Ketzer. Gegen ihn wandte sich Strauß mit der Schrift: Ernstliche Handlung wider ein freventlichen Widersprecher des worts Gottes beschehen in St. Jörgen Kirche zu E., 1523. Am Hofe fehlte es nicht an „fliegenden Mähren" gegen Strauß, der deshalb Herzog Johann Friedrich durch die Widmung seiner Thesen über das geistliche Amt „Das nit Herren, sondern Diener einer yeden christlichen Versammlung zugestellt werden", (1523 Sonnt. vor Joh. Bapt. 21. Juni) zu gewinnen suchte.

Zugleich warf er sich auf die soziale Frage. In der Schrift „Ein kurz christlich Unterricht des großen Irrthums, so im Heiligthum zu Ehren gehalten, das dann nach gemeinem Gebrauch der Abgötterei ganz gleich ist", 1523 schilderte er in ergreifender Weise das Elend des Volkes, das durch Steuern erdrückt werde, während die Fürsten Tausende an Kirchen, Götzen und Puppenwerk geben, statt die Lasten des Volkes zu erleichtern. Diese Schrift, welche die auf Gülten gegründeten kirchlichen Stiftungen bekämpfte, erregte den Zorn der dabei stark interessierten Geistlichkeit. Darum gab er noch 1523 51 Thesen heraus, über die er zuvor gepredigt hatte: „Haubtstück und Artikel christlicher leer wider den unchristlichen wucher, darumb etlich pfaffen zu Eysenach sogar unruewig und bemüet seind" Auf Grund von Dt 15 Lc 5 erklärt er jeden Pfennig, den der Gläubiger über die Hauptsumme vom Schuldner nehme, für Wucher und schwerwiegende Todsünde, denn es sei wider die Liebe zum Nächsten und wider Gottes Verbot, das kein Papst, kein Konzil und kein weltliches Recht aufheben könne. Der Schuldner, welcher sich dazu hergiebt, Zins zu zahlen, ist unselig und des Glaubens gar entsetzt. Der Obrigkeit macht ers zur Sünde, den Zins, an dem besonders die geizigen Pfaffen hängen, in Schutz zu nehmen. Aber zugleich warnt er das Volk, Gewalt mit Gewalt zu „verdämpfen" Die Gebote des AT gelten ihm als bürgerliche Gesetze für den Christen.

Jetzt klagte die Stiftsgeistlichkeit gegen Strauß. Der sächsische Kanzler Brück forderte von Luther ein Gutachten über seine Thesen. Luther sah ganz richtig, daß Strauß meinte, die Welt mit einem Schlag umgestalten zu können, als ob das Wort Gottes alsbald leben müsse, wenn ers geredet. Luther war besonders das Haschen nach Popularität bei Strauß verdächtig, er mache dem gemeinen Mann mit hochfahrenden Worten ein gut Mundwerk, ohne daß derselbe im stande wäre, die wissenschaftlich unhaltbare Lehre zu prüfen. Luther riet der Regierung (18. Okt. 1523), Strauß anzuhalten, daß er seine Grundsätze dem Volk wieder ausrede und zeigte ihm selbst die Unhaltbarkeit seiner Behauptungen (De Wette 2, 425, 502; EA 53, 219; Enders 4, 324).

Strauß hatte nun selbst an Luther geschrieben, über seine Kränklichkeit geklagt und ihm die Geburt eines Kindes mitgeteilt, worauf ihm Luther gratulierte. Dieser schrieb in freundlich achtungsvollem Tone (25. April 1524, De Wette 2, 505; Enders 4, 327), indem er Strauß' reformatorische Wirksamkeit anerkannte, aber es für einen Tribut an die menschliche Schwachheit erklärte, wenn Strauß lehre, man solle den Zins nicht selbst darreichen, sondern sich nehmen lassen. Das fördere den Mißbrauch des Evangeliums beim Volk zu fleischlicher Freiheit. Statt der sozialen Fragen, deren Lösung Sache der weltlichen Gesetzgebung sei, solle sich Strauß lieber der Erziehung der Jugend widmen. Auch Melanchthon suchte persönlich mildernd auf Strauß einzuwirken. Dieser wollte jetzt auch freiwilliges Zinszahlen als zulässig anerkennen, doch sollte bei der Entrichtung dem Empfänger die Unrechtmäßigkeit seiner Ansprüche vorgehalten werden. Melanchthon trat entschieden für die Rechtmäßigkeit des Zinskaufs und der darauf begründeten Zinse ein

und bestritt die Anwendung des mosaischen Gesetzes auf das christliche Volksleben. Diese Verhandlung ist CR 1, XXIV auf 22. April angesetzt, fand aber vielleicht erst auf der Rückreise Melanchthons anfangs Juni statt (CR 1, 655 Nr. 275; Enders 4, 325).

Aber Strauß konnte nach seinem Naturell und dem starken Glauben an sich selbst der Sache sich nicht entschlagen, hatte er doch den Hofprediger zu Weimar, Wolfgang 5 Stein, zur Überzeugung gebracht, daß nur das mosaische, nicht das bürgerliche Recht in der christlichen Kirche Geltung habe. Strauß schrieb nun 1524 in gemäßigterem Ton, aber mit Festhaltung seines Satzes von der Unrechtmäßigkeit des freiwilligen Zinsgebens seine Lehrschrift „Das Wucher zu nemen und zu geben unserem chr. glauben und brüderlicher lieb entgegen ist", und wandte sich gegen die „gemalten" Evangelisten, die nur in 10 süßen Worten die Liebe vortragen, aber es nicht zu den Werken kommen lassen, wie gegen die Beschuldigung der Anreizung zum Aufruhr. Gleich Joh. Mantel in Stuttgart wünschte er das Jubeljahr wiederhergestellt, wenn auch nicht gerade alle 50 Jahre. Luther, der die Schrift vom Kurfürsten zugesandt erhielt, erkannte die Milderung in diesem Schriftstück an, aber hielt alle seine früheren Einwendungen gegen Strauß' Aufstellungen auf- 15 recht und betonte namentlich: Wir sind schuldig, die Rechte zu halten, die unser Oberkeit und Nachbarn halten.

Doch Strauß ging in seiner stürmischen Art weiter; Herzog Johann Friedrich klagte, er wiegle das Volk auf und lasse sich weder von Luther noch Melanchthon belehren. Luther bekam sogar den Verdacht, daß Strauß unter dem Einflusse des „Bauern von 20 Wöhrd" Diepold Peringer stehe. Als wäre er Amtmann und Schultheiß zugleich, schaltete er in Eisenach und den Ämtern ringsum, als ihm Ende 1524 von Herzog Johann die Visitation in Eisenach und Umgegend aufgetragen wurde. Am 10. Januar 1525 begann er sie in der Stadt, im März in den Ämtern. Unter hartem Kampf mit den Amtleuten und dem Adel drang er auf Besserung des Lebens, setzte Pfarrer ab und ein, so, als 25 lebendige Beweise seines Mangels an Scharfblick, den späteren Apostaten Witzel in Wenigen-Lupnitz und den Schwärmer Rink in Eckartshausen, die sich beide (jedenfalls Rink, bei Witzel ist es wahrscheinlich) den Bauern anschlossen, die sich ringsum erhoben. Eisenach selbst wurde ein Herd des Aufruhrs. Strauß gab sich alle Mühe, mit dem Schultheiß Hans Oswald die Bauern zu beschwichtigen, zog im Amt umher und beschwor sie unter 30 Thränen auf der Kanzel. Diese aber, welche auf seinen Beitritt gerechnet, wollten ihn in die Werra werfen. Denn ihre Enttäuschung war groß, hatten doch die oberschwäbischen Bauern Strauß unter den Männern genannt, welche „das göttliche Recht aussprechen" sollten.

Nach der Niederlage der Bauern wurde Strauß nach Weimar zum Verhör berufen 35 und in anständiger Haft gehalten. Er war ganz gebrochen, rettete aber durch demütiges Auftreten und gewandte Verteidigung sein Leben und durfte nach Eisenach zurückkehren. Aber seine Stellung war unhaltbar. Hatte er auch gegen den Aufruhr gepredigt, wie er noch 1526 durch seine gedruckte Predigt „Auffrur, zwytracht vnd unainigkait zwischen waren evangelischen Christen fürzukommen", darthat, er hatte, ohne die Konsequenzen zu 40 überschauen, in seinen Schriften über den Wucher den Teufel an die Wand gemalt, indem er den Schuldnern Selbsthilfe predigte. So hatte er bald für der Bauern Papst gegolten. Cochläus wies schadenfroh auf Strauß als Prediger der Revolution, wogegen Strauß seine „christenlich und wolgegründet antwurt 2c. auff das ungüttig schmachbüchlin Dr. Joh. Cochlei von Wendelstein" schrieb. Der Haß derer, die ihn für die jüngsten Ereignisse verant- 45 wortlich machten, trieb ihn fort, aber überall ging ihm das Gerücht voraus und hintennach, als sei er dem Schwert des Henkers verfallen gewesen. Er wandte sich nach Nürnberg, wo er, geistig und körperlich schwer angegriffen, krank lag.

Hier hörte er von der Schrift des Ökolampadius über das Abendmahl; am 7. Oktober fragte er durch einen gemeinsamen Freund Leonhard Wentz bei Ökolampad an, ob seine 50 Schrift wirklich erschienen sei, ohne eine Antwort zu erhalten. Zugleich erbot er sich, trotz seines Übelbefindens und des weiten Wegs, zur Disputation mit ihm. Nun ging Strauß nach Hall, wo er die Geister unter Brenzs Führung noch mächtig erregt fand. Am 21. Oktober war dort das schwäbische Syngramma gegen Ökolampadius von 14 schwäbischen Theologen unterzeichnet worden. Strauß bat am 9. November Ökolampadius, er möchte 55 auf das Syngramma, das nicht gedruckt werden sollte, schweigen. Auf diesen zweiten Brief erhielt Strauß endlich eine Antwort, die aber sein stolzes Selbstbewußtsein tief verletzte. Strauß sei zu gering, als daß er Ökolampadius belehren könne, weshalb dieser die Disputation ablehne. Es wäre keine kleine Gnade, wenn Strauß sein eigenes Maß erkennen würde. Inzwischen war Strauß, den wahrscheinlich Brenz an den badischen Land- 60

hofmeister Konrad von Venningen, ein Mitglied des Kraichgauer Adels, empfohlen hatte, durch dessen Verwendung Stiftsprediger in Baden-Baden geworden.

Die Anregung, die Strauß in Hall empfangen, verbunden mit der Erinnerung an die Disputation zu Weimar über das Abendmahl 1522, macht es erklärlich, daß sich Strauß nun ebenso voll stürmisch unklaren Eifers in den Abendmahlsstreit warf, wie einst auf die Fragen von Zins und Wucher. Schon in Hall hatte er zur Feder greifen wollen, aber etliche fromme christliche Brüder, d. h. wahrscheinlich Brenz und Genossen, die Strauß nicht für einen geeigneten Kämpen halten mochten, hatten ihm abgeredet, da die Schweizer wohl ihren Irrtum erkennen würden. In Baden sah er die Schriften Zwinglis weit verbreitet. Jetzt schrieb er im Juni 1526 in aufgeregter Eile „Wider den unmilten Irrtum Maister Huldrych Zwinglis", um die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zu verteidigen. Je mehr es dieser Schrift an selbstständigen Gedanken fehlte, um so selbstbewußter sprach der „arbeitsame" Diener Gottes. Man fühlte ihm den hochfahrenden Stolz des Doktors der Theologie gegen den einfachen Magister zu Zürich an, dessen Schriften auf Strauß' Betreiben in der Markgrafschaft Baden verboten wurden. Auch Männer wie Urban Rhegius waren mit dem Büchlein unzufrieden. Zunächst goß Johann Schneewil von Straßburg eine volle Schale des bittersten Hohnes über Strauß aus, der sich seiner Arbeitsamkeit rühme und auf dem Markt zu Baden spazieren gehe und sich geberde, als hätte er das Amt eines Ketzerrichters von den Dominikanern zu Lehen erhalten. Strauß hatte Recht, wenn er in der Schrift Schneewils „Wider die unmilde Verdammung nach art und aygenschaft aller gleychßner auß aygenem Kopf dem ainfältigen verschließen väterlichs reych wider alle Billigkeit" (1526, August) nur persönliche Invektiven sah, aber seine Charakterschwächen hatte Schneewil trefflich aufgedeckt. Zwingli selbst erwiderte mit der „Antwort über Dr. Strußen Büchlein", Strauß sei ihm bisher ganz unbekannt gewesen, er habe nur von ihm als Verfasser der gar aufrührerischen Sätze vom Zinsnehmen gehört. Ganz richtig sah Zwingli in der Schrift seines Gegners nur den Widerhall des schwäbischen Syngrammas, des „narrachten Büchleins, das die blinden Zürli-Männer gemacht" Dagegen that er ihm Unrecht, wenn er ihn nur als „einen guten deutschen Schulmeister" behandelte, der nichts als Deutsch verstehe, weil Strauß alle seine Schriften deutsch schrieb, und also die Lehre vom Abendmahl nicht aus dem Grundtext beurteilen könne. Denn Strauß hatte schon in seinem ersten Büchlein Kenntnis des Hebräischen verraten.

Gegen Ökolampads Antisyngramma wandte sich Strauß, als gehörte er zum brenzischen Schlachthaufen, mit der Schrift „Das der Leyb Christi und seyn heiliges Blut im Sakrament gegenwertig sey, richtige erklerung auff das new büchleyn D. Johannes Haußscheyn, diesem zuwider außgangen, 1527." Er hielt Ökolampad sein vornehm kühles Verhalten gegen Strauß vor, auch finde sich unter dessen Mithelfern kein bewährter Geist, wie der Pfarrer von der Leberau und Schneewil. Gegen Ökolampads These: Christus sitzt zur Rechten seines Vaters, also kann er nicht im Abendmahl gegenwärtig sein, macht Strauß geltend, daß das Sitzen zur Rechten Gottes nicht leiblicher Art sei. Über die Art der Gegenwart Christi im Sakrament soll man nicht spekulieren, sondern den einfältigen Worten Glauben geben. Es war die letzte Schrift von Strauß, die Ökolampadius keiner Entgegnung würdigte.

Der fernere Lebensgang von Strauß ist leider noch dunkel. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die nicht gerade billige Behandlung durch Ökolampadius und Zwingli, wie durch Schneewil Strauß verbitterte, und daß er sich mehr und mehr von der Reformation im Norden und im Süden durch den Abendmahlsstreit und das Anwachsen des Täufertums abgestoßen fühlte. Sein Einfluß dürfte auch den Markgrafen Philipp für die Einflüsterungen Balth. Merklins zugänglich gemacht haben. Man wird die Spuren von Strauß' Geist auch in den Religionsedikten des Markgrafen vom 26. März 1527 und vom 13. Juni 1531 (ZKG 11, 318 ff.) verfolgen können. Besonders das Dringen auf richtige Pflege des Beichtinstituts in diesen Edikten weist wohl auf seine Anschauungen zurück. Strauß wird mit dem Markgrafen die immer stärkere Rückwärtsbewegung zur alten Kirche hin geteilt haben (ZGOR 19, 41), die schon 1528 zur Vertreibung von evangelisch-gesinnten Predigern, wie Melch. Ambach und Joh. Mantel geführt hatte und noch mehr solcher Männer 1531 zum Austritt aus der badischen Kirche nötigte (ZGOR 19, 46). Was sich allmählich angebahnt hatte, mag wohl 1532 zum Abschluß gekommen sein, indem Strauß 1532 nach Waldner ganz zum alten Glauben zurückkehrte und wahrscheinlich 1533 als Diener der katholischen Kirche starb. Trotz des stürmischen Eifers, mit dem Strauß einst das alte Wesen bekämpft hatte, ist es wohl denkbar, daß dem Ehrgeiz

des selbstbewußten Mannes, der weder bei Luther noch bei Brenz sich volles Vertrauen gewinnen konnte und im Süden nur Spott und Hohn geerntet hatte, in der an wissenschaftlichen Größen damals bitter armen alten Kirche größere Befriedigung winkte und er den Spuren seines Schülers Witzel folgte. **G. Bossert.**

Strigel, Victorinus, evangelischer Theologe aus Melanchthons Schule, gest. 1569. — Quellen: CR VI—IX; J. Voigt, Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten mit Herzog Albrecht, Königsberg 1841, S. 575—604; G. Wolf, Zur Geschichte der deutschen Protestanten 1555—1559, Berlin 1888, S. 300 ff.; Matthaei Wesenbecii Papinianus, Witeb. 1569 (enthält von Bl. O 2 an zahlreiche Briefe St.s, von S 4 an Gedichte auf seinen Tod); Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter M. Flacium Ill. et Victor. Str. Vinariae 1560. habita, von Wigand aufgezeichnet, herausgeg. von Simon Musäus 1562 und 63 in 3 Auflagen; Vict. Strigelii Epistolae aliquot de negocio eucharistico, Neustadt 1584 (Briefe aus den J. 1567/68); in Heppe, Gesch. d. Protestantismus I, Beilagen Nr. 6—8; ungedruckte Briefe z. B. in Breslau, Stadtbibl. — Litteratur: H. Erdmann (praeside Joh. Gerhardo) De Strigelianismo, Jenae 1658, 1675; H. Merz (praes. Weißmann), Hist. vitae et controv. V. Strigelii, Tübingen 1732; J. C. T. Otto, De V. Str., liberioris mentis in eccl. Lutherana vindice, Jena 1843; Zeumer, Vitae professorum Jenensium p. 16 ff.; A. Beck, Joh. Friedrich d. Mittl. I u. II; Preger, Flacius II; Döllinger, Reformation II, 237 ff. 325 ff.; Janssen, Gesch. d. deutschen Volkes IV, 89 ff.; H. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh. I, 163 ff.; ders., Gesch. d. Protestantismus I, 157 ff. 192 ff. 2?8 ff.; G. J. Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffs IV, Leipzig 1796; Tschackert in AdB 36, 590 ff. (nur Auszug aus dem Artikel in RE²).

Victorinus Strigel wurde am 26. Dezember 1524 zu Kaufbeuren in Schwaben geboren. Er war noch nicht drei Jahre alt, als er am Peter-Paulstage 1527 seinen Vater Ivo St. verlor, der einst 1511/12 Melanchthons Studiengenosse in Heidelberg, später Arzt bei dem Feldobersten Georg v. Frundsberg gewesen war. Der Knabe hatte dann wohl in Augsburg die Schule besucht, da ihn Melanchthon CR VI 228 Augustanus nennt. 14jährig bezog er die Universität Freiburg, wo besonders der katholische Humanist und Aristoteliker Johann Zink sich seiner annahm. Auf dessen Rat ging er im Oktober 1542 (Album Witeb. 198) nach Wittenberg, um Philosophie und Theologie zu studieren, — er wurde mit vier Augsburgern zusammen immatrikuliert — und schloß sich hier eng an Melanchthon an, zu dessen eifrigsten und begabtesten Schülern er gehörte. Er schloß hier Freundschaft mit Crato von Crafftheim und dem Augsburger Joh. Bapt. Heinzel. Am 4. September 1544 zum Magister promoviert, wollte er auf Melanchthons Rat, der ihn propter judicii dexteritatem et placidos mores für geeignet hielt, der Kirche in frequenti eruditorum conventu zu dienen (CR VI, 330), sich dem akademischen Beruf widmen und begann in Wittenberg mit Privatunterricht. Im Schmalkaldischen Krieg wandte er sich nach Magdeburg; im Oktober 1546 trug sich Melanchthon mit der Absicht, ihn an die Königsberger Universität zu empfehlen (CR VI, 251), riet aber dann selbst St. ab, dorthin zu ziehen (ebd. 330 f.). Dieser ging nach Erfurt, wo er, ob auch ohne feste Anstellung, seine Vorlesungen unter großem Beifall wieder aufnahm. Als dann Melanchthon sich nicht entschließen konnte, dem Ruf an die neu zu begründende Hochschule der Ernestiner in Jena zu folgen, brachte er St. in Vorschlag und riet ihm selber, dorthin zu gehen (CR VI, 828). Er sollte bis zur Eröffnung der Anstalt mit 150 Gld. Gehalt noch in Erfurt bleiben. Anfangs März 1548 bat er um definitiven Bescheid; man erlaubte ihm, noch ehe Joh. Friedrichs Zustimmung eingetroffen, nach Jena zu ziehen und hier einen Anfang zu machen. Am 19. März eröffnete er mit 20 Studenten die neue Schule — zunächst nur als Gymnasium academicum — gemeinsam mit Joh. Stigel (s. oben S. 42), durch eine Rede über die Causas graves, cur his miseris temporibus discendum sit. Tags darauf begann er mit Vorlesungen über Philosophie, Geschichte, später auch über Melanchthons Loci. Er und Stigel blieben anfangs das ordentliche Lehrerpersonal — im Juli 1549 kam Schnepff als Lehrer des Hebräischen dazu, Bd XVII, 673 —, sie wußten aber bald durch unermüdlichen Fleiß, gründliche Gelehrsamkeit und Hingabe an ihren Lehrberuf das Ansehen und die Frequenz der neuen Schule zu heben. Den ernestinischen Fürsten gegenüber legitimierte er sich durch ein Gutachten über das Interim (1. September 1548) und durch ein Consilium de adiaphoris (13. März 1549), beide 1588 in der Schrift Confessio προαιρετική adv. librum conciliationis gedruckt. Mit seinen Kollegen stand St., trotz einer gewissen Derbheit und Heftigkeit, auf gutem Fuß, begründete jetzt auch seinen Hausstand, indem er 1549 Barbara, die Tochter des Kanzlers Franz Burkhard, ein Patenkind von Melanch-

thons Frau, heimführte (CR VII, 338. 407); nach deren frühem Tode am 13. Juli 1552 (ebd. 1056) heiratete er 1553 Blandina, Schnepffs Tochter. Aber bald wurde er in die theologischen Streitigkeiten der Zeit hineingezogen; sein Verhältnis zu seinem Lehrer, Gönner und Freunde Melanchthon und die Stimmung und Richtung der Theologen im 5 ernestinischen Sachsen mußten ihm Konflikte bereiten, an denen endlich sein Lebensglück scheiterte. Zunächst wurde er, im Dienst des ernestinischen Hauses, im Verkehr mit den thüringischen Gnesiolutheranern, als Kollege und Schwiegersohn des vom Interim vertriebenen Schnepff, mehr und mehr von Melanchthon ab- und in das gegnerische Fahrwasser hineingezogen. 1552 beteiligte er sich an der thüringischen Gegenschrift gegen 10 Osiander (Möller, Osiander S. 496), im wesentlichen Einverständnis mit Menius wie mit Amsdorf. Vergeblich bemühte sich damals Melanchthon, ihn zur Annahme einer Berufung nach Augsburg zu bewegen (CR VII, 1096. 1133). Im Januar 1556 war er Mitglied der von den Ernestinern berufenen Kommission zur Beratung der von Herzog Christoph und Pfalzgraf Friedrich übersandten Vorschläge zur Einigung der Theologen; 15 die von Amsdorf und Schnepff beherrschte Kommission forderte die Verdammung der Zwinglianer, Majoristen, Osiandristen, Adiaphoristen; Amnestie ohne Verurteilung der Sekten sei unmöglich (Preger II, 7; Wolf S. 9). Hier hatte sich St. offenbar der Majorität gefügt. Als Vermittler trat er dagegen auf der Eisenacher Synode im August 1556 hervor, wo er in sieben von ihm formulierten Sätzen sich des J. Menius gegen die An- 20 griffe des alten Amsdorf annahm (Bd XII, 89f.; Briefsammlung Westphals S. 234). Unterdessen waren, besonders durch Amsdorfs Vermittlung, Unterhandlungen mit Flacius eingeleitet worden, um diesen schärfsten Gegner der Wittenberger für eine Professur in Jena und die Stellung eines Obersuperintendenten über alle Kirchen des Herzogtums zu gewinnen (Bd VI, 86). St. versprach sich davon nichts gutes; er soll Flacius gebeten 25 haben, lieber nicht zu kommen, weil sie an einem Orte einander doch nur im Wege sein würden (Preger II, 118, der freilich den von Spener Consilia theolog. lat. III, 187 erwähnten Brief als unecht betrachtet, vgl. auch Planck IV, 589f.). Aber Flacius kam, am 27 April 1557. Solange Schnepff noch lebte (gest. 1. November 1558), blieb, abgesehen von einer kleinen Differenz in Betreff der Abendmahlslehre, leidlicher Friede, 30 wohl infolge einer ausdrücklichen Weisung des Herzogs Joh. Friedrich (Flacius: eo anno satis tranquillae fuerunt res inter me et Victorinum). Doch hatte St. sofort durch ein Schreiben bekannt gegeben, daß er des Flacius bisheriges Verhalten gegen die Wittenberger nicht billige. Der maßgebende Einfluß des Flacius machte sich sofort beim Wormser Kolloquium geltend, wo St., sehr gepreßten Herzens (s. seinen Brief CR IX, 254f.), 35 mit den übrigen thüringischen Abgesandten (Schnepff, Monner, Stössel) den Instruktionen des Flacius gemäß, an dem Protest der Gnesiolutheraner sich beteiligen mußte und so zu dem jämmerlichen Ausgang des Gesprächs mit beitrug (s. V Strigelii Confessio προαιρετική 1588, Bl. O5ff.; Wolf 81. 300f. 326f.). Als dann Flacius den Herzog bestimmte, das Weimarer Konfutationsbuch aufsetzen zu lassen, mußten St., Schnepff und 40 der Superintendent Hügel in Jena den Entwurf dazu verfassen. Die drei widerrieten das Ganze als unnötig und bedenklich, mußten aber auf wiederholtes Andringen des Herzogs sich doch zur Arbeit entschließen (19. Februar 1558). In die Verhandlungen hierüber fiel die am 2. Februar 1558 vorgenommene feierliche Eröffnung der Universität, bei der St., der wie Melanchthon zu zwei Fakultäten gehörte, als erster Dekan 45 der Artistenfakultät fungierte (Beck I, 214; Schwarz, Das erste Jahrzehnt der Universität Jena 1858; Wolf S. 127ff. 366f. 375). Der Entwurf der drei wurde dann auf der Weimarer Synode beraten; hier gerieten Flacius und St. auch persönlich aneinander, aber Flacius drang mit seinen schärferen Fassungen durch, und verbittert kehrte St. nach Jena zurück. Die Polemik wurde in den Vorlesungen weiter fortgesetzt; St. nannte 50 Flacius einen Sophisten und Sykophanten, den Dichter einer neuen Theologie, der aus Ehrgeiz und persönlicher Feindschaft die Wittenberger bekämpfe, Flacius verklagte St. beim Herzog, daß er eine philippistische Partei im Lande bilde (Preger II, 120f.). Noch versuchte der Herzog beide zu versöhnen, aber erfolglos. Zu Anfang des J. 1559 erschien das von Johann Friedrich sanktionierte, in Flacius' Sinn verschärfte Konfutationsbuch, 55 das von allen Kanzeln verkündigt werden sollte. Da weigerte sich Hügel, es von der Kanzel zu verlesen, und St. bat ebenfalls ehrerbietig, aber fest um Schonung seines Gewissens (3. Februar 1559, Preger II, 122). Besonders protestierte er gegen die Verurteilung des Satzes, daß der vernünftige Wille des Menschen bei Bekehrung und Wiedergeburt mitarbeite; er verwerfe des Flacius Lehre, daß der Wille sich rein passiv verhalte 60 und daß der hl. Geist den Widerstrebenden gegeben werde. Vergeblich bemühte man sich

seitens des Hofes, St. wenigstens zum Schweigen zu veranlassen (ut saltem oppugnare desineret). Da schritt man zu roher Gewalt. (Eben hatte noch, am 6. März, Melanchthon St. wieder zu bewegen gesucht, eine neue Berufung nach Königsberg anzunehmen, Voigt S. 577 ff.; CR IX, 752. 793). Am frühen Morgen des 2. Ostertages, 27. März, ließ der Herzog mit brutaler Gewalt Hügel und St. durch Bewaffnete gefangen nehmen und erst nach der Leuchtenburg bei Jena, später nach dem Grimmenstein bei Gotha abführen (Voigt, Briefwechsel S. 579 ff.), angeblich um ihre beabsichtigte Flucht nach Kursachsen zu verhindern. Nach vergeblichen Versuchen, sie durch Disputationen mit Stössel, Musäus und Flacius, durch Drohungen und freundlichen Zuspruch andern Sinnes zu machen, wurden sie endlich auf Fürsprache der Universität, der bedeutendsten evangelischen Fürsten, besonders Christophs von Württemberg und Albrechts von Preußen, ja selbst des Kaisers, am 5. September ihrer Haft entledigt, jedoch nur unter dem Versprechen, sich in Jena still zu verhalten und vor genügender Verantwortung die Stadt nicht zu verlassen. Vom Lehramt blieb St. zunächst suspendiert (Voigt S. 582 ff.; Preger II, 123 ff.; Briefsammlung Westphals S. 401. 413. 415; CR IX, 799. 805 f. 812. 839. 919: Victorinum aegrotantem reduci Princeps passus est ad coniugem, sed ita ut tanquam captivus domi sit).

Der allgemeine Unwille, den das Verfahren des Herzogs hervorrief, die fortgesetzte Fürsprache der Universität, die zunehmenden Übergriffe der flacianischen Partei, die seit April 1560 durch die Berufung von Judex und Wigand in die theologische Fakultät noch verstärkt worden war, ihr eignes Drängen auf eine öffentliche Disputation oder Synode — das alles veranlaßte endlich den Herzog, in ein zwischen Flacius und St. zu haltendes Kolloquium einzuwilligen, von dem sich übrigens letzterer nicht viel versprach; nur zögernd stimmte er unter der Bedingung zu, daß Hügel ihm sekundiere. Am 2. August 1560 begann der Kampf im Saal des alten Schlosses zu Weimar unter dem Vorsitz des Kanzlers Brück des Jüngeren, in Gegenwart des Herzogs, des ganzen Hofes und einer großen Zuhörerschaft aus allen Ständen; auch von auswärts, aus Jena, Erfurt, Leipzig, Wittenberg waren Zuhörer gekommen. Der Jurist Heinrich Husanus war der offizielle Protokollführer (s. Merkel, H. Husanus, Göttingen 1898, S. 16). Von den 5 zur Disputation bestimmten Punkten (de libero arbitrio, de definitione legis et evangelii, de Majorismo, de Adiaphorismo, de academica epocha [über Neutralität in Glaubensstreitigkeiten]) kam nur der erste zur Verhandlung: das Verhältnis des menschlichen Willens zur göttlichen Gnade im Werk der Bekehrung. St. vertrat, unter ausdrücklicher Verwahrung gegen den Vorwurf des Pelagianismus, den Synergismus seines Lehrers Melanchthon. Wie der Magnet, mit Zwiebelsaft bestrichen, seine Anziehungskraft zwar verliere, aber doch Magnet bleibe, mit Bocksblut bestrichen jedoch seine Kraft wiedergewinne, so sei des Menschen rectus intellectus zwar durch die Erbsünde verderbt und unfähig, von sich aus das Gute zu beginnen, aber in der Bekehrung durch den Sohn Gottes geheilt, redit natura ad suam proprietatem et agit aliter quam natura bruta (Disputatio p. 23). Denn da der Mensch ein liberum agens, so kann ihm sein besonderer modus agendi, wodurch er sich von den Naturwesen unterscheidet, nicht verloren gehen; daher voluntas suo quodam modo agit in conversione. Die Initiative in der Bekehrung komme freilich dem Wort und Geist Gottes zu, aber der Wille wirke auf seine Weise mit: Concurrunt ergo in conversione haec tria: Spiritus S. movens corda, vox Dei, voluntas hominis, quae voci divinae assentitur. Gegenüber diesen von St. mit großer Zähigkeit verteidigten Sätzen formulierte Flacius den für ihn später so verhängnisvoll gewordenen Satz, die Erbsünde sei geradezu die Substanz des natürlichen Menschen (vgl. Preger II, 199 ff. 321 ff.), nur daß man nicht sofort die Konsequenzen dieser neuen formula loquendi beachtete. • Nach 13 Sitzungen, die in den Tagen vom 2. bis 8. August vor- und nachmittags jedesmal 2–3 Stunden gedauert. hatten, wurde die Disputation abgebrochen, ohne daß es zu einer Schlußsentenz kam, — ein Zeichen, daß man bei Hofe nicht mehr unbedingt auf Flacius' Seite stand. Zwar hielt der Herzog noch an der Anschauung des Flacius fest, aber er fing an, der Differenz geringere Bedeutung beizulegen. Beide Teile erhielten den Bescheid, sich ruhig zu verhalten, bis die Sache völlig ausgetragen sein werde. Auch ein Privatgespräch zwischen Flacius und St. im Dezember 1560 führte zu keiner Verständigung, da Flacius erklärte, solange St. nicht klar und öffentlich seinen Irrtum verdamme, werde er ihm ein Häretiker und Anathema sein (vgl. Disputatio de origin. peccato et libero arbitrio; Salig III, 587 ff.; Preger II, 127 ff.; auch Art. Synergismus).

Vergebens drangen St.s Gegner auf eine Entscheidung des Herzogs oder auf Berufung einer aus Pfarrern, Superintendenten und kirchlich gesinnten Laien zusammengesetzten Synode, in der Hoffnung, durch diese die 26 Ketzereien, deren sie St. beschuldigten, verdammt zu sehen (Preger II, 146 ff.); vergebens suchten sie Hilfe bei auswärtigen Theologen. Aber wenn auch das Gutachten von Joh. Brenz (1561) manches an St.s Erklärungen genauerer Erläuterung bedürftig fand, so mahnte es doch zum Frieden (Hartmann-Jäger, Brenz II, 400; vgl. auch sein Schreiben an Joh. Friedrich vom 21. November 1561, ebd. S. 403). Vor allem aber wollte der Herzog jetzt Ruhe haben, und als diese zuletzt nur durch Absetzung und Austreibung des Flacius und seiner nächsten Genossen erreichbar schien, schritt er zu diesem Äußersten: am 10. Dezember 1561 erfolgte ihre Absetzung (Preger II, 143 ff.).

Nun sollte auch St., der unterdessen wenigstens philosophische Vorlesungen wieder hatte halten dürfen, vollständig rehabilitiert werden. Dazu wendete sich der Herzog an Christoph von Württemberg und bat um Zusendung zweier Theologen, die einen Vergleich vermitteln sollten. Zu Anfang Mai 1562 kamen Jakob Andreä und Christoph Binder zu diesem Zweck nach Weimar. Vorher war ihnen eine von St. am 3. März 1562 abgefaßte Erklärung „Bekenntnis Victorini von den streitigen Punkten" zugestellt worden, worin dieser seine Lehre dahin erläutert: auch nach dem Fall sei der menschliche Wille wenigstens noch capax salutis, aber erst in der Wiedergeburt stelle der hl. Geist die efficacia oder facultas credendi her. Nach mündlicher Verhandlung wurde am 6. Mai eine Declaratio aufgesetzt, die St. durch Unterschrift anerkannte, die von allen Anwesenden, darunter den angesehensten Superintendenten des Landes gebilligt wurde (handschriftlich auf der Gymn.-Bibliothek in Gotha; gedruckt in Schlüsselburg, Catalogus haereticorum V, 88; Preger II, 239): der natürliche Mensch sei völlig unfähig, das Gute zu thun; aber die capacitas bekehrt zu werden habe er behalten, darin unterscheide er sich von allen andern Kreaturen; truncus nequaquam conditus est, ut sit capax verbi et sacramentorum. Zur Beruhigung und Vereinigung der Gemüter wurde eine Kirchenvisitation empfohlen, die Max Mörlin und Stössel in Gemeinschaft mit dem Kanzler Brück und zwei andern Juristen vornehmen sollten. Aber statt der gehofften Versöhnung wurde durch die Declaratio Victorini nur neuer Hader hervorgerufen. Nur wenige unterschrieben, die meisten Pastoren, durch die Streitschriften auswärtiger Flacianer wie Wigand, Judex, Heßhusen, Gallus und durch Flacius selbst scharf gemacht, predigten gegen die Deklaration als eine zweideutige und betrügliche, und verweigerten die Unterschrift. Zu ihrer Beruhigung setzte Stössel eine Superdeclaratio auf (s. oben S. 60, 32), in der die etwa anstößigen Ausdrücke der Declaratio eine unverfängliche Deutung erhielten und die Unterschrift nur bedingungsweise gefordert wurde: „wenn dies wirklich die Meinung St.s ist, wie das die Visitatoren erklärt haben, so unterschreibe ich ihre und seine Deklaration willig und bejahe, daß sie mit dem Wort Gottes übereinstimmt" Aber auch diese verklausulierte Formel erregte nur neuen Streit und führte endlich zur Absetzung und Vertreibung von ca. 40 Pastoren, welche die Declaratio wie die Superdeclaratio verwarfen und St. nur dann als rechtgläubig anerkennen wollten, wenn er das Konfutationsbuch und Luthers De servo arbitrio unterschreiben werde. Inzwischen war St. am 24. Mai durch Patent des Herzogs in sein Amt wieder vollständig eingesetzt worden und hatte am 28. Mai seine Vorlesungen über Melanchthons Loci mit einer Rede über die Herrlichkeit der Kirche wieder begonnen. Dadurch wurden erneute Bemühungen Herzog Albrechts, ihn nach Königsberg zu ziehen, hinfällig (Voigt S. 587 ff.). Aber er fühlte das Unerquickliche seiner Stellung nur allzusehr: mit Stössels Superdeclaratio war er selbst nicht einverstanden, wollte sich jedoch nicht in weitere Erörterungen einlassen (s. seinen Brief bei Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffs IV, 655); so trat er im Herbst 1562 eine Reise nach Leipzig an und entschloß sich hier, an den locus funestus, in quo mihi acerbissima et indignissima acciderunt, nicht wieder zurückzukehren; er scheute sich vor den hominibus callide improbis, qui non bona fide mecum in gratiam redierunt (Wesenbeck, Papinianus Bl. O 2 f.); er beharrte auf seinem Entschluß, obgleich die ganze Universität ihn durch eine Deputation um seine Rückkehr bat. Kurfürst August stellte ihm eine Professur in Wittenberg oder in Leipzig zur Wahl; er wählte Leipzig (a. a. O. O 4). Am 1. Mai 1563 begann er hier theologische und philosophische Vorlesungen. Um dieselbe Zeit gab er einen Kommentar zu den Psalmen heraus, den er Herzog Christoph mit der Bitte um ein Urteil der württembergischen Theologen über seine hier zu Pſ 95 und 119 vorgetragene Lehre vom freien Willen übersandte. Aber Christoph sprach ihm sein Befremden darüber

aus, daß er jetzt Jena verlassen habe; St.s Lehrweise hielten seine Theologen nicht für so klar, daß weiteres Gezänk dadurch vermieden würde. St. antwortete höflich gegen Christoph, aber sehr gereizt gegen dessen Theologen (Hartmann-Jäger II, 404 f.).

In der That sprach St. jetzt seinen Synergismus nur noch deutlicher aus: der menschliche Wille dürfe bei der Bekehrung nicht unthätig sein, sondern müsse selbst den Gehorsam wollen (velit aliquando obedientiam); der Glaube sei zwar Gottes Geschenk, werde aber nicht den Widerstrebenden, sondern audientibus et annuentibus gegeben; das anerschaffene Ebenbild Gottes sei durch die Sünde nicht völlig zerstört und erloschen, sondern in den äußersten Umrissen noch vorhanden (lineamenta extrema remanserunt), geblieben sei wenigstens, quod homo non nisi rationalis esse potest. Über seine Stellung zur Prädestination und zur horrida sententia de servo arbitrio, s. Wesenbeck, Papinianus, Bl. P 5ᵇ. Aber unangefochten hielt er in Leipzig verschiedene Vorlesungen, besonders über Dogmatik und Ethik. Da wurde ihm plötzlich (Februar 1567), als er in der Erläuterung der Loci eben bei der Abendmahlslehre stand, vom Rektor auf Veranlassung Pfeffingers der Hörsal geschlossen und ferneres Lehren untersagt (vgl. seinen Brief von Judica 1567 Papinianus, Bl. P 8ᵇ ff. und den Brief an Beza vom 8. September 1567 im Thes. Baumianus in Straßburg 29, 111). Ein Rekurs an den Kurfürsten blieb vergeblich. Es handelte sich dabei um den Verdacht, daß er dem Calvinismus in der Abendmahlslehre zuneige. Wie begründet derselbe war, können wir aus seinen Schreiben an Herzog Albrecht von Preußen 1562 und 63 (Voigt, S. 594 ff.) ersehen, sowie aus der für diesen 1564 verfertigten Citatensammlung aus Augustin, die als Anhang zu den Epistolae aliquot abgedruckt worden ist und in der gesamten Stellung der Fragen eine ganz calvinische Theologie bekundet. Ebenso aus der dem Kurfürsten August 1566 übergebenen Auslegung des Locus de Sacramentis (gedruckt Neustadt 1589). Anders hatte er früher gestanden, wie sein von Hamelmann 1576 veröffentlichter Commentarius de praesentia corporis et sang. Christi von 1553 bezeugt. Er begab sich nach Amberg in der Oberpfalz, wo Friedrich III. eben das Luthertum zu beseitigen und den Calvinismus einzuführen suchte; hier bekannte sich St. offen zur reformierten Abendmahlslehre (s. Epistolae aliquot). Nach sechs Monaten berief ihn der Kurfürst als Professor der Ethik nach Heidelberg. Am 14. September 1567 trat er sein neues Lehramt mit einer Vorlesung über des Aristoteles nikomachische Ethik an (Reinschrift dieser Vorlesung von Jakob Monaus Hand in Breslau, Universitätsbibl.). Er dozierte auch hier mit Beifall der Studenten, hatte aber auch hier mancherlei Anfechtungen zu erdulden, weil seine melanchthonische Freiheitslehre mit dem prädestinatianischen Calvinismus sich nicht vertrug. Aber nur noch kurze Zeit war ihm beschieden: der früher so kräftige, stattliche Mann starb im 45. Lebensjahre den 26. Juni 1569 eines schnellen Todes, wie er ihn sich immer gewünscht hatte, ohne daß er, wie ein vages Gerücht behauptete, noch retraktiert und seinen Anschluß an die Reformierten bereut hätte.

St. war und blieb, wenngleich er sich einmal durch seine gnesiolutherische Umgebung für kurze Zeit von seinem alten Lehrer hatte abdrängen lassen, doch im Grunde stets ein echter Melanchthonianer, so sehr, daß er auch die Ausdrucks- und Schreibweise seines Lehrers sich zu eigen machte und in seinem Lehrvortrag wie in seinen Schriften oft ganze Sätze von jenem einfließen ließ. Über seinen Schmerz bei Melanchthons Tode vgl. seinen Brief in Gillet, Crato von Crafftheim II, 480 ff. Was ihn besonders auszeichnete, das war seine tüchtige philosophische Schulung, seine dialektische Gewandtheit, seine glänzende Rednergabe, die auch durch ein vorzügliches Gedächtnis und durch schlagfertigen, mitunter derben Witz unterstützt wurde. Jakob Monau nennt ihn einen doctrinae rector, quo non vixit his temporibus post Lutherum et Melanthonem maior (Papinianus Bl. R 6), selbst in Ratzebergers Urteil ist er „ein fürnehmer trefflicher hoher philosophus et in lectionibus post Philippum omnium fere summus“ (ed. Neudecker S. 215). Den Gegnern galt er als ein stolzer, demagogischer Kopf, in Glaubenssachen weder kalt noch warm. Er hat viel gelitten unter den immanibus et implacabilibus odiis Theologorum (a. a. O. Bl. Q 2), aber auch er ist nicht frei von den Fehlern, die uns jene Epigonenkämpfe so unerquicklich machen: kleinlicher Eitelkeit, Leidenschaftlichkeit und Parteisucht.

Seine ausgebreitete schriftstellerische Thätigkeit, von der vieles erst nach seinem Tode zum Druck gelangte, bewegt sich auf dem Gebiete der Philologie (Cicero, Justin, Aristoteles, Vergil ꝛc.), der Philosophie (Dialektik und Ethik), der Geschichte (Scholae historicae über Melanchthons Chronicon 1586), besonders aber der biblischen, patristischen und systematischen Theologie. Exegetische Arbeiten lieferte er zu den Büchern des A. und

NTs (Hypomnemata in Psalmos 1563, 1567, dann Jesajas 1566, salomonische Schriften 1565, Daniel 1565, Jeremias 1566, Moses 1566, Josua 1567, Sam. Kön. Chron. 1569, Esr Neh Est Ruth 1571, Hi 1571, Ez 1570, Kl. Proph. 1570, Apokr. 1569—71, Hypomnemata in omnes libros NTi, quibus et genus sermonis explicatur et 5 series concionum monstratur et nativa sententia testimoniis piae vetustatis confirmatur, 1565 und 1583, ein für die damalige Zeit höchst brauchbares Werk). Geschätzter noch, wenn auch ganz von Melanchthon abhängig, waren seine dogmatischen Lehrbücher: Enchiridion locorum theol. Wittenb. 1591 und die von Pezel nach Kollegheften herausgegebenen Loci theologici, quibus loci communes Ph. 10 Melanchthonis illustrantur et velut corpus doctrinae integrum proponitur, 4 partes, Neustadt 1581—84, die bedeutendste Dogmatik der engeren Melanchthonschen Schule (s. Heppe, Dogmatik I, 163 ff.). Ferner Hypomnemata in epitomen philosophiae moralis Ph. Melanchthonis, gleichfalls von Pezel herausgegeben 1582, zugleich die theologische Ethik berücksichtigend; Enchiridion theologicum (für Anfänger) 15 1584, Orationes, Predigten u. a. Vollständigstes Verzeichnis seiner Schriften bei Otto a. a. O., S. 83—96. **(Wagenmann †) Kawerau.**

Stubbs, William, englischer Geschichtsforscher und Bischof, gest. 1901. — Litteratur: Times vom 21. April 1901; Academy vom 27. April 1901, S. 351 ff.; Athenaeum, Nr. 3835 (27 April 1901), S. 530 ff.; F. W. Maitland, W. St., Bishop of Oxford in English 20 Historical Review, Nr. LXIII, July 1901, S. 417 ff.; British Encyclopaedia, vol. LIII, unter W St.

St. war geboren am 21. Juni 1825 in Knaresborough, Yorkshire, als Sohn des Sachwalters William Morley St. Nachdem er das Gymnasium in Ripon mit Ehren durchlaufen, schickte sein Vater ihn auf die Universität Oxford, wo er im Christ Church 25 College immatrikuliert wurde; auch hier wurden ihm die herkömmlichen, begabteren Studenten zufallenden akademischen Ehren zu teil. Zum Fellow von Trinity College erwählt, wo er in nahe Beziehungen zu E. A. Freman trat, der bestimmt war, mit ihm die Grundlagen der wissenschaftlichen Historik in England zu legen, übernahm er als erstes geistliches Amt die kleine Pfarrei Navestock, Essex (1850—66), ohne indes durch die pfarr- 30 amtliche Arbeit, die seinen wissenschaftlich-litterarischen Neigungen nicht entsprach, befriedigt zu werden. Im Oxforder College hatte ihn ein innerer Zug zur mittelalterlichen Kultur und Architektur, deren wundervolle Denkmale ihn auf Schritt und Tritt in ihren Bann schlugen, geführt; beide wurden ihm die Vorschule zu dem mittelalterlichen Geschichtstudium, in dessen Dienst er nachmals während eines langen Lebens die Kräfte seines Geistes gestellt 35 hat. Die Berufung in die Verwaltung der erzbischöflichen Bibliothek von Lambeth durch den Primas Longley (1862) kam darum seinen Wünschen und Fähigkeiten in viel höherem Maße entgegen; sie brachte ihn endgiltig auf die Bahnen, die ihn auf die Höhe seines wissenschaftlichen Ruhms führen sollten. Seine Bewerbung um die Regiusprofessur der Kirchengeschichte in Oxford (1863) war von Erfolg nicht begleitet. Sein unlebendiger Vor- 40 trag zog die Studenten im Hörsaal nicht an; es fehlte ihm die philosophische Tiefe, und seine darstellende Kraft reichte nicht aus, die oft chaotische und oft unter Bruchgestein vergraben liegenden Massen kirchlichen und dogmatischen Denkens zu abgerundetem Ausdruck zu bringen. Im Jahre 1866 wurde ihm der Lehrstuhl für moderne Geschichte an der Universität überwiesen. Auch diese akademische Thätigkeit, soweit die Vorlesungen, 45 öffentliche Reden und der Verkehr mit der Jugend in Frage kamen, ist ihm keine Quelle reiner Befriedigung gewordene; sie bedeutete durch 18 lange Jahre hindurch den Verzicht auf die wissenschaftliche Arbeit in der Studierstube und dem Bibliotheksaal, die sein eigentliches Heim blieben, während er nebenher (1875—78) Hauptpfarrer von Cholderton, Wiltshire, und seit 1879 Kanonikus der Paulskirche in London war. Seine Erhebung in die 50 Bistümer Chester (25. April 1884) und Oxford (1889) änderten an den Lebensformen des auch der großzügigeren bischöflichen Arbeit abgewandten Forschers nur weniges: weder Kanzel noch Bischofsbank haben ihm die Freuden und den Frieden der Studierstube zu ersetzen vermocht. —

Sein Forschungsgebiet war die Geschichte. Als Geschichtschreiber und geschichtswissen- 55 schaftlicher Kritiker hat er in England, das sich in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts hervorragender Historiker zu erfreuen gehabt hat, in der ersten Reihe gestanden. Auf fast allen Gebieten der Historik war er heimisch, mit nicht gewöhnlichen paläographischen Kenntnissen ausgerüstet, scharfsinnig und sicher in den Fragen der Textkritik, der Echtheit und Datierung, während seine fein ausgearbeitete Technik, seine unvergleich-

liche Kenntnis englischer Handschriften und ihrer Fundorte in den königlichen und ritterschaftlichen Archiven, den Bischofsregistern und Kirchspieltruhen, sein glänzendes Gedächtnis und sein alle Leibesschwäche verachtender Fleiß in der Bestimmung, Auslegung und Vergleichung der Texte ihm ausgezeichnete Dienste leisteten. „Historisches Genie", pflegte er zu sagen, „ist lediglich die unbegrenzte Fähigkeit zu gewissenhafter Arbeit", und seine Freunde sagten ihm leise neckend nach, seine Erholung bestehe im Entwerfen von Stammbaumen und im Korrekturlesen.

In voller Erkenntnis der schweren methodologischen Mängel, unter denen um die Mitte des vorigen Jahrhunderts die englische Geschichtschreibung noch litt, und der Vorzüge, die in den bahnbrechenden Arbeiten der deutschen Historiker, eines Niebuhr, Ranke und Mommsen vorlagen, betrat er ebenso vorurteilslos wie dankbar und erfolgreich die deutschen Wege und gab, indem er sich zum ausgesprochenen Vertreter der in England nicht heimischen geschichtswissenschaftlichen Erkenntnistheorie machte, dem Geschichtstudium auf dem heimischen Boden neue Richtungslinien. An der deutschen Wissenschaft, das hat er freimütig bekannt, ist er geworden, was er zuletzt war: einer der hervorragendsten, vielleicht der größte mittelalterliche Geschichtschreiber seines Volkes. —

Als Vorarbeiten zu seinem bekanntesten Werke, der Geschichte der englischen Verfassung, haben alle seine vorausgehenden Veröffentlichungen, von dem Hymnale secundum Usum Sacrum (1850) und dem Registrum Sacrum Anglicanum (1858) an, mit denen er als junger Pfarrer von Navestock den ersten schüchternen Flügelschlag in die Öffentlichkeit wagte — er versucht im Registrum den Nachweis der bischöflichen Succession für die Nationalkirche — bis zu den von ihm zusammen mit A. W. Haddan herausgegebenen Councils and Ecclesiastical Documents zu gelten.

Um diese Zeit (1858) faßte der damalige Vorstand der Staatsarchive (Master of the Rolls), Lord Romilly in Verbindung mit dem energischen Sir Thomas Duffus Hardy, den Plan, auf Regierungskosten die mittelalterlichen Quellen Englands — Geschichtsquellen im weitesten Sinne genommen — durch Textausgaben, die zum ersten Male die in Deutschland gepflegte wissenschaftliche Methode hinübernahmen, der Forschung dienstbar zu machen. Zu dieser Arbeit wurde St. von Sir Thomas herangezogen. An der glänzenden Serie der Chronicles and Memorials ist er mit 19 Bänden beteiligt, die ihn auf der Höhe seiner Leistungen zeigen; als solche Meisterstücke diplomatischer Textkritik sind in England gerühmt worden die Ausgaben Benedict Abbas, Roger de Hoveden, Walter of Coventry, Memorials of St. Dunstan, Epistolae Cantuarienses (mit dem Itinerarium), die unter dem Gesamttitel Chronicles and Memorials of the Reign of Richard I vom Master of the Rolls veröffentlicht wurden. Während er noch an seiner Constitutional History arbeitete, erschienen von ihm besorgt in der Rolls' Series die weiteren Texte des Ralph of Diceto, Gervase of Canterbury, der Chronicles of Edward I and Edward II, William von Malmesbury's De Gestis Regum und Historiae Novellae, in 25 Jahren 19 starke Bände, also eine höchst achtungswerte Leistung, zumal St. in denselben Jahren nebenher laufend seine von den Engländern als „Monumentalwerk" gefeierten Councils, ferner die Select Charters, The Early Plantagenets und die Oxford Lectures (eine gelehrte Untersuchung des kanonischen Rechts) in die Öffentlichkeit brachte.

Unter diesen Arbeiten, die ihn unausgesetzt zu den in den altkirchlichen Dokumenten fließenden Quellen zurückführten, entstand bei ihm der Gedanke einer Sammlung mittelalterlicher Texte, die sich auf die englische Verfassungsgeschichte bezogen (als Begleitband der „Geschichte" gedruckt u. d. T.: Select Charters and others illustrative of English History) und das methodologische Vorbild für die nachfolgenden Forscher in England und der nordamerikanischen Union wurden. Die Bearbeitung dieser Texte, die als Constitutional History of England 1865 erschien, schildert die Entwickelung der englischen Verfassung von der deutschen Invasion an bis zum Jahre 1485 (wo Hallam dann einsetzt), eine Arbeit, die, mögen Spezialforscher berechtigte Einwendungen gegen Einzelheiten erheben, als Ganzes eine epochemachende Leistung, fast auf jeder Seite den streng wissenschaftlichen Forscher verrät und damit der englischen Geschichtschreibung die neuen methodologischen Wege gewiesen hat. Diese Wirkung ist eine mehr mittelbare; so umfassend und tief die Gelehrsamkeit und so klar der Plan, die Herausarbeitung der konstitutionellen Werte aus den geschichtlichen Quellen und ihre Paragraphierung, dem Juristen und Parlamentarier vielleicht von starkem Interesse, hat für den weiteren Leserkreis wenig Reize. Für die Würdigung der historischen Kunst St.s kommen diese Dinge nicht in erster Linie in Betracht; diese erhellt vielmehr aus den darstellenden Einleitungen und Vorreden zu den

Rolls' Series-Bänden (als die gelungensten gelten die zu Roger Hoveden, den Memorials of St. Dunstan und den Gesta Regum). Hier ist die Sprache kraftvoll und würdig, die Ergebnisse der Untersuchungen und Schlüsse klar und sicher umrissen, die Charakterköpfe kommen scharf heraus, und die Wirkung der je und dann eingestreuten persönlichen Züge, kleiner, oft ergötzlicher Nebendinge verleihen der Darstellung oft intimen Reiz. Diesen Arbeiten, mehr noch als der „Geschichte“ selbst verdankt St. den großen Namen, dessen er sich bis an sein Ende erfreut hat. Während England ihn als das Haupt der historischen Schule verehrte, wurde er vom König von Preußen zum korrespondierenden Mitglied der Akademie der Wissenschaften, von Frankreich zum Mitglied der Académie des Sciences Morales et Politiques ernannt; auch der preußische Orden Pour le Mérite wurde ihm zu teil. —

In den Seventeen Lectures on the Study of Modern and Mediaeval History (1886) deutet er, nachdem er sich eingehend über die Mängel der bestehenden Historik geäußert hat, die neuen Wege, auf denen sie überwunden werden müßten, kurz an. Er bezeichnet sich — die Anlehnung an deutsche Gedanken tritt oft zu tage — als Gegner der geschichtlichen Kontinuität; die Theorie der Einheit der Geschichte leugnet er, insoweit damit die Unterscheidung zwischen alter und neuer Geschichte vernichtet wird. Beide sind vielmehr, obgleich das Studium der alten eine wertvolle Vorbereitung für die Betrachtung der neuen sein kann, unabhängig voneinander zu behandeln. Geschichte als exakte Wissenschaft treiben mit theoretischen Schlüssen aus dem festgestellten historischen Gute oder mit konstruktivem Aufbau und mit Verallgemeinerungen schaltet gerade ihre treibenden Mächte, die Wirkungen der Persönlichkeit und die schaffenden Gewalten des menschlichen Willens aus. Mit der Frage nach der Geltung des Kausalitätsgesetzes hat sich darum der Historiker als solcher nicht zu beschäftigen. Er vermag mit ihm nichts anzufangen; seine ausnahmslose Geltung auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften läßt sich nicht nachweisen, am wenigsten auf dem Gebiet der Geschichte, wo der Historiker „sich genötigt sieht, empirisch den Individualismus der menschlichen Handlungen zu konstatieren, der die Nachweisbarkeit der unbedingten Geltung jenes Gesetzes ausschließt“. Er hat sich, wie ein deutscher Historiker es formuliert, „darauf zu beschränken, die Thatsache einer Persönlichkeit festzustellen; auflösen kann er sie mit seinen Mitteln nicht. Individuum est ineffabile, oder, nach Carlyleschen Gedankengängen (Hero Worship), die eigentlichen Mächte der Geschichte sind immer die Persönlichkeiten, ohne deren kraftvolle Initiative sich nichts Großes durchsetzt. Die konstruktiven Mittel der Naturforschung, der Schluß aus der Erfahrung, Gesetz, Verallgemeinerung, System haben also in der Geschichtswissenschaft keine Statt. — Während er nun einerseits betont, daß die Geschichte als Disziplin des Geistes und als Vermittlerin freier Geistesbildung wertvoll sei, empfiehlt er andererseits ihr Studium um ihrer selbst willen, um der Wahrheit willen, die sie sucht, und der inneren Befriedigung willen, die solches Suchen gewährt.

Nach diesen Gesetzen arbeitete er als Textkritiker, als Kirchenhistoriker und Darsteller der englischen Verfassungsgeschichte. Der Arbeit auf diesem Gebiet entsprach seine innere Art in besonderer Weise. Neben einer weit- und tiefgehenden Vertrautheit mit den Wirklichkeiten des mittelalterlichen Lebens auf den Gebieten des Staates, der Kirche, des Volkslebens und der Gesetze und der notwendigen philologisch-paläographischen Ausrüstung verfügte er über scharfes Urteil, geniale Kombinationsgabe, kritische Kraft und über die gewissenhafte Selbstzucht, die es einerseits ablehnt, den Quellen um den Preis neuer Funde Gewalt anzuthun, aber auch andererseits, sich auf das von den Vorgängern gewonnene Wissensgut urteilslos zu verlassen und zu kompilieren. Vielmehr war dies seine Stärke, daß er auf Grund eigner Quellenstudien und diplomatisch genauer Textfeststellungen zu einer geschlossenen, den Zusammenhang der geschichtlichen Vorgänge erfassenden und gesicherten eigenen Anschauung durchzudringen sich bemühte. Wissenschaftliche, nicht populäre Geschichtschreibung, History, no Stories: diese Forderung an die englische Geschichtswissenschaft gestellt und durchgesetzt zu haben, bleibt sein Verdienst. Seine Bücher sind die praktische Durchführung der Aufgabe, die nach seiner Meinung der historischen Kunst und Wissenschaft zufiel, von der Beschaffung des handschriftlichen Rohmaterials an durch Kollation, Sippenbestimmung, diplomatische Textkonstitution hindurch bis zur Darstellung und systematischen Feststellung der Ergebnisse und insofern von weit größerer Wirkung als irgend ein theoretisch-methodologischer Kursus. —

In der Anlage seiner Bücher, in denen „analytische“ und „annalistische Kapitel“ aufeinander folgen, in den von ihm aufgezeigten Zusammenhängen der geschichtlichen Thatsachen und Vorgänge mit den in ihnen verborgenen religiösen, politischen und sittlichen Mächten

glaubt das aufmerksam lauschende Ohr den lauten Schlag aus dem Webstuhl der Zeit heraus zu vernehmen, und während vor unsern Augen die Institutionen wachsen und vergehen, sehen wir deutlich, daß diese auf- und absteigenden geschichtlichen Gebilde nichts anderes sind als die Wirkungen menschlicher Wesen, von Königen, Reformern, Feldherrn und Staatsmännern, und ihre Thaten die konkreten Formen, in denen unsichtbare Kräfte und Strebungen sich entfalten. —

Mit dieser Erhebung der englischen Historik aus überlebten Formen hat St. der Wissenschaft einen doppelten Dienst gethan, den unmittelbaren, indem er unbekanntes Wissensgut aus den Quellen hob, der Öffentlichkeit darbot und damit dem Allgemeinwissen gewann, und den mittelbaren, indem er durch seine methodologischen Leistungen andern Forschern Vorbild und Muster wurde. Zwar stand ihm der Reiz packender Gestaltungskraft und kompositioneller Energie nicht immer zur Seite, aber sein Gedankenflug und seine geistige Freiheit trugen ihn über die Fesselung der zeitgenössischen Anschauungen und Arbeitsformen weit hinaus. Er gründete die neue historische Schule in England, und sein Name bedeutete in der Geschichtswissenschaft ein Prinzip. —

Zum Lohn für diese Leistungen rief der Premierminister im Jahre 1884 St. auf die Bischofsbank, nicht den Kirchenmann, sondern den mit wissenschaftlichen Ehren geschmückten Gelehrten, der auf einem von seinen Mitbischöfen nicht gepflegten Arbeitsgebiete nach allgemeinem Urteil facile primus war, um — ihn eben diesem Gebiete zu entziehen. Dieser Weg zur Prälatur führte St. indes auf einen toten Strang. Er selbst hat daraus nie ein Hehl gemacht. Er wurde dem Element entrissen, in dem er ein Leben lang sich wohl gefühlt und Großes geleistet hatte. Die „bischöfliche Kleinarbeit", Amtsreisen, Visitationen, Oberhaussitzungen waren dem Stubengelehrten nicht kongenial; er haßte sie; nur die eigentlich geistlichen Pflichten des Amtes (Konfirmanden- und Ordinationsansprachen) verrichtete er gern. Er gehörte der hochkirchlichen Partei an, auf deren Theologie und kirchliche Praxis seine Verehrung für das mittelalterliche Lebensideal ihn wies; von diesem Gesichtspunkte aus ernannte ihn der Primas zum Beisitzer in der Klagsache gegen den ritualistischen Bischof von Lincoln, die zu dem s. Z. vielberufenen Lambeth Judgment führte. Als kirchlicher Führer vertrat er seine Meinung mit Weisheit und Kraft und wies alle Versuche von Beeinflussung, die in seinen ersten bischöflichen Jahren je und dann an ihn herantraten, mit Verachtung und Schärfe zurück. Persönlich liebenswürdig und voll thatkräftiger Teilnahme für das Schwache, ein fröhlicher Gesellschafter war er gefürchtet wegen seines Witzes, den er als Waffe gegen anödende Thorheit und Schmeichelei gebrauchte (he did not suffer fools gladly). Als Bischof von Oxford wurde er vielfach in die ritualistischen Händel hineingezogen; für die kindischen Übertreibungen der „Priester" in Kultus und Lebensführung hatte er nur lächelnde Verachtung, andererseits lehnte er unmißverständlich ab, sich vom „protestantischen Gebelfer" zu einem Spion machen zu lassen, der nach kultischen Überschreitungen der Prayerbook-Rubriken herumschleicht. —

Am 19. April 1901, nachdem er, schon schwer leidend, nach dem Tode der Königin Viktoria vor Kaiser Wilhelm II. und König Eduard die Begräbnispredigt gehalten, ging er heim. —

Seine Hauptwerke sind oben im Texte verzeichnet. **Rudolf Buddensieg.**

Studites s. Theodor Studites.

Stübner, Mark., einer der sog. Zwickauer Propheten s. die AA. Münzer Bd XIII S. 558, 35 und Luther Bd XI S. 734, 26.

Stundisten s. d. A. Raskolniken Bd XVI S. 412, 54.

Sturm, Abt s. d. A. Fulda Bd VI S. 313.

Sturm, Jakob, Straßburger Staatsmann, geb. 1489, gest. 1553. — Quellen und Litteratur: Nur das Wichtigste wird hier angeführt und einige Ergänzungen zu anderwärts gegebenen Zusammenstellungen. Es wird für die Litteratur verwiesen auf die biographischen Skizzen von Stein (mit der älteren Litteratur) und von Langsdorff (mit der neueren Litteratur), sowie auf die Angaben in den Bänden der Straßburger Politischen Korrespondenz. — Handschriftliches in Straßburg: Stadtarchiv; Thomasarchiv; Thesaurus Baumianus epistolicus reformatorum Alsaticorum (mit Kopien der 1870 verbrannten Briefe der Straßburger Stadtbibliothek und der Bibliothek des Protest. Seminars) auf der Universitäts- und Landesbibliothek

(Register, her. von J. Ficker, Straßb. 1905), Marburg, Stuttgart, Ulm, Zürich. — Gedrucktes. Urkundliches: Sturms Gutachten für Heidelberg bei Winkelmann, Urkundenbuch der Universität Heidelberg, Heidelberg 1886, I, S. 214 ff. Sturms einzige ehedem gedruckte Schrift: „Auszug aller gehaltenen Reichstäge" von 1427—1517 im Anhange zu Knipschilds Tractatus — de juribus et privilegiis civitatum imperialium, 3. ed., Straßburg 1740; Zwinglii Opera, edd. Schuler und Schultheß, Zürich 1829—42. Politische Korrespondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation I—III, Straßburg 1882—97 (I. herausgeg. von Virck, II. III. von Winckelmann). Auszüge aus den Straßburger Ratsprotokollen (sog. Brantsche Annalen), 1517—36, in den Mitt. der Gesellsch. für Erhaltung der gesch. Denkmäler im Elsaß XIX, 1899, S. 39 ff.; Strickler, Aktensammlung zur schweiz. Reformationsgesch. 1521—32, 5 Bde, Zürich 1878—84; Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipp des Großmütigen von Hessen mit Bucer, 3 Bde, Leipzig 1880—91 (Publikationen aus den preuß. Staatsarchiven, Nr. 5. 28. 47). — Biographisches: Eine größere Gesamtdarstellung fehlt noch. Joh. Sturm, Consolatio ad senatum Argentinensem de morte etc. Jacobi Sturmii, Argent. 1553; Baum, J. St., Rede, Straßburg 1870; Baumgarten, J. St., Rektoratsrede, Straßb. 1876 (in den histor. und politischen Aufsätzen und Reden, Straßburg 1894, S. 458 ff.); Stein, J. St., Dissert. Jena, Leipzig 1878; Winkelmann in AdB XXXVI, S. 5 ff. und in Ficker und Winkelmann, Handschriftenproben des 16. Jahrhunderts nach Straßburger Originalen, Bd I, Taf. 6. 7 (mit Proben der Handschrift Sturms), Straßburg 1902; von Langsdorff, Die deutsch-protestantische Politik Jakob Sturms von Straßburg, Dissert. Heidelberg, Leipzig 1904; Häberle, J. St., Rede, Programm des Protest. Gymnasiums zu Straßburg 1906. — Einzelnes. Zur Entwickelung Sturms: Varrentrapp in ZKG XVI, 1895, S. 287 ff.; Bernays, J. St. als Geistlicher in Zeitschr. für die Gesch. des Oberrheins, NF XX, 1905, S. 348 ff. — St. und der Bauernkrieg: Hartfelder in Forschungen zur deutschen Geschichte XXIII, Göttingen 1883, S. 223 ff. — St. und der schmalkaldische Bund: Winckelmann, Der schmalkaldische Bund 1530—32 und der Nürnberger Religionsfriede, Straßb. 1892; ders., in ZKG XI, 1890, S. 212; Hasenclever in Zeitschr. f. Gesch. des Oberrheins, NF XVIII, Heidelberg 1903, S. 58 ff. — St. und die Straßburger Reformation: Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß und besonders in Straßburg, 3 Tle., Straßb. 1830. 1832; Jung, Geschichte der Reformation der Kirche in Straßburg, 1. Bd, Straßb. u. Leipzig 1830; Baum, J. W., Capito und Butzer (Leben und ausgew. Schriften der Väter und Begründer der reform. Kirche, III. Tl.), Elberfeld 1860; Baum, A., Magistrat und Reformation in Straßburg bis 1529, Straßburg 1887; Winckelmann, Straßburgs Verfassung und Verwaltung im 16. Jahrh., in Zeitschr. f. d. Gesch. des Oberrheins, NF XVIII, 1903, S. 493 ff., S. 600 ff. — St. und die Schule: Strobel, Histoire du gymnase protestant de Strasbourg, Straßb. 1838; Engel, Das Gründungsjahr des prot. Gymnasiums zu Straßburg, Straßb. 1888, S. 113 ff.; Fournier-Engel, L'université de Strasbourg et les académies protestantes françaises, Paris 1894; Engel, L'école latine et l'ancienne académie de Strasbourg (1538—1621), Straßb. 1900. — St. und Sleidan Baumgarten, Ueber Sleidans Leben und Briefwechsel, Straßb. 1878; ders., Sleidans Briefwechsel, Hamburg 1881; Winckelmann in Zeitschr. f. d. Gesch. des Oberrheins XIV, 1899, S. 566 ff. — Bilder Sturms: Oelgemälde im Kapitelsaale des St. Thomasstifts in Straßburg. Die Medaille von 1526 mit Sturms Porträt bei Juncker, Das Guldene und Silberne Ehren-Gedächtniß D. Martini Lutheri, Frankfurt und Leipzig, 1706, S. 549.

Jakob Sturm verdient hier, obwohl er nicht als Theologe seine eigentliche Bedeutung hat, eine Stelle wegen seines thätigen, vielseitigen, bedeutenden und vielfach entscheidenden Anteils am Reformationswerke sowohl zu Straßburg als überhaupt im deutschen Reiche und über dessen Grenzen hinaus. Er hat entscheidende Bedeutung gehabt für die Durchführung der Reformation in Straßburg, ihre kirchliche Festigung und geistige Fundamentierung. Durch ihn ist Straßburg zu seiner großen Bedeutung im 16. Jahrhundert emporgehoben worden. Und Sturm hat mit Philipp von Hessen und Bucer die hervorragendste Arbeit gethan an der Gründung und Kräftigung des schmalkaldischen Bundes und für die glänzende Entwickelung des deutschen Protestantismus. Es ist dabei für Straßburg von der größten Wichtigkeit und für die gesamte Reformation von Bedeutung, daß, wie Bucer, der Theologe, staatsmännisch beanlagt, so Jakob Sturm, der Staatsmann, wissenschaftlich im hervorragenden Maße durchgebildet und insbesondere theologisch vorgebildet war.

Er gehörte einem der ältesten Adelsgeschlechter von Straßburg an, das seit der Mitte des 13. Jahrhunderts dem Straßburger Magistrat eine Reihe seiner tüchtigsten Mitglieder gegeben hatte. Den Beinamen „von Sturmeck" hatte ein Teil der Familie, doch hat er ihn nie geführt. Sein Vater, Martin Sturm, ein Freund Wimpfelings und Geilers von Kaisersberg, sendete ihn frühe (1501) nach Heidelberg, wo er Grammatik und Logik lernte. 1503 wurde er hier Bacc. artium. Er war für die Kirche bestimmt. Wimpfeling schrieb für ihn 1499 eine kurze Anweisung zur Rhetorik, widmete ihm in den nächsten Jahren einige andere kleine Schriften und ermahnte ihn, das Beispiel der damaligen schlechten Priester und Mönche nicht zu befolgen, sondern durch ein frommes Leben Gott

zu dienen und dazu beizutragen, die Kirche vom Verfalle zu retten. Im Jahre 1504 bezog er die Universität Freiburg. Die Straßburger Dominikaner rieten seinem Vater, ihn nach Köln zu senden, allein Wimpfeling ließ es nicht zu; er wollte keine mönchische Erziehung für den talentvollen Jüngling, den er selber nach Freiburg begleitete, um seine Studien zu leiten. Im folgenden Jahre ward er, nebst Matthäus Zell, dem späteren 5 Straßburger Reformator, magister artium; als solcher hielt er während mehrerer Jahre Vorlesungen in via realium über die Ethik und einige andere Bücher des Aristoteles. 1506 trat er in die theologische Fakultät ein, wo Capito und Johann Eck seine Mitschüler waren; das folgende Jahr hielt er im Dominikanerkloster vor der Fakultät eine lateinische Predigt. Zugleich trieb er wohl, seiner besonderen Anlage nachgehend, juristische 10 Studien. Doch hat er sich, wenn überhaupt, erst viel später einen juristischen Grad erworben (1523 wird er einmal als Lic. juris angeredet). Er blieb vielmehr in der geistlichen Laufbahn. Aber auch in der Theologie hat er keinen Grad genommen und selbst die eigentliche Priesterweihe hat er, so scheint es, nicht empfangen; er war Geistlicher der niederen Weihen, wie die Bezeichnung für ihn 1521 „Clericus Argentinensis" zu 15 deuten ist. Nach Beendigung seiner Studien war er wieder in Straßburg. 1510 stand er mit am Sterbebette Geilers. 1517—23 hatte er die Stellung eines Sekretärs inne bei dem Straßburger Dompropste, Pfalzgraf Heinrich. Er war ein eifriges Mitglied der Straßburger wissenschaftlichen Gesellschaft. Eine hervorragende Bildung hatte er sich angeeignet, und er besaß ein gesundes Urteil gegenüber dem Aberglauben der Zeit (wie ein 20 Brief von 1511 über ein angebliches Wunder noch besonders bezeugt, München, Cod. lat. 4007); mit den ausgezeichnetsten Humanisten der Zeit stand er im Verkehr, hochangesehen schon in jungen Jahren bei Erasmus. 1522 verlangte der kaiserliche Sekretär Jakob Spiegel im Namen des Kurfürsten von der Pfalz seinen Rat über die Reformation der Heidelberger Universität. In seinem Gutachten schlug Sturm vor, der Erklärung der 25 klassischen Autoren einen gründlichen grammatischen Unterricht vorangehen zu lassen, die Logik nach Rudolf Agricola zu lehren, mehr Sorgfalt auf Mathematik zu verwenden, in der Theologie der Scholastik zu entsagen und zwei Professoren anzustellen, um das Alte und das NT, auch die Kirchenväter zu erklären. In diesen Gedanken zeigte sich der reformatorische Sinn des biblischen Humanismus und alsbald führte die Reformation ihn 30 noch weiter und veränderte sein Leben. Er gab die geistliche Laufbahn auf und trat in die städtische Verwaltung (1524) und damit in die politische Thätigkeit ein. Bald danach hat er auch geheiratet. Wimpfeling war auf das schmerzlichste enttäuscht über den Abfall dieses seines Lieblingsschülers, auf den er für die Kirche und ihre Besserung größte Hoffnungeni gesetzt hatte, und den Erasmus ausdrücklich 1529 den hervorragendsten 35 Schüler Wmpfelings nennt. Aber Sturm konnte ihm sagen: bin ich ein Ketzer, so hant ir mich zu einem gemacht. Seit 1526 gehörte er dem leitenden Kollegium der Dreizehn in Straßburg an, seit 1527 war er wiederholt (einer der vier jährlichen) Stettmeister. Er war sogleich von größtem Einflusse und war in kurzer Zeit schon der Leiter der Straßburger Politik, die Seele der städtischen Verwaltung, die feste Stütze für die Reformation. 40 Der kurz vorher ausgebrochene Bauernkrieg änderte seine Überzeugungen nicht; er machte die Reformation nicht verantwortlich für die begangenen Greuel; er wußte, daß manche der Beschwerden des Landesvolkes nur zu sehr begründet waren, daher trat er mehrmals als Vermittler auf. Die weise Vermittelungspolitik Straßburgs im Bauernkriege ist wesentlich seinen Einflüssen zuzuschreiben. Und noch in dem Jahre, in dem er in den leiten- 45 den Ausschuß seiner Vaterstadt gewählt worden war, gewann sein unerschrockenes Eintreten für die protestantischen wie für die städtischen Interessen und der Eindruck seiner überzeugenden Beredsamkeit auf dem Reichstage in Speier (1526) Straßburg die führende Stellung in Oberdeutschland. Auch auf die ruhige Entwickelung der reformatorischen Bewegung in Straßburg hat er größten Einfluß gehabt und hat bei der allmähligen Überführung des 50 Alten in das Neue gerade auch auf kirchlichem und gottesdienstlichem Gebiete selbst ratschlagend und helfend Hand angelegt. In kirchlichen Dingen war sein Grundsatz der der Gewissensfreiheit; in Sachen des Glaubens, sagte er, erkenne er weder Kaiser noch Papst als Herren an; dabei wollte er, daß alle Bekenner des Evangeliums sich einigen, statt wegen verschiedener Auffassungen einzelner Lehrer sich zu trennen und zu bekämpfen. So 55 wurde Straßburg eine Stätte der Duldung und der Freiheit, der Sammelplatz verschiedenster bedeutender Persönlichkeiten, ein Brennpunkt bewegtesten geistigen Lebens, und so lange Sturm lebte, blieb Straßburg auch die Einigkeit in Theologie und Kirche gewahrt. Die gleiche Stellung nahm Sturm auch im Abendmahlsstreite ein. Nichts ist seiner ebenso irenisch als religiös empfindenden Persönlichkeit so nahe gegangen, als dieser 60

Streit. Er hat sich deshalb auch Jahre lang vom Abendmahle ferngehalten. Er unterließ nichts, was zur Versöhnung führen konnte und beteiligte sich an allem, was der Landgraf von Hessen zur Erreichung dieses Zweckes that. Auf dem Speierer Reichstage von 1529 verteidigte er die von den Straßburgern kurz zuvor beschlossene Abschaffung 5 der Messe, schloß sich den protestierenden Ständen an und setzte es mit Philipp von Hessen durch, daß diese nicht in die Verdammung der Schweizer willigten. Mit Bucer und Hedio wohnte er dem Marburger Gespräche bei. Auf dem Augsburger Reichstage, wo er mit den Gesandten von Konstanz, Memmingen und Lindau die Confessio tetrapolitana übergab, an deren Abfassung er selber Anteil hat (s. Ficker und Winckelmann, 10 Handschriftenproben des 16. Jahrhunderts, 2. Bd, Taf. 71), suchte er abermals eine Vereinigung zwischen den Sachsen und den Oberdeutschen zu bewirken. Allein der Zwiespalt war bereits zu tief. Sturm ruhte indessen nicht; er unterstützte die Bemühungen Bucers, verhandelte lebhaft mit dem Landgrafen und nahm an den Vorberatungen über die Konkordie teil, die endlich 1536 zu stande kam. Zur gleichen Zeit arbeitete er mit an der 15 kirchlichen Organisierung in Straßburg: er war einer der Präsidenten der großen Synode von 1533 und hatte teil an der 1534 erschienenen ersten Straßburger Kirchenordnung. Kurz darauf gelang es ihm auch, den längst von ihm gehegten Wunsch der Gründung eines Gymnasiums zu Straßburg zu verwirklichen. Er beriet dessen Einrichtung mit dem von Paris berufenen Johannes Sturm und dachte sogar bei seiner großartigen An- 20 schauung der Dinge an eine allgemeine Akademie aus den besten Gelehrten sämtlicher Nationen, ohne Ansehung des Bekenntnisses, auf Kosten sämtlicher evangelischer Stände. Schon seit 1528 war er einer der mit der Aufsicht des öffentlichen Unterrichts beauftragten Scholarchen und hat als solcher durch seine Einsicht und Thätigkeit, durch die bis ins kleinste gehende Fürsorge und Gewissenhaftigkeit seiner Vaterstadt die größten 25 Dienste geleistet.

Während der schwierigen Zeiten des Interim erhielt er nicht nur die Ruhe zu Straßburg, sondern auch die Würde und die protestantische Freiheit der Stadt, die in einigen Kirchen nach wie vor evangelisch predigen ließ. Sturm erkaufte diese Errungenschaften mit dem hohen persönlichen Opfer der Selbstdemütigung vor dem Kaiser. 30 Und ein anderes Opfer, das er brachte, war, daß er Bucer ziehen lassen mußte. Wenn Sturm im Interim in Gegensatz zu Bucer trat, der den rücksichtslosen Kampf gegen das Interim predigte, so hat er doch seinen Leitsatz ungebrochen behauptet: Ein Christ kann dulden, aber nicht bewilligen. 1552 hat Sturm alles daran gesetzt, die Stadt vor einem Überfalle gegen Frankreich sicher zu stellen, sie, wie es im Rate ausgesprochen wurde, „zu 35 einer starken Vormauer des ganzen Rheinstroms zu machen", eine patriotische That, die auch dem Protestantismus zu gute kam. Von allen Parteien geachtet, als Sprecher und Führer der Städte angesehen und geehrt, von den entschiedensten Gegnern, auch dem Kaiser, mit großem Respekte gehört und befragt, wohnte er den meisten Reichstagen der Zeit und den Konventen der evangelischen Stände bei. Von 1525—52 war er 91mal 40 bei politischen und religiösen Verhandlungen als Gesandter Straßburgs anwesend. Seine Beteiligung an den öffentlichen Angelegenheiten verschaffte ihm eine reiche Kenntnis der Menschen und Dinge, so daß er seinem Freund Sleidan manchen Stoff für sein Geschichtswerk liefern konnte, dessen größten Teil er durchsah und verbesserte. Er starb den 30. Oktober 1553; drei Prediger und drei Professoren der Schule trugen seinen Sarg. 45 Der Schule, der er schon früher Geschenke von Büchern gemacht hatte, hinterließ er seine Bibliothek.

Sturm ist weder in der Verwaltung noch in der Leitung der Politik der Stadt auch nur annähernd ersetzt worden. Mit ihm schied einer der sehr Wenigen, die nicht ersetzt werden können, ein ausgezeichneter Mann, tief religiös und voll hohen Rechtsgefühls, 50 von unbeirrbarer Unerschrockenheit der Überzeugung, zugleich aber von weiser, höchster Besonnenheit, in allem von peinlicher Gewissenhaftigkeit, das Muster eines christlichen Patrioten, eines christlichen Charakters, männlicher Würde und Reife. Er hat auch im kleinen seine ganze Persönlichkeit eingesetzt, aber stets seine Persönlichkeit völlig hinter der Sache zurücktreten lassen. Denn nur der Sache diente er und die höchste Sache war ihm 55 die Sache des gesamten Protestantismus. Darum behauptet er auch unter den Staatsmännern des schmalkaldischen Bundes das erste, höchste Ansehn. Es ist das höchste Lob, das einem Manne gegeben werden kann, nur der Sache gedient zu haben, zusammen mit dem andern, was der für ihn besonders charakteristische Wahlspruch der auf ihn 1526 geprägten Medaille besagt: Fortune pacientia victrix, und die Zeitgenossen geben es 60 ihm übereinstimmend, so Melanchthon, der ihm (Mai 1529) schreibt: perspexi enim

te ea quae geris quaeque sustines optimo studio suscepisse non privato affectu ullo. Und es gilt vom ganzen Manne und all seinem Thun, was Besserer über Sturms Thätigkeit für Ulm in den Sachen des Glaubens in jenen schwersten Tagen von Augsburg 1530 an den Ulmer Rat schreibt: er setzt leib und gut in den und andern sachen mit großer sorgfeltigkeit unverdient und unbelont. In dem Jahrhundert der Persönlichkeiten ist eine der vornehmsten und besten und in ihrer einfachen Größe eine der ganz harmonischen Jakob Sturm, Straßburgs größter Sohn.

(**C. Schmidt** †) **Johannes Ficker.**

Sturm, Johannes, Schulmann und Gelehrter in Straßburg, geb. 1507, gest. 1589. — Quellen und Litteratur: Das grundlegende Werk bleibt: C. Schmidt, La vie et les travaux de Jean Sturm, Straßburg 1855. Hier die ältere Litteratur S. 332. Für die pädagogische Litteratur sei verwiesen für die ältere auf den Artikel von Boßler (s. u. Z. 42), für die neuere auf Ziegler in AdB. An unserer Stelle kann nur das Wichtigste angegeben werden. — Handschriftliches in Straßburg (Stadtarchiv, Thomasarchiv und Thesaurus Baumianus [s. unter Jakob Sturm] auf der Univ.- und Landesbibliothek), Basel, Bern, Breslau, Genf, Gotha, Karlsruhe, Kassel, Kopenhagen, Paris, Weimar, Zofingen, Zürich. — Gedrucktes: Werke Sturms s. das Verzeichnis bei Schmidt l. c. p. 314 ff.; Haag, La France protestante IX, Paris 1859, p. 318 ff.; Briefe von und an Sturm in Camerarius, Epistolarum libri V posteriores, Francof. 1595, p. 496—505; Zanchii Epistolarum ll. duo, Hanov. 1609, I, 207—209. 391—397 404—412. 484—489. II, 147—156. 202—205. 282—293; Fecht, Historiae ecclesiasticae saec. XVI. supplementum . epistolis ad Marbachios constans, Francof. et Spirae 1684, p. 836. 877. 886—896; Aschami familiarium epistolarum libri III. Hanoviae 1610, p. 529 ff.; Schumacher, Gelehrter Männer Briefe an die Könige in Dänemark, 2. Teil, Kopenhagen und Leipzig 1758, S. 311 ff.; Zurich Letters (1558—1602), 2. Serie), Cambridge 1845 (Publ. der Parker Society) s. den General Index to the Publications of the Parker Society, Cambridge 1855; Corpus Reformatorum (Melanchthon), 28 Bde, Halis Sax. 1834—60; Corpus Reformatorum (Calvin), 56 Bde, Braunschweig 1863—96; Boehmer, Straßburger Universitätsprogramm zu Ehren von J. Friedr. Bruch, Straßburg 1872, S. V. 9. 26—28. 31 f.; Herminjard, Correspondance des réformateurs, 9 Bde, Genf 1864—97. — Biographisches: Manes Sturmiani sive Epicedia scripta in obitum summi viri D. J. St., Argent. 1590 (ed. Phil. Glaser); Gedächtnisreden der Professoren Boecler und Bach zum ersten Jubelfeste des Straßburger Gymnasiums 1638, in: Des Straßburger Gymnasii christliches Jubelfest, Straßb. 1641, S. 26 ff.; Sengel, J. St., der erste Rektor der Straßburger Akademie, Rektoratsrede, Straßb. 1887; Knod, Die Stiftsherren von St. Thomas zu Straßburg, Beilage zum Progr. des Lyceums zu Straßburg, Straßb. 1892, S. 37 f. 59; Ziegler in AdB XXXVII, S. 21—38; Winkelmann in Ficker und Winckelmann, Handschriftenproben des 16. Jahrhunderts, Bd II, Taf. 85, Straßb. 1905 (mit Proben der Handschrift Sturms). — St. und das Schulwesen: Eckstein, Vortrag über J. St. auf der 24. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Heidelberg 1865 in den Neuen Jahrb. f. Philologie und Pädagogik, II. Abt., 1866, S. 6 ff.; Laas, Die Pädagogik des J. St. historisch und kritisch beleuchtet, Berlin 1872; Paulsen, Gesch. des gelehrten Unterrichts, 2. Aufl., Leipzig 1896. 97, s. Reg.; Boßler in K. A. Schmids Encyklopädie des ges. Erziehungs- und Unterrichtswesens IX, S. 311—331, 2. Aufl. unverändert, Gotha 1887; K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung von Anfang an bis auf unsere Zeit II, 2, Stuttgart 1889 (darin Georg Schmid, J. St. in Straßburg, S. 302 ff.); Ziegler in Rein, Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik, Langensalza 1899, VI, S. 935 ff.; Mertz, Das Schulwesen der deutschen Reformation im 16. Jahrh., Heidelberg 1902, s. Reg.; Ziegler, Geschichte der Pädagogik (I. Bd, 1. Abt. des Handbuchs der Erziehungs- und Unterrichtslehre für höhere Schulen, herausgeg. von Baumeister), 2. Aufl., München 1904, S. 73—91. — St. und die Schule in Straßburg: Quellenwerk: Fournier-Engel, L'université de Strasbourg et les académies protestantes françaises, Paris 1894; Kaiser, J. St., sein Bildungsgang und seine Verdienste um das Straßb. Schulwesen. Jahresber. der Realschule zu Köln 1872; Kückelhahn, J. St., Straßburgs erster Schulrektor, Leipzig 1872; Engel, Das Schulwesen in Straßburg vor der Gründung des protest. Gymnasiums 1538, Progr. des protest. Gymnasiums, Straßb. 1886, S. 59 ff.; Veil, Zum Gedächtnis J. St.s in Festschrift des protest. Gymnasiums zu Straßburg, Straßb. 1888, S. 1 ff.; Engel, Das Gründungsjahr des Straßb. Gymnasiums 1538—1539, ebenda S. 113 ff.; ders., L'école latine et l'ancienne académie de Strasbourg 1538—1621, Straßb. 1900. — St. und die Politik: C. Schmidt, Die Unionsversuche Franz I. in ZhTh 1850, S. 25 ff.; Kluckhohn, Briefe Friedrichs des Frommen, 2 Bde, Braunschweig 1868—1872; Baumgarten, Sleidans Briefwechsel, Straßburg 1881; v. Bezold, Briefe des Pfalzgrafen Johann Casimir, 3 Bde, München 1882—1903; Politische Korrespondenz der Stadt Straßburg, Bd II. III, herausgeg. von Winckelmann, Straßb. 1887. 1896; Bourilly, François et les protestants, les essais de concorde en 1535 [in] Bull. de la Société de l'histoire du protestantisme français 1900, p. 237 ff. 477 ff.; Bourilly und Weiß, Jean du Bellay, les protestants et la Sorbonne 1529—1535, ebenda

1904, p. 97 ff. — St. und die Kirche: Röhrich, Gesch. der Reformation im Elsaß und besonders in Straßburg, 2., 3. Tl., Straßb. 1832, s. Reg.; Ficker in Ficker und Winckelmann, Handschriftenproben des 16. Jahrhunderts, s. Bd II, zu Taf. 88. 89. 90. 91 und die daselbst angegebene Litteratur. — Porträts von St.: s. Schmidt l. c. p. 333.

Auch Johannes Sturm kann hier, obgleich nicht Theologe, seinen Platz beanspruchen, als einer der bedeutendsten schöpferischen Mitarbeiter an der Schule der Reformation und als verflochten mit den religionspolitischen und besonders mit den theologischen Kämpfen seiner Zeit.

Er wurde geboren zu Schleiden in der Eifel als ein Sohn des Verwalters der Güter des Grafen Dietrich von Manderscheid, mit dessen Kindern er erzogen wurde. 1521 (oder 1522) ging er nach Lüttich in die trefflich eingerichtete St. Hieronymusschule der Brüder des gemeinsamen Lebens, an der ein praktisch frommes Christentum sich verband mit der Pflege des geistigen Fortschritts humanistischer Wissenschaft. Seine Studien vollendete er zu Löwen, wo er mit Rüdiger Rescius eine Druckerei leitete und einige griechische Schriften herausgab. Um die Bücher zu verkaufen, begab er sich 1529 nach Paris. Hier kam er in Verbindung mit den Hauptvertretern des französischen biblischen Humanismus, auch mit Jean du Bellay und mit dem königlichen Hofe. Er wurde bewogen, öffentliche Vorlesungen zu halten, lehrte Dialektik nach der Methode von Rudolf Agricola und las über Cicero und Demosthenes. Alsbald nahm er auch, rasch, wie seine Art war, wesentlich unter dem Einflusse von Schriften Bucers die reformatorischen Grundsätze an. Im Jahre 1534 beteiligte er sich im Auftrage des Bischofs von Paris an dem Versuche, die protestantische und die katholische Kirche wieder auszusöhnen und zu diesem Zwecke Melanchthon und Luther nach Frankreich zu berufen. Nachdem diese Bemühungen fehlgeschlagen und zu Paris die Verfolgung gegen die Protestanten wieder ausgebrochen war, nahm Sturm einen Ruf nach Straßburg an, wo schon Wimpfeling 1501 das Ziel der Errichtung eines Gymnasiums gezeigt und Jakob Sturm dieses Ziel ins Auge gefaßt hatte, und wo das reformatorische Schulwesen im vollen Aufblühen war, aber auch der Organisation harrte. Er kam im Januar 1537 und wurde als Professor am Collegium praedicatorum angestellt, um Aristoteles und Cicero zu erklären. Der Plan, den er dem Rate und den Predigern nach einer Visitation der bestehenden Schulen für deren Zusammenlegung und für die Einrichtung dieser Einen Schule vorlegte, war teilweise dem des Lüttticher Gymnasiums ähnlich, aber er ging doch über dieses hinaus auf die Schaffung einer weit umfassenderen Bildungsstätte, eines „Gymnasiums" im vollen Sinne, das in Verbindung mit den bestehenden lectiones publicae die gesamte wissenschaftliche Ausbildung ermöglichen sollte, und war, trotzdem er zunächst nicht völlig hat verwirklicht werden können, für die damalige Zeit ein bedeutender Fortschritt. Klassische Bildung und evangelische Frömmigkeit sollten sich miteinander zur pietas literata verbinden, ein Grundsatz, der an und für sich immer noch der richtigste ist. Freilich trat von Anfang an das Klassische in den Vordergrund und in viel zu formalistischer Auffassung. In humanistischer Einseitigkeit opferte Sturm die Muttersprache der alten; lateinisch reden und schreiben sollte die Hauptsache sein, und um sich darin zu vervollkommnen, wußte er kein besseres Mittel als die Nachahmung Ciceros. Daneben drang er indessen auf völliges Wegwerfen der scholastischen Methoden und Spitzfindigkeiten, er vereinfachte die Dialektik und verband sie mit der Rhetorik, der er eine beherrschende Stellung zuwies; die mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien hatten ebenfalls ihren Platz in seinem, den Unterricht in wohlgeordnete Stadien einteilenden Plane, sind aber erst seit 1566 gelehrt worden. Das Gymnasium wurde 1538 eröffnet und Sturm zu dessen beständigem Rektor ernannt. Er blieb daneben Professor für Latein und Griechisch.

Obgleich Protestant, war er mit vielen katholischen Gelehrten im Verkehr, wie er auch seine Berufung nach Straßburg hauptsächlich dem späteren Bischof Erasmus von Straßburg verdankte, dem er nach dessen Tode ein litterarisches Denkmal gesetzt hat. Er wollte nie an der Möglichkeit einer Wiedervereinigung der Kirchen verzweifeln und meinte, wie manche andere edle Geister seiner Zeit, eine Versammlung frommer unparteiischer Männer könnte die Differenzen ausgleichen und den Frieden wiederherstellen. Diesen damals unausführbaren Gedanken hat er oft während seines langen Lebens ausgesprochen, zum ersten Male in seiner 1538 erschienenen Schrift, in der er das von einer päpstlichen Kommission verfaßte Consilium de emendanda ecclesia einer gründlichen Kritik unterwarf, und sogleich dann wieder in den nächsten Jahren in verschiedenen Epistolae über den kirchlichen Zwiespalt, wie er später dann auch gegen das Tridentiner Konzil im gleichen Sinne Stellung genommen hat. Da er seltene oratorische Talente und diplo=

matische Gewandtheit besaß, war er sowohl vom Straßburger Magistrat als von den protestantischen Ständen und selbst vom Könige von Frankreich mehrmals mit Gesandtschaften beauftragt, hat aber als Vertrauensmann des Kardinals Du Bellay und der französischen Protestanten auch auf eigene Faust diplomatisiert, in der Absicht, die protestantischen Stände mit Frankreich zu verbünden. 1540 wohnte er den Zusammenkünften von Hagenau und Worms und 1541 der von Regensburg bei, 1542 begleitete er Bucer zum Kurfürsten von Köln. Nachdem er 1545 mit anderen deutschen Gesandten den Frieden zwischen Frankreich und England vermittelt hatte, wurde er nach dem Ausbruche des schmalkaldischen Krieges an Franz I. geschickt, um Hilfe zu begehren — er war 1546 dreimal in Frankreich — erlangte jedoch nach langen Zögerungen nur erfolglose Versprechen. 1551 suchte er Heinrich II. zu veranlassen, sich um die Kaiserwürde zu bewerben. Daneben war er politischer Berichterstatter für verschiedene Fürsten, zeitweilig hatte er auch mit Granvella Verbindungen. Er wäre wohl im stande gewesen, das Geschichtswerk seines Landsmanns Sleidan fortzusetzen, wofür ihn Ottheinrich gewonnen hatte; doch verhinderte dessen früher Tod die Ausführung (Rott, Friedrich II. von der Pfalz und die Reformation, Heidelberg 1904, in den Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte IV, S. 99f.).

Mit vielen französischen Protestanten und besonders mit Calvin persönlich befreundet, neigte sich Sturm mehr zur reformierten Abendmahlslehre als zur lutherischen, wünschte jedoch auch in dieser Hinsicht eine Einigung und teilte die Gesinnungen Bucers und Melanchthons. Er nahm an allem teil, was zur Verteidigung der Gewissensfreiheit in Frankreich geschah, und brachte dieser Sache die größten Opfer, auch durch weit über seine Verhältnisse gehende Darlehen. Nach der Einnahme von Metz durch Heinrich II. wendete er seinen Einfluß an, um den vertriebenen Metzer Protestanten Beistand zu verschaffen. Während der Religionskriege in Frankreich korrespondierte er viel mit Calvin und Beza über die Häupter der Parteien, über die mutmaßlichen Folgen der Begebenheiten, über die Mittel, den Hugenotten zu Hilfe zu kommen; immer drang er darauf, daß die Deutschen sich für letztere verwendeten, erlangte aber nur, daß er den Lutherischen als Sakramentierer verdächtig wurde. Seit dem Tode von Jakob Sturm, dessen Gedächtnis Johannes Sturm in einer besondern Schrift dankbar feierte, besonders seit 1555 wuchs in Straßburg die straffere lutherische Konfessionalisierung und drängte gegen die Reformierten an. Sturm wurde sofort in endlose, heftige Streitigkeiten verwickelt. Er vertrat gegenüber dem sich verfestigenden Konfessionalismus die freieren, weiteren Altstraßburger Anschauungen Bucers, bestimmt zugleich durch seine biblisch-humanistischen Anfänge eines undogmatischeren Christentums. Es ist die allgemeinere Bedeutung dieser 30jährigen — und längeren — Kämpfe, daß hier sich die Straßburger Kirche mit ihrer Vergangenheit auseinandersetzte. Sturm nahm die zu Straßburg angesiedelten französischen Flüchtlinge und ihre Geistlichen in Schutz, vermochte die Scholarchen, fremde reformierte Gelehrte als Professoren anzustellen, gab einige Schriften Bucers über das Abendmahl und eine ähnliche des Engländers Poynet heraus, verteidigte den als Calvinisten angegriffenen Zanchi: das waren Gründe genug, um gegen ihn zu klagen. 1563 kam indessen ein Konsensus zu stande, dem zufolge die Augustana mit der Wittenberger Konkordie (mit Übergehung der Tetrapolitana) die Basis der Lehre bleiben sollte. Der Friede dauerte jedoch nur kurze Zeit. Sturms fortgesetzte Bemühungen für die Hugenotten erregten immer mehr das Mißtrauen der lutherischen Prediger, während sie ihn selber in finanzieller Hinsicht in die bitterste Verlegenheit brachten. 1564 wurde er vom Herzog Wolfgang von Zweibrücken mit der Reorganisierung des Gymnasiums von Lauingen beauftragt, schon vorher waren im Süden, wie im Norden Deutschlands, auch außerhalb nach seinem Muster Schulen eingerichtet worden, und andere folgten, auch manche der später von den Jesuiten übernommenen Anstalten. Doch ist es nicht richtig, das jesuitische Schulwesen als eine Nachahmung der Einrichtungen Sturms anzusehen (Friedrich Meyer, Der Ursprung des jesuitischen Schulwesens, ein Beitrag zur Lebensgeschichte des heiligen Ignatius, Berliner Dissert. 1904, Gräfenhainichen 1904, S. 54f.). 1566 erhielt Straßburg durch Sturms Bemühungen das kaiserliche Privilegium einer Akademie, die nach seinen Vorschlägen eingerichtet und am 1. Mai 1567 eingeweiht wurde. Dies waren die letzten erfreulichen Erscheinungen in seinem Leben. Die Theologen beschwerten sich immer lauter über die reformierten Tendenzen des Rektors und einiger Professoren. Sturms Reformpläne für die Schule hatten die Geistlichen noch besonders aufgeregt; der Gegensatz zwischen Geistlichen und Professoren, zwischen Kirche und Schule wurde immer schärfer, schließlich wurde er auch ein Kampf um die Schule zwischen Sturm und Mar-

bach, der seinem wachsenden Einflusse und dem strengeren Luthertum keine Grenze gesetzt sehen wollte. Aber „duo nos in uno ovili non possumus consistere“, wie Sturm erklärte. Es war ein unerquicklicher Streit, der erst 1575 durch Schiedsrichter scheinbar geschlichtet wurde. Sturm, der schon früher daran gedacht hatte, aus dem Amte zu 5 gehen und 1570 auch um Entlassung eingekommen war, hatte sich noch einmal siegreich behauptet. Bald brach der Streit von neuem und viel heftiger aus bei Gelegenheit des Begehrens, die Konkordienformel in Straßburg einzuführen. Da Sturm sich widersetzte, indem er sich auf die Confessio tetrapolitana berief — er hat damals auch den einzig erschienenen Band der geplanten Gesamtausgabe von Bucers Werken mit einem Vor- 10 worte geleitet — griff Johann Pappus ihn an, schärfer und gröber seiner Art nach, als Marbach. Sturm blieb ihm die Antwort nicht schuldig (es sind besonders die manche wertvolle geschichtliche Angaben enthaltenden vier Antipappus, 1579—1581); auch die Württemberger Lukas Osiander und Jakob Andreä traten gegen ihn auf, zahlreiche Schriften erschienen (von Sturms Seite namentlich die Epistolae de eucharistia), 15 eine derber als die andere. Vergebens gebot der Rat Schweigen, vergebens suchten einige Fürsten den Frieden zu vermitteln. Im Jahre 1581 wurde Sturm durch den von den Predigern gedrängten Magistrat, hauptsächlich infolge der Einmischung des Kurfürsten Ludwig von der Pfalz, seines Amtes als Rektor entsetzt. Erbittert durch die Schmach nach mehr als 40jährigen Diensten, brachte der alte Mann eine Klage vor 20 das Speierer Kammergericht. Doch hatte Sturm schließlich wohl nicht mehr die Mittel, um den Prozeß nachdrücklich zu betreiben. Als er starb, war der Prozeß noch nicht entschieden. Die letzten Jahre lebte er in seinem Landhause in Northeim, fast verarmt, beinahe erblindet; die Kinder hatte er alle früh verloren. Er starb 1589 zu Straßburg in seinem 82. Jahre.

25 Das Bild der Persönlichkeit Sturms ist kein einfaches und das Urteil über ihn ist schwankend, wie schon zu seinen Lebzeiten sich Bewunderung und Treue und andererseits scharfe Verurteilung in ihn teilten. Er war eine von starken Affekten bewegte sanguinische Natur, eine von jenen Naturen, die sich mit Wärme dem ihr Sympathischen öffnen, aber auch heftig das ihr Unangenehme abstoßen und zum Widerspruche reizen, nach beiden Seiten hin, wie es solchen 30 Naturen zu gehen pflegt, das rechte Maß nicht einhaltend. Hoch und vielseitig beanlagt, nach allen Seiten empfänglich, leicht beweglich, hat er sich in eine Vielgeschäftigkeit hineintreiben lassen, welche die volle ruhige Entwickelung seiner selbst beeinträchtigte und der geschlossenen Wirkung seiner Persönlichkeit oft im Wege stand. Bei aller Vornehmheit im äußeren Auftreten und aller weltmännischen Gewandtheit hat er in seiner diplo- 35 matischen Thätigkeit, zumeist durch seine sanguinische Vertrauensseligkeit und durch eine Geschäftigkeit, die nicht warten kann und das ruhige, kühle Urteil nicht aufkommen läßt, Enttäuschungen erlitten und Schaden angerichtet. Er hatte etwas Internationales in sich, die Art des erasmischen Humanismus; vom Humanismus hatte er auch eine interkonfessionelle Ader. Kein Wunder, wenn er mit dem Konfessionalismus und der lokalen 40 Verengung des Straßurger Horizonts in scharfen Konflikt kam, in dem er die Weitherzigkeit und Freiheit der Straßburger Tradition aufnahm. Diese Auseinandersetzungen waren unausweichlich. Unmittelbar veranlaßt wurden die Streitigkeiten von der Seite Marbachs. Aber fraglos hat sie Sturm verschärft, mit seiner selbstherrlichen Art, mit dem Anspruche unbedingter Herrschaft über die Schule, mehr noch durch seine 45 wachsende Leidenschaftlichkeit und damit, daß er in der empfindlichsten Weise seine Gegner, die er alle überragte, seine geistige Überlegenheit fühlen ließ. In dem Kampfe mit Marbach, in dem zwei Machtnaturen aufeinander trafen, auch selbst mit Pappus, fällt das größere Maß von Leidenschaftlichkeit auf seine Seite. Es ist von ihm gesagt worden, daß „seine Talente größer waren als seine moralische Kraft“ Die Würde und Ge- 50 lassenheit, mit der er in den letzten Jahren sein Los trug, lassen dies Urteil als zu hart erscheinen. Aber auch das Große, was er für Schule und Wissenschaft gethan hat. Gewiß war er mehr nach der formalen Seite beanlagt, mehr für das Entwerfen, als für die Stetigkeit des Durchführens, mehr für das Große als für die Sorge auch um das Kleine hat er sich gemüht. Was er aber mit seiner eminenten Fähigkeit als Orga- 55 nisator und Leiter, als akademischer Lehrer, mit seiner Gabe feiner Individualisierung, mit seiner Beherrschung der lateinischen Sprache und der Litteratur der Alten, mit seiner ausgebreiteten wissenschaftlichen Arbeit geleistet hat, wie er die Straßburger Hochschule weit-, weltberühmt und zu einer der besuchtesten gemacht, auch sie auf der Höhe gehalten und wie er sie als Vorbild im weitesten Umkreise fruchtbar gemacht hat, das zeigt das 60 konzentrierte Einsetzen großer, auch moralischer Kraft. Darum steht seine Persönlichkeit

noch lebendig vor den Augen der Nachlebenden des folgenden Jahrhunderts als des pater scholae, des Cicero et Nestor teutonicus und für alle Zeiten zählt unter die ersten protestantischen Lehrmeister dieser Meister der Schule, „der größte unter den großen Schulrektoren des 16. Jahrhunderts", Straßburgs größter Schulmann.

(C. Schmidt †) **Johannes Ficker.** 5

Sturm, Julius, gest. 1896. — Litteratur: Von St.s Dichtungen erschienen folgende Sammlungen. Fromme Lieder, erster Bd 1852, 2. Aufl. 1893; zweiter Bd 1858, 4. Aufl. 1892; dritter Bd 1892. Zwei Rosen oder das hohe Lied der Liebe 1854; 2. Aufl. 1892. Israelitische Lieder 3. Aufl. 1881. Von der Pilgerfahrt 1868. Gott grüße dich. Religiöse Gedichte 1876; 4. Aufl. 1892. Aufwärts. Neue relig. Gedichte 1881. Ich bau auf 10 Gott 1883. Dem Herrn mein Lied 1884. Diese beiden Sammlungen sind noch einmal unter dem Titel Palme und Krone herausgegeben 1888. Neue Harfenklänge für Israel 1891. — Dazu kommen die Sammlungen mehr weltlicher Natur, Liebe, Haus und Vaterland feiernden Gedichte: Gedichte 1852, 6. Aufl. 1892. Neue Gedichte, 2. Aufl. 1880. Für das Haus 1861. Lieder und Bilder, 2 Teile 1870. Kampf- und Siegesgedichte 1870. Spiegel der Zeit in 15 Fabeln 1872. Märchen 1881. Immergrün. Neue Lieder 1880; 2. Aufl. 1888. Neues Fabelbuch 1881. Buch für meine Kinder 1888. Natur, Liebe, Vaterland 1884. Bunte Blätter 1885. Kinderlieder 1894. Neue lyrische Gedichte 1894. Richter-Sturms Kinderleben. Basel, Riehm (o. J.). Ueber St. schrieben Ed. Heyden 1858 in seinem Buche „Galerie berühmter und merkwürdiger Reußenländer" Er wies zuerst und am gründlichsten auf St. hin; sodann 20 Otto Kraus in seinen geistl. Liedern im 19. Jahrh., 2. Aufl. 1879, S. 543 ff.; Zuppki, Julius Sturm, ein vogtländischer Dichter von Gottes Gnaden, im zweiten Bande von „Unser Vogtland", eine Monatsschr. für Landsleute in der Heimat und Fremde, 1895, Heft 1, S. 2—10; Karl Leimbach in seinen Ausgewählten deutschen Dichtungen, IV. Bd, 2. Abt., 3. Aufl., S. 345 ff. mit manchen Mitteilungen und erklärenden Behandlungen Sturmscher Lieder. Rob. 25 König, Zur Erinnerung an J. Sturm im „Daheim", XXXII, Jahrg. 1896, Heft 37, S. 592 ff.; Hepding, J. Sturm. Ein Gedenkblatt, Gießen, Rickersche Buchh., S. 30. A. Mels, „Im Pfarrhause zu Köstritz" in „Gebilde u. Gestalten" Bd 1, S. 179—98; Ferd. Hoffmann, J. Sturm in der Sammlung gemeinverständl. wissenschaftl. Vorträge von Virchow und Holtzendorff, Heft 306, Hamburg 1898. 30

Julius Karl Reinhold Sturm, geb. am 21. Juli 1816 zu Köstritz, ist einer der tiefsten und liebenswürdigsten Dichter der Neuzeit. Unter dem tiefgehenden Einfluß trefflicher Eltern verlebte Sturm seine Kindheit in Köstritz. Grimms Märchen und des Knaben Wunderhorn, berichtet er, waren die ersten Bücher, die mir mein Vater zur Erholungslektüre in die Hand gab, — nach und nach die Klassiker, aber in gemessenen und meiner 35 Ungeduld oft zu lange währenden Pausen. In seinem 13. Jahre kam St. 1829 auf das Gymnasium zu Gera. In demselben Jahre starb sein Vater, „getrost in dem Herrn." Julius verließ 1837 das Gymnasium und studierte 1837—1841 Theologie in Jena.

Neben der Theologie erfüllte die Liebe zur Poesie die Seele des Jünglings, die schon in seiner Kindheit durch des Knaben Wunderhorn, Grimms Märchen, sowie durch 40 „die guitarrespielende Mutter und eine alte Märchentante" geweckt war. Vom Vater aber ging die Liebe zu Goethes Dichtung auf St. über: „Wieder, immer wieder Ruhn in meinen Händen, Goethe, deine Lieder Und ich kann nicht enden."

Nach Beendigung seiner Universitätsstudien kam er als Hauslehrer nach Heilbronn, von wo er mehremal Justinus Kerner in Weinsberg besuchte, bei dem er auch Lenau 45 kennen lernte. In Heilbronn blieb St. zwei Jahre, dann wurde er Hauslehrer in der Familie des Herrn von Metzsch auf Friesen im Königreich Sachsen, von wo er nach einem Jahre zum Erzieher des Erbprinzen von Reuß j. L., des späteren Fürsten Heinrich XIV., berufen wurde. Drei Jahre unterrichtete er den Erbprinzen bis zu dessen Konfirmation, um ihn dann auf die Gymnasien zu Schleiz und Meiningen zu begleiten. Diese sechs 50 schönen und sorgenlosen Jahre wurden für St. aber auch geistig bedeutungsvoll. Hatte er die Universität innerlich arm und öde verlassen als Rationalist, so war er schon in Heilbronn, zumal durch J. Kerner von religiösen Eindrücken mancher Art tiefer angefaßt. Nun trat er in Meiningen in Verbindung mit dem Oberhofprediger Ackermann, der ihn nicht nur zur Beschäftigung mit Hegelscher Philosophie veranlaßte, sondern vor allem die im Eltern- 55 haus und in Heilbronn erhaltenen Eindrücke wahren lebendigen Christenglaubens erweckte, belebte und förderte. — Daneben brachte der Umgang mit mehreren bedeutenden Männern neue Anregung zum Dichten, und eben hier in Meiningen entstand die erste Sammlung geistlicher und weltlicher Lieder, die im Jahre 1850 zu Leipzig unter dem Titel „Gedichte" erschien. Was St. zur Herausgabe seiner Gedichte bewog, war nicht nur das 60 Drängen seiner Freunde, sondern auch ein Besuch bei Rückert in Koburg, der da klagte,

daß das deutsche Volk keinen Sinn mehr für ideale Poesie habe. Da sollte die Probe gemacht werden und sie gelang. St.s Gedichte wurden vom deutschen Volke sehr freundlich aufgenommen.

Im November 1850 wurde ihm sein Wunsch nach einem Pfarramt erfüllt, indem
5 er zum Pastor in Göschitz bei Schleiz berufen wurde. Am 21. Januar 1851 vermählte er sich mit Auguste, der ältesten Tochter des Kirchenrats Dr. Schottin, seines Oheims mütterlicherseits. Hochbeglückt in seiner Ehe und reich gesegnet in seinem Hirtenamt dichtete St. in seinem stillen Walddorf manches Lied aus dankerfülltem Herzen und im folgenden Jahr schien sein Glück noch größer zu werden, als ihm seine Frau in der
10 Mitte des Januar einen Sohn gebar. Da wurde die glückliche Mutter plötzlich krank, und als der Arzt kam, lag sie schon im Sterben. Dieser herbe Schlag gerade am Jahrestage seiner Hochzeit war ein niederwerfender, aber der Tiefgebeugte erfuhr im Staube die Kräfte der zukünftigen Welt und zugleich das Dichterwort: „Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, so gab mir Gott zu sagen was ich leide" Eben
15 damals entstand die Reihe von Gedichten, die 1852 unter dem Titel „Fromme Lieder" erschienen. Auch sind viele dieser Lieder in den Band seiner „Gedichte" aufgenommen, die 1892 in 6. Auflage in Leipzig (Brockhaus) erschienen. Die Kraft aus der Höhe, welche diese Lieder durchströmt, ließ ihn auch andere Prüfungen bestehen, welche noch im Jahre 1852 Schlag auf Schlag folgten. Und die Wogen der Trübsal legten sich; neu ging ihm die Sonne
20 auf, als Clara, die jüngere Schwester seiner heimgegangenen Frau, am 1. November 1853 ihm ihre Hand am Altare reichte und seinem Kinde eine zweite Mutter ward. St. erlebte einen zweiten Liebes- und Liederfrühling noch im Pfarrhause von Göschitz, wo die Sammlung der Lieder entstand, welche 1854 unter dem Titel „Zwei Rosen oder das hohe Lied der Liebe" erschien (2. Aufl. 1892). Als sein Schwiegervater im Jahre 1857
25 sein Amt niederlegte, übernahm es St. und hat dann 28 Jahre in seinem Geburtsort Köstritz als Pfarrer, seit 1878 unter dem Titel „Kirchenrat" in Segen gewirkt.

Während des Krieges 1870 und 71 dichtete St. manches Lied und zum Friedensschluß eine Friedenshymne, welche von dem Kapellmeister Kücken in Schwerin komponiert, bei dem Besuch Kaiser Wilhelms I. in Schwerin von 400 Sängern zur Begrüßung ge-
30 sungen wurde.

Am 1. Oktober 1885, in seinem 69. Lebensjahre trat St. in den Ruhestand; Fürst Heinrich XIV., sein früherer Zögling, ernannte ihn zum Geheimen Kirchenrat und verlieh ihm das goldene Verdienstkreuz; die Stadt Köstritz ernannte ihn zu ihrem Ehrenbürger. Auch in seinem Ruhestande verblieb ihm mitten unter mancherlei körperlichen Leiden die geistige
35 Frische und die Freude am dichterischen Schaffen, wie es u. a. sein Gedicht „Ewige Jugend", bezeugt: „Jung wollt ich bleiben, ich hab es erreicht, Ob mir auch die Jahre die Locken gebleicht. Bin ewiger Jugend Mir fröhlich bewußt, Denn Göttliches nähr ich In irdischer Brust".

Eine schöne Ehrung bereitete ihm die theologische Fakultät in Halle, indem sie ihn
40 im März 1893 zum Doktor der Theologie ernannte. Noch drei Jahre sollte er sich derselben freuen, bis zum Mai 1896. Am 2. Mai 1896 ist er in den Armen seiner greisen Mutter gestorben. Seine „letzten Lieder" erschienen nach seinem Tode im Juli 1896 unter dem Titel „In Freud und Leid" Nach dem Vorwort sollten sie „eine Gegengabe des Dichters für die Freunde sein, welche an seinem 80. Geburtstage, dem 21. Juli 1896,
45 seiner in Verehrung gedenken würden." — St. ist neben A. Knapp, Spitta und Gerock einer der fruchtbarsten neueren Liederdichter, der, nachdem er unbefriedigt von seinem theologischen Studium die Universität Jena verlassen hatte, sich in der Folgezeit je länger je mehr in die hl. Schrift, zumal in die Briefe St. Pauli vertiefte, die ihn zu Luther führten, an dem sein kirchliches Bewußtsein erwachte. Äußere Umstände haben dann weit
50 weniger auf sein inneres Leben eingewirkt als die hohe Schule der Trübsal. Er selbst bezeugt: „Da ich mich fest auf das Wort gründe: Christus ist in die Welt gekommen, die Sünder selig zu machen, so ist meine Lebensanschauung eine in Gott fröhliche. Lebensverdüsterung habe ich bisher mir in der Kraft des Herrn und im Glauben an seine Gnade fern halten können. So finden wir auch in seinen Liedern selten eine Klage.
55 Als seine „frommen Lieder" erschienen, war die geistliche Dichtung wenig beliebt, nur Spittas Lieder hatten willkommene Aufnahme gefunden. Bei der großen Zahl der Lieder St.s, wie sie schon in der zweiten Sammlung „Neue fromme Lieder und Gedichte" 1858 und dann 1862 in der Sammlung „Für das Haus" erschienen, denen dann noch andere folgten, konnte, wie R. König sagt, nicht jedes Blatt eine Wunderblüte sein.
60 Doch zeichnen sich gar manche Lieder St.s sowohl durch Kürze wie durch stoffliche Fülle

aus und gar viele sind in ihrer volksmäßiger Schlichtheit auch singbar, was von den Liedern neuerer Dichter selten gesagt werden kann. Dazu kommt neben der Kürze und trotz schlichter Volksmäßigkeit, oder vielmehr durch sie mit bedingt, der Adel der Gesinnung, welcher alles Unschöne und vollends alles Unreine und Niedrige verschmäht. Immer neu schöpft er aus dem „Quell der Offenbarung", von dem er selbst in einem seiner 5 Gedichte sagt, daß er ihm unaufhörlich bei Tag und Nacht rausche. Man lese z. B. das Lied „Der Baum am Bache", zu dem St. das Motiv aus Ps 1 entnahm, sodann die Lieder über Ps 17, 20, 27, 90, 123, 143, oder die Gedichte über 2 Sa 12, Lc 15, 11, Ev. Jo 3; 10, 12, und wie tief erfaßt ist das Hohe Lied in der „Rose Sarons", in welcher St. sich an Herders Auffassung des Hohen Liedes anschließt, und in der „Rose Zions", 10 in welcher er die altkirchliche Anschauung vertritt.

Eine besondere Erwähnung verdienen die „Israelitischen Lieder" (2. Aufl. Halle 1867), welche, von Franz Delitzsch mit einem Vorwort begleitet, die Liebe zu diesem Volke wecken, ihm selbst Weissagung und Erfüllung und in Christo den wahrhaftigen Gott und das ewige Leben verkündigen sollten. 15

Wie St. hier und sonst aus dem unversiegbaren Quell des Wortes Gottes lebenerneuernden Trunk nahm und darbot, so auch aus den Werken der Kirchenväter und altkirchlicher Dichter, wie es die Sammlung „Altes Gold in neuer Fassung" und die „Glossen nach Versen lateinischer Hymnen" bezeugen. Die überwiegende Zahl aber seiner geistlichen Lieder sind freie Dichtungen, in denen er besonders gern dem Gange des Kirchen- 20 jahrs und dem des Menschenlebens von der Geburt und Taufe bis zum Tode und Grabe folgt. Aber während so manches geistliche Lied früherer Zeiten, wie F. Hoffmann sagt, nur gereimte Dogmatik, versifizierte Glaubens- und Sittenlehre war, findet sich bei St. nichts Dogmatisches. St. ist ein Priester Gottes, der Zweck seiner Lieder ist die Verklärung des ganzen Lebens und aller seiner Pflichtenkreise durch das Wort und den Geist Gottes. 25 Christus steht im Mittelpunkte seines Lebens und Dichtens.

St.s weltliche Lieder, in welchen er in reicher Fülle in seiner Sammlung „Natur, Liebe, Vaterland" besingt, sind ebenso tief empfunden wie in volksmäßigem Ton gedichtet und haben wie die obengenannten „fromme Lieder" den sehr bemerkenswerten Vorzug, daß sie durch ihren süßen Wohllaut zum Singen auffordern. Lieder aber, die gesungen werden 30 können, wirken um so tiefer. Es sei hier nur an einige Lieder St.s erinnert: „Hurrah! der Frühling ist da", oder „Aus engem Haus Ins Freie hinaus"; „Der Frühling kam, der Frühling rief Vom Berg ins Thal hinunter: Wenn euer Schlaf auch noch so tief, Ihr Schläfer werdet munter", oder: „Mein deutscher Wald" Von besonderem Zauber sind die Lieder auf die Heimat und den heimatlichen Herd: „Daheim, daheim! Wie 35 schwingt das Wort Sich von der Lippe jubelnd fort" Die Gattin ist ihm nach altgermanischer Bezeichnung die „Friedeweberin" und gar viele Lieder lassen uns tiefe Blicke in das innige Familienleben des Pfarrhauses thun, wie z. B. das im Volkston erklingende: „Zwei Liebchen, Freunde, nenn ich mein, Und sagt ihr auch das darf nicht sein, Ihr könnt mich nicht bekehren" 40

Auch auf dem Gebiete der Ballade, Parabel und Legende hat St. sich mit glücklichem Erfolg versucht. Von wahrhaft dauerndem Wert auf diesem Gebiete sind z. B. seine Gedichte: Die alte Jungfer; Dr. Luther bei dem Tode seines Lenchen; Das goldene Amen; Vor und nach der Schlacht; Dr. Luther am Schreibtisch; Gelimer (der um ein hungerndes Kind gab Reich und Krone verloren); An die Ubibenepatrialumpe, sodann 45 „Die Wartburg" Vortrefflich sind seine Gedichte auf Blücher (z. B. „Der Blücher war so lahm und wund").

Wie aber jedem wahren Dichter echter Humor eigen ist, so auch St. jener feine harmlose Humor, der aus tiefem Ernst entspringt. Dieser Humor tritt besonders in seinen Fabeln hervor, wie z. B. „Ein modernes Ehepaar", „Zwei Gänse", aber auch 50 in den Gedichten: „Moderne ars poetica", „Ein geplagter Redakteur", „Die Studentin", „Moderne Bildung"

Auch auf dem Gebiete der epischen Poesie hat sich St. versucht, wie z. B. in „Legende", „Frau Elsa", „Notburga", „Der liebe Gott ist tot", „Die nächtliche Überfahrt der Zwerge" (eine Köstritzer Sage), „Die alte Jungfer"; besonders wirkungsvoll ist 55 „Wie schön leuchtet der Morgenstern", eine poetische Erzählung von unvergänglichem Wert.

Alles in allem: Sturm ist ein Dichter, in welchen wahres lebendiges Christentum sich mit echt deutschem Geiste zu einer der schönsten duftigsten Blüten vereinigt, ein Dichter von Gottes Gnaden, der nicht nur litterargeschichtliche, sondern auch volksgeschichtliche Bedeutung hat und es in hohem Grade verdient, dem Herzen des deutschen Volks 60

(u. a. auch durch eine planmäßige Auswahl aus seinen Gedichten) nahe gebracht zu werden. Gar mancher würde, sobald er ihn nur kennen lernte, „für immer ein Verehrer unseres Dichters werden" **A. Freybe.**

Stuttgarter Synode und Bekenntnis vom Jahre 1559. — Litteratur: Ueber die Drucke des Bekenntnisses s. W. Köhler, Bibliographia Brentiana 1904, Nr. 368—70, 391, 600. Zuletzt ist das Bekenntnis gedruckt deutsch und lateinisch in Acta et scripta publica ecclesiae Wirtembergicae rec. Christoph Matthäus Pfaff 1720, S. 334 ff. und 340 ff.; deutsch in A. L. Reyscher, Vollst. historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der Württemb. Gesetze VIII Kirchengesetze ed. Th. Eisenlohr 1834, S. 230 Note 88. Reste des Briefwechsels von Hagen und Andreä mit Calvin in CR 43—47 (Calvini Opera XVI—XIX). Vgl. namentlich den Bericht Hagens über seine Vernehmung XVII, 622—25 und den Brief an Gallasius XIX, 350—53. Ueber Hagens Sache vgl. auch den von Viktor Ernst herausgeg. Briefwechsel des Herzogs Christoph von Wirtemberg, Bd IV im Register. Darstellungen bei Joh. Val. Andreä, Fama Andreana reflorescens 1630, S. 94 ff.; Chr. A. Salig, Vollst. Historie der Augspurg. Confession III, 1735, S. 424 ff.; Chr. Fr. Schnurrer, Erläuterungen der würt. Kirchenreformations- u. Gelehrtengeschichte 1798, S. 259 ff.; G. J. Planck, Gesch. d. protest. Lehrbegriffs V, 2 (1799) 398 ff.; Th. Eisenlohr, in der Einleitung zu den oben angeführten Kirchengesetzen (Reyscher IX) 1835, S. 88; Jul. Hartmann und K. Jäger, Joh. Brenz II (1842), 372 ff.; Joh. C. G. Johannsen, Anfänge des Symbolzwangs 1847, S. 121 ff; Heinr. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus I (1852), 311 ff.; J. C. L. Gieseler, KG III, 2 (1853), 239 ff.; Heinr. Schmid, Der Kampf der luther. Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl 1868, S. 226 ff.; Bernh. Kugler, Christoph, Herzog zu Wirtemberg II (1872), S. 171 ff.; E. Schneider, Ein kirchliches Verfahren unter Herzog Christoph und der württembergischen Theologen Bekenntnis vom Nachtmahl in Theolog. Studien aus Württemberg 1882, 267 ff. (auf den Akten des K. Staatsarchivs in Stuttgart beruhend); Württ. KG herausgeg. v. Calwer Verlagsverein 1893, S. 393 f.

Sowohl Bewegungen im eigenen Lande (vgl. das Edikt vom 25. Juni 1558 gegen die Wiedertäufer, Schwenkfelder und Sakramentierer, Reyscher a. a. O. VIII, 106 u. 241 ff.) als auch der Sieg des Kryptocalvinismus in der benachbarten Pfalz (unter Kurfürst Friedrich III. von 1559 an; vgl. die Briefe von Brenz in Anecdota Brentiana herausgeg. von Th. Pressel 1868, S. 475 ff.) bewogen den Herzog Christoph von Württemberg und seinen treuen Diener Johannes Brenz, der seit Einführung der Reformation (Stuttgarter Konkordie vom 2. August 1534, vgl. oben III, 253, 6—16 und Confessio Wirtembergica 1552 vgl. oben III, 384, 47—54) im Lande anerkannten lutherischen Abendmahlslehre eine feierliche Sanktion zu erteilen. Das geschah durch die Stuttgarter Synode und das Stuttgarter Bekenntnis vom 19. Dezember 1559. Den nächsten Anlaß dazu bot ein württembergischer Pfarrer, Bartholomäus Hagen, ein geborner Tübinger, der von 1538 an gleichzeitig mit Jakob Andreä studiert hatte, dann Schüler und Anhänger Calvins geworden war, mit diesem in Briefwechsel stand und verschiedene seiner Schriften übersetzt hatte. Er war Pfarrer in Dettingen am Schloßberg, stand bei der in Nürtingen residierenden Herzogin Sabina, der Mutter des Herzogs Christoph, in hoher Gunst und hatte öfters vor ihr zu predigen. Seine Beziehungen zu Calvin brachten ihn in den Verdacht, daß er Anhänger der schweizerischen Abendmahlslehre sei (quasi in coena statuerem praeter nuda signa nihil dari aut porrigi, CR 45, 623). Soviel sich aus den privaten Äußerungen des Herzogs ersehen läßt, bewog ihn in erster Linie die Sorge um das Seelenheil seiner Mutter zum Einschreiten. Aber bedenklich erschien auch, daß in dem Augenblicke Spaltungen innerhalb der Landesgeistlichkeit hervorzutreten drohten, als eben die „große Kirchenordnung" des Jahres 1559 zur Zusammenfassung der gesamten kirchlichen Gesetzgebung des Landes ausgegeben wurde; und zwar Spaltungen über eine Lehre, deren befriedigende Fassung vom Anfang der württembergischen Reformation, von Schnepff (vgl. oben XVIII, 671) und Blarer (vgl. oben III, 252 f.) an bis zum Frankfurter Rezeß (18. März 1558, vgl. oben VI, 169 ff.), so viel Mühe gekostet hatte. Um dies zu verhindern wurde Hagen auf Befehl des Herzogs im April 1559 nach Stuttgart citiert, wo er sich vor der obersten Kirchenbehörde, d. h. insbesondere vor Brenz, über seine Ansicht von der Gegenwart Christi im Abendmahl zu verantworten hatte (num crederem, corpus Christi eodem tempore simul in coelis, simulque hic in terris esse, CR 45, 623). Da Hagens Erklärungen nicht befriedigten, wurde er entlassen mit der Weisung, binnen Monatsfrist schriftlich eine kategorische Erklärung über diesen Artikel abzugeben. Er verfaßte eine ausführliche Apologie, worin er die ganze Lehre de substantia et usu coenae darzustellen suchte, auf Grund der Schrift, nach dem consensus patrum veterisque ecclesiae con-

sensus, sowie nach den scripta neotericorum, unter spezieller Berufung auf die Erklärungen Melanchthons in seinem 1559 erschienenen Kommentar über den Kolosserbrief. Die Schrift Hagens wurde dem Herzog Christoph überreicht, während dieser dem Augsburger Reichstag anwohnte und darauf forderte man sämtliche Superintendenten des Landes zur Zensur darüber auf. Nachdem im Laufe des Sommers die wesentlich übereinstimmenden Urteile eingegangen, wurde im Herbst eine außerordentliche Synode nach Stuttgart einberufen, bestehend aus den vier Generalsuperintendenten, den geistlichen und weltlichen Mitgliedern des Konsistoriums, dem Rektor und der theologischen Fakultät der Universität Tübingen und den sämtlichen Spezialsuperintendenten des Landes. Sie trat am 13. Dezember 1559 zusammen. Der Superintendent von Göppingen, D. Jakob Andreä, wurde vom Herzog beauftragt, vor den versammelten Theologen und politischen Räten mit Hagen über die Abendmahlslehre zu disputieren. Er that dies auch nach anfänglichem Sträuben der Bescheidenheit, indem er wohl auf Grund einer Vorbesprechung mit Brenz dieselben Beweisgründe für die Ubiquität vorbrachte, die nachher von Brenz in der Confession namhaft gemacht sind. Die alte Deutung, daß auch Andreä wegen seines Briefwechsels mit Calvin (der einzige an uns gekommene Brief CR 44, 552 f. beweist die Disharmonie der beiden Männer im entscheidenden Punkt) bei dieser Gelegenheit auf seine Rechtgläubigkeit geprüft werden sollte, geht zwar auf Joh. Valentin Andreä zurück (Fama Andreana a. a. O. S. 96), kann aber angesichts der entscheidenden Ausführungen C. Schneiders (a. a. O. S. 271) nicht mehr aufrecht gehalten werden. Im Verlaufe des Gesprächs berief sich Hagen auch auf frühere Äußerungen von Brenz, der in seiner Auslegung von Jo 6 zwischen leiblicher und geistlicher Nießung unterschieden hatte, wurde aber deshalb von Brenz sehr energisch zurückgewiesen und wußte schließlich keinen anderen Ausweg, als (nach einer Privatbesprechung mit Brenz und Andreä) sich öffentlich vor der ganzen Versammlung als überwunden zu erklären, seinen Irrtum zu bekennen und abzubitten und die Lehre der württembergischen Kirche als die rechte und schriftmäßige anzuerkennen. Darauf wurde den 19. Dezember eine von Brenz verfaßte Bekenntnisformel vorgelegt, diese von sämtlichen Theologen unterzeichnet und im folgenden Jahre 1560/1561 zuerst in deutscher, dann in lateinischer Sprache veröffentlicht unter dem Titel: Confessio et Doctrina Theologorum et ministrorum Verbi Dei in Ducatu Wirtembergensi de vera praesentia corporis et sanguinis Jesu Christi in coena Dominica, Tübingen 1561, 4°. Bekanntnus und Bericht der Theologen und Kirchendiener im Fürstenthumb Würtemberg, von der wahrhafftigen Gegenwertigkeit des Leibs und Bluts Jesu Christi im hl. Nachtmahl, Tübingen 1560, Fol. Die lateinische Originalurkunde befindet sich noch auf der Stuttgarter Konf.-Registratur. Sie ist unterschrieben vom Tübinger Rektor Jakob Heerbrand, von den Äbten der Klöster Maulbronn, Bebenhausen und Königsbronn (Vannius, Eisenmann und Schropp), ferner von der theologischen Fakultät in Tübingen und den Generalsuperintendenten (D. Schnepf, Beurlin, Andreä, C. und B. Bidembach, Alber und Brenz), endlich von 27 Superintendenten und Geistlichen. Zum Schluß bekundet Hagen: „et ego Barthol. Hagenius, pastor eccl. Dettingensis, postquam in multis articulis — — meas cogitationes hactenus secutus sum, nunc autem divino favore recte eruditus veritatem doctrinae de coena domini cognoverim, agnosco hanc confessionem esse piam veram et S. Scripturae atque Conf. August. et ill. Principis nostri consentaneam et adprobo eam“ etc.

Der wesentliche Inhalt ist folgender: Voraus geht (jedoch nur im deutschen Text) eine Vorrede, die sich auf die Ermahnung des Apostels Eph 4, 14 beruft, daß die Christen in der Erkenntnis des Sohnes Gottes sich nicht sollen bewegen und umtreiben lassen von allerlei Wind der Lehre, und daran erinnert, daß namentlich in der Lehre von des Herrn Nachtmahl Vermeidung schädlichen Gezänkes und Erhaltung der rechten Erkenntnis und christlicher Einigkeit höchst nötig sei. Dann wird auf Grund des göttlichen Worts und in Übereinstimmung mit der Augsburgischen Konfession festiglich bekannt und gelehret: 1. daß in dem Nachtmahle des Herrn mit Brot und Wein durch die Kraft des Worts oder der Einsetzung Christi der wahrhaftige Leib und das wahrhaftige Blut Jesu Christi wahrhaftig und wesentlich gereicht und übergeben werde allen Menschen, so sich des Nachtmahls gebrauchen (omnibus C. D. utentibus), so daß beide, wie solche mit der Hand des Dieners überreicht, also auch mit dem Mund dessen, so es isset und trinket, empfangen werden (ore manducantis et bibentis accipiantur). 2. Die Substanz und das Wesen des Brots und Weins wird nicht verwandelt, sondern zu diesem Brauch durch das Wort des Herrn verordnet und geheiliget, daß sie zur Austeilung des

Leibes und Blutes Christi dienen sollen; Leib und Blut werden aber auch nicht bloß durch die Zeichen von Brot und Wein vorgebildet (non solum symbolis adumbrantur), sondern wie die Substanz von Brot und Wein zugegen ist, also ist auch zugegen die Substanz oder Wesen des Leibes und Blutes Christi und wird mit jenen Zeichen wahrhaft übergeben und empfangen (cum symbolis vere exhiberi et accipi). 3. Damit setzen wir aber keine Vermischung des Brotes und Weines mit Leib und Blut Christi, keine räumliche Einschließung, sondern in der sakramentlichen Vereinbarung des Brotes mit dem Leib eine solche Gegenwärtigkeit, die uns durch das Wort Christi beschrieben worden (talem praesentiam, quae verbo Christi definita est), daher folgt, daß außerhalb dem Gebrauch kein Sakrament sei (extra usum non esse sacramentum). 4. Wenn die Gegner den Haupteinwand gegen die wahrhafte Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Nachtmahl hernehmen von der Himmelfahrt Christi und seinem Sitzen zur Rechten Gottes, so erklären wir diesen Artikel nicht mit unsern, sondern mit des Apostels Worten dahin, daß Christus aufgefahren sei über alle Himmel, auf daß er alles erfülle. Christus ist nicht an einem Ort, etwa in der Luft oder einem Gestirn, eingesperrt oder angeheftet, sondern er ist in die Majestät und Herrlichkeit eingegangen, so daß er, zur Rechten Gottes sitzend, nicht bloß mit seiner Gottheit alles erfüllt, sondern auch der Mensch Christus erfüllt alles auf eine himmlische, der Vernunft unerforschliche Weise, und so wird uns durch diese Majestät des Menschen Christi die wahrhaftige Gegenwärtigkeit seines Leibes und Blutes im Abendmahl nicht nur nicht entzogen, sondern vielmehr bekräftigt und bestätigt. In der Herrlichkeit des Vaters ist Christus allen Dingen gegenwärtig und wiederum alle Dinge ihm gegenwärtig, welches Geheimnis wir nicht mit der Vernunft, sondern allein mit dem Glauben begreifen. 5. Nicht nur die Gottseligen und Würdigen, sondern auch die Gottlosen, Ungläubigen, Gleißner empfangen im Nachtmahl den Leib und das Blut Christi. Weil aber die Gottlosen keinen Glauben haben und doch sich des Sakraments gebrauchen, darum werden sie durch die Gegenwärtigkeit Christi nicht lebendig gemacht, sondern gerichtet wegen ihres Unglaubens und ungottseligen Lebens. Weil es denn Christo als einem gerechten Richter nicht weniger löblich, so er einen unbußfertigen Sünder straft, als so er einen bußfertigen zu Gnaden aufnimmt, wird hiedurch seiner Majestät und Herrlichkeit nichts abgebrochen, daß er von den Gottlosen und Ungläubigen empfangen wird. 6. Dies sei die einfältige, deutliche, wahrhafte und rechte Bekenntnis vom Nachtmahl des Herrn, nicht mit menschlicher Vernunft und Spitzfindigkeit, sondern mit Zeugnissen und Worten der hl. Schrift bestätigt und bekräftigt; auch sei diese Erklärung in Übereinstimmung mit dem Sinn und Inhalt der Conf. Aug. wie mit der dem Trid. Konzil übergebenen Confessio Wirtembergica. Über andere das Abendmahl betreffende Fragen, wie über die Austeilung desselben unter beiderlei Gestalt, über seine Frucht und Nutzen ꝛc. sei hier nicht nötig Meldung zu thun, weil hiervon männiglich sonst genugsam berichtet. Nur unsere Meinung von der Substanz dieses Sakramentes haben wir hier anzeigen wollen und hoffen, es sollen alle gottselige Menschen, die Lust und Liebe zur ewigen Wahrheit und christlichen Einigkeit tragen, kein Mißfallen daran haben.

Dem Beschluß der Synode gemäß und mit Genehmigung des Herzogs wurde dieses Bekenntnis der württemb. Kirchenordnung einverleibt, daher auch in den späteren Ausgaben der letzteren (seit 1582) mit abgedruckt und verordnet, daß künftig alle Prediger und Kandidaten des Predigtamts im Herzogtum Württemberg auf diese Artikel verpflichtet werden sollten (Reyscher a. a. O. VIII, 230).

Über den dogmatischen Wert des Stuttgarter Bekenntnisses kann man verschieden urteilen (vgl. hierzu die Kontroverse zwischen J. Hartmann und Herzog in der 1. Aufl. dieses Werks XXI, 181); auch darüber ist gestritten worden, ob Brenz mit dieser schroffen Ausprägung der lutherischen Abendmahlslehre seiner ursprünglichen namentlich im Syngramma ausgeprägten Anschauung treu geblieben sei (vgl. Wagenmann in der 2. Aufl. XIV, 796). Letztere Frage gehört nicht hierher (vgl. den Art. Brenz III, 379, 34—50 und 386, 43—60 und die feinsinnige Bemerkung A. Heglers in Johannes Brenz und die Reformation im Herzogtum Wirtemberg 1899, S. 44 und 45, Anm. 1). Die geschichtliche Bedeutung der Stuttgarter Synode besteht darin, daß hier zum erstenmal der Unterschied zwischen der lutherischen und calvinischen Abendmahlslehre in den drei Hauptpunkten (manducatio oralis, Genuß der Ungläubigen, Begründung der Abendmahlslehre in der Lehre von der Person Christi und seiner sessio ad dextram) aufs bestimmteste betont ist. Namentlich der letztere Punkt, die von Brenz im engen Anschluß an Luther vollzogene Verbindung der Abendmahlslehre mit der Christologie, die Erneuerung der von

den Gegnern so genannten, von Brenz aber dem Ausdruck nach abgelehnten „Ubiquitätslehre" war wichtig und von epochemachender Wirkung (vgl. die Art. Abendmahl II oben I, 67, 8—12 und Ubiquität).

Die Stuttgarter Tagung ist für die Fortbildung des reinen Luthertums und für die Geschichte der konfessionellen Differenzen von unberechenbarer Wirkung gewesen. Zu einer Stunde, da die ursprüngliche lutherische Lehre vom Abendmahl durch die immer weiter um sich greifende calvinisch-melanchthonische nahezu verdrängt, da einerseits durch die dogmatische Einigung zwischen Zürich und Genf, andrerseits durch die immer weiter sich ausbreitende Allianz zwischen Calvinismus und Melanchthonismus die Beseitigung der alten Differenzen und ebendamit die kirchlich-politische Vereinigung des gesamten Protestantismus näher als je gerückt schien, da hat ein Theologe der ersten reformatorischen Generation, ein Mann von dem Ansehen eines Brenz und unter seiner Führung eine ganze Landeskirche den Grenzpfahl wieder deutlich aufgerichtet. Für den deutschen Protestantismus wurde hierbei die unheilvolle Zerklüftung vollends besiegelt. Der Herzog glaubte zwar das Bekenntnis als Ausgangspunkt für seine unermüdlichen Einigungsbestrebungen benützen zu können und schickte es deshalb nicht nur an die norddeutschen Fürsten und Universitäten, sondern auch an den König von Navarra und an den Herzog von Guise (Chr. F. L. T. Sattler, Gesch. der Herzoge v. Wirtemberg IV, 165). Eine Antwort ist erhalten von Kurfürst August von Sachsen, daß er sonst wohl bereit wäre, das württembergische Bekenntnis seinen theologischen Fakultäten vorzulegen, da aber in seinen Landen über das hochwürdige Sakrament des Abendmahls bisher kein Streit sei, so möchte er nicht durch die Vorlage weitläufige Disputationen und Gezänke hervorrufen (Kugler a. a. O. S. 173). Ähnlich meinte Melanchthon dem Kurfürsten gegenüber, der ihm das Bekenntnis zugeschickt hatte, daß er nichts Neues annehmen möge und lieber bei der in Kursachsen seit langen Jahren gebräuchlichen Formel bleiben wolle. Im vertraulichen Kreise aber äußerte sich Melanchthon recht bitter über seinen alten Freund Brenz, der ihm den Vorwurf des Nestorianismus machen wolle (CR IX, 1029) und er höhnte über das in der Konfession zu lesende Hechingense latinum der württembergischen Äbte (unter Anspielung auf eine bekannte von Melanchthon mehrfach erzählte Anekdote, vgl. Mel. Briefe an J. Runge, 1. Februar 1560, an Georg Cracov, 3. Februar u. A. Hardenberg, 9. Februar in CR IX, 1034 ff.). Nur die Jenenser Theologen suchten den Anschluß und die Protektion des Herzogs Christoph (Kugler a. a. O. 174 f.).

Soviel über die entfernteren und unmittelbaren Wirkungen der Stuttgarter Synode außerhalb Württembergs. Für das Land selbst verursachte der hier zu Tage tretende Konservatismus seines Reformators und Organisators den Beginn einer neuen Scholastik in der Theologie und eine jahrhundertlange Absperrung gegenüber den Nachbarländern. Unmittelbar machte sich der Zwang bei manchen geltend. Zwei Geistliche, Thomas Naogeorgus in Stuttgart und Joh. Frisius in Göppingen mußten auswandern; ein anderer Pfarrer klagte 1562 Blarern mit Thränen, man müsse Zwingli, Ökolampad, Bullinger und Calvin auf der Kanzel mit Namen verdammen. Selbst den greisen Alber gereute die gegebene Unterschrift und er bat einen Monat nachher den Herzog, man möge ihn aller neuen Dogmen überheben. Brenz riet zur Einwilligung, da Alber mit seiner Meinung kein Gassengeschrei mache (Württ. KG a. a. O.). Hagen mußte sich noch einmal 1565 einer umständlichen Rechtfertigung unterziehen (Schneider a. a. O. 276 f.). Er gab wieder in den entscheidenden Punkten nach, blieb aber, wie seine Briefe an Calvin beweisen, unbekehrt. (**Wagenmann** †) **H. Hermelink.**

Styliten s. Säulenheilige Bd XVII S. 332.

Suarez, Franz, gest. 1617. — Suarez' Werke erschienen zu einer Gesamtausgabe vereinigt zuerst 1630 in Lyon und Mainz, 23 BB. Fol., dann vollständiger und teilweise anders geordnet, Venedig 1740—1751, auch nochmals Paris 1856—1861 (28 voll. 4°). Ein Ergänzungsband zur letztgen. Ausgabe erschien 1859 zu Brüssel u. d. T.: F Suaresii opuscula sex inedita, nunc primum ex codd. Romanis, Lugdunensibus ac propriis eruit etc. J.B. Malou (hierin u. a. Commentarius in decretum Clementis VIII. circa confessionem et absolutionem in absentia datas etc.; Tractat. de confessione pecc. ab ipso poenitente facienda; Ep. ad Clem. VIII; et apologia, seu responsiones ad prop. de auxiliis gratiae notatas a Dom. Bañez; Lib. sec. et tertius de immunitate ecclesiastica a Venetis violata et a Pontifice iuste ac prudentissime defensa). — Einen Auszug aus Suarez' Werken in zwei Foliobänden besorgte der Jesuit Noël: Theologiae R. P. Franzisci Suarez e d. D. summa seu compendium, Colon. 1732 (wiederholt durch Migne, Paris 1858). Vgl. auch

des Emanuel Laurent. Suarez, Epitome dilucida, brevis et resoluta disputation. theologicarum P. F. Suarez (Valencia 1627, Colon. 1628). — Die gründlichste Monographie lieferte K. Werner: Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 BB., Regensburg 1861. Ueber die früheren Biographien und Ausgaben s. de Backer, Bibliothèque de la Comp. 5 de Jésus, 2. Aufl v. Sommervogel Bd 7, 1896, S. 1661 ff. Vgl. auch H Hurter im „Katholik" 1865, S. 566 ff., sowie im Nomenclator literar. recentioris theol. cath. I², S. 138 ff.; desgl. Stöckl, Gesch. der Philos. im MA., III, 643 ff.; Fries im KKL XI, S. 923.

Franz Suarez, Jesuit, ist geboren zu Granada in Spanien am 5. Januar 1548. Sein Vater war Gaspare Suarez von Toledo, Advokat zu Granada, seine Mutter Antonia 10 Vazquez de Utiel, beide von altem spanischen Adel. Dem Willen seiner Eltern gemäß widmete sich Franz als erstgeborner Sohn anfangs der Rechtswissenschaft, und war schon im Begriff, den dritten akademischen Jahreskurs auf der Universität Salamanca zu beendigen, als die Predigten des Jesuiten Johann Ramirez auf den 17jährigen Jüngling einen so tiefen Eindruck machten, daß er den Entschluß faßte, selbst in den Orden einzu- 15 treten (16. Juni 1564). Noch vor Beendigung des dreijährigen Noviziates begann er in Salamanca das Studium der Philosophie, anfangs mit so geringem Erfolg, daß man an seinem Talent zweifelte und er selbst um den Erlaß einer ihm so widerstrebenden Beschäftigung dringend nachsuchte; nur der Zuspruch des Rektors des Kollegs, des Jesuiten Martin Gutierrez, er möge gutes Mutes sein, durch die Früchte seines Fleißes werde einst 20 noch die Kirche Gottes verherrlicht und die Gesellschaft geziert werden, ermutigte ihn, die unwillkommene Arbeit mit größerer Ausdauer aufzunehmen und den spröden Stoff zu bewältigen. Oudin will sogar wissen, man sei damals ernstlich mit dem Gedanken umgegangen, ihn wegen seiner Untauglichkeit aus dem Orden zu entlassen, der ihn später zu seinen bedeutendsten Gelehrten rechnete.

25 Nach Vollendung seiner akademischen Studien tritt Franz Suarez selbst in das akademische Lehramt ein. Zu Segovia (seit 1572) sowie zeitweilig in Avila erklärt er den Aristoteles; in Valladolid (1576) liest er Theologie. Dann bekleidete er sieben Jahre lang einen Lehrstuhl in Rom, wo er in Gegenwart Gregors XIII. seine erste Vorlesung gehalten haben soll und eine ansehnliche Zahl berühmter Schüler (wie Lessius u. a.) 30 bildete. Durch Kränklichkeit genötigt, in sein Vaterland zurückzukehren, lehrt er acht Jahre zu Alcala de Henares und ein Jahr zu Salamanca, bis ihm auf den Vorschlag der Fakultät zu Coimbra von König Philipp II. der erste theologische Lehrstuhl an dieser Universität übertragen wurde. Nachdem er zuvor in Evora den theologischen Doktorgrad erworben hatte, trat er 1597 in diesen neuen Wirkungskreis ein, in welchem er zwanzig Jahre bis 35 zu seinem Tode thätig war. Seine Vorträge müssen ungeheurer Sensation gemacht haben, wenn nur die Hälfte dessen wahr ist, was Alegambe darüber berichtet: während die einen die Universität glücklich priesen, welche unverdienterweise einen solchen Lehrer gewonnen habe, behaupteten die anderen kühn, seine Weisheit sei ihm durch göttliche Inspiration zu teil geworden (infusam ei divinitus esse sapientiam). In der bischöflichen Appro- 40 bation einer seiner Schriften (der Defensio fid. cath., s. u.) heißt er communis huius aetatis magister et alter Augustinus, anderwärts Coryphaeus theologorum et huius aetatis in Scholasticis Gigas ill. Spanische Granden kamen nach Coimbra, um den großen Suarez, das Wunder und Orakel seiner Zeit (huius aetatis prodigium et oraculum) von Angesicht zu sehen. Trotz dieses Ruhmes, den Suarez erntete, soll er sich die 45 Demut in solchem Grade bewahrt haben, daß er seine Bücher vor dem Drucke der Zensur seiner Schüler unterwarf und auf ihre Ausstellungen vieles änderte. Seine Bescheidenheit machte bei einer öffentlichen Disputation, die er zu Valladolid leitete, einen so begeisternden Eindruck auf den jungen Spanier Ludwig de Ponte, daß dieser zum Eintritt in den Orden bewogen wurde und als bedeutendes Glied desselben thätig war. Suarez 50 lebte nur der Wissenschaft und den frommen Übungen; gegen sich selbst war er so streng, daß er wöchentlich dreimal fastete und an keinem Tage mehr als ein Pfund Speise zu sich nahm. Täglich geißelte er sich selbst mit einer drahtdurchflochtenen Peitsche. Schwierige Fragen der Scholastik pflegte er im Gebete Gott vorzulegen, die schwierigsten der heiligen Jungfrau. Nach dem Vorbild des Ignatius hatte er diese zur Herrin seines geistlichen 55 Rittertums gewählt. Seine Verehrung für sie war so unbegrenzt und sein Drang, auch andere in dieselbe hineinzuziehen, so wirksam, daß dieselbe seinem Superior Martin Gutierrez erschienen sein und ihn beauftragt haben soll, in ihrem Namen dem Suarez für seine treue Ergebenheit zu danken. Während der Meditation war er so in sich gekehrt und in die Betrachtung der himmlischen Mysterien versenkt, daß kein Geräusch von 60 außen ihn stören konnte. Auch an Visionen lassen es in seinem Leben seine Bewunderer

nicht fehlen. Als er einst vor dem Kruzifix kniete, habe er sichtlich zwei Zoll über der Erde geschwebt, leuchtende Strahlen seien von dem Angesichte des Gekreuzigten auf ihn gefallen und hätten einen wunderbaren Glanz über seine Züge und seine Seele verbreitet. Uebrigens verwahrt sich Alegambe, der diesen (auch von anderen Heiligen, wie Fil. Neri rc. überlieferten) Zug berichtet, am Schlusse seines Werkes gegen die Annahme, er wolle solche, die der heilige Stuhl nicht kanonisiert habe, als Heilige darstellen.

Im Jahre 1617 begab er sich nach Lissabon, um einem Streite zwischen dem päpstlichen Legaten und den königlichen Räten über die Grenzen der geistlichen und weltlichen Jurisdiktion vorzubeugen. Er sah seine vermittelnden Bemühungen mit dem glücklichsten Erfolge gekrönt. Da wurde er von einer tödlichen Krankheit befallen. Ganz Lissabon war in Spannung und Trauer, er aber harrte mit Ruhe und Freudigkeit seiner Auflösung entgegen. „Auf den Herrn", sprach er betend, „habe ich gewartet; wie herrlich ist dein Gezelt, o Herr!" — „Nie", äußerte er gegen seine bekümmerte Umgebung, „hätte ich geglaubt, daß Sterben so süß sei." Nach dem Empfange der Sterbsakramente verschied er im Profeßhause am 25. September 1617 im 70. Jahre seines Lebens; 53 Jahre hatte er dem Orden angehört. Hatte dieser sich in der Lobpreisung des Lebenden überboten, so steigerte sich noch seine Huldigung gegen den Abgeschiedenen. Ein von Werner (I, 30) angeführter Panegyriker nennt ihn: **Europae atque adeo Orbis universi magister; Aristoteles in naturalibus scientiis, Thomas Angelicus in divinis, Hieronymus in scriptione, Ambrosius in cathedra, Augustinus in polemicis, Athanasius in fidei explicatione, Bernardus in melliflua pietate, Gregorius in tractatione Bibliorum ac — verbo —, oculus populi Christiani, sed suo solius iudicio — nihil** (vgl. Hurter, Nomencl. lit. I², S. 139).

Die litterarische Thätigkeit des Suarez erstreckte sich hauptsächlich auf die Behandlung der aristotelischen Philosophie und der scholastischen Theologie. Seine Schriften sind nach und nach an verschiedenen Orten gedruckt worden, am besten in der o. angef. Ausgabe, Venedig 1740 ff. Die beiden letzten Bände dieser Ausgabe enthalten metaphysische Disputationen nebst einem vollständigen Index zur Metaphysik des Aristoteles. Sie erlangten ein besonders ungeteiltes Ansehen, so daß sie selbst auf protestantischen Hochschulen lange Zeit hindurch als anerkanntes Lehrbuch im Gebrauche blieben (vgl. Gaß, Geschichte der prot. Dogmatik, I, 185 f.; Ritter, Die christl. Philosophie, II, 65 f.; Guhrauer, Joach. Jungius [Stuttgart 1850], I, 12). Die 20 ersten Bände der venetianischen Ausgabe umfassen seine Kommentationen und Disputationen über die theologische Summa des Thomas von Aquino, drei derselben (Vol. VI—VIII) den Traktat **de divina gratia**; mehrere weitere enthalten sonstige Traktate und kleinere Werke. Da Suarez im 9. Bande (**De vera intelligentia auxilii efficacis eiusque concordia cum lib. arbitrio**) thätigen Anteil am molinistischen Streite nahm und insbesondere einen dem Ludwig Molina nahen Standpunkt, den sog. Kongruismus, vertrat, so wurde diesem Bande das päpstliche Imprimatur versagt; er konnte erst lange nach seinem Tode unter Papst Innocenz X. (1651) erscheinen. Die Moral hat Suarez nicht vollständig behandelt: nur seine Traktate über die drei theologischen Tugenden (Band XI) und über den Stand, die Andachtsübungen und die Pflichten der Mönche (**De virtute et statu religionis**, Vol. XII—XV) berühren dieses Gebiet. Sie zeigen, daß er die gewöhnlichen Moralprinzipien der Ordenstheologie gleichfalls geteilt hat. Übrigens meint der Karmeliter Alexander, seine Abhandlungen zur Summa des Thomas von Aquino ließen sich ohne Anstoß (**inoffenso pede**) durchlesen. Seine Lehre **De confessione absentis absenti facta** wurde von Clemens VIII. verurteilt und, obgleich von ihm selbst ermäßigt, auch in der neuen Gestalt von der römischen Kongregation verworfen, daher sie in den späteren Ausgaben kastigiert erscheint und erst neuestens von Malou vollständig herausgegeben wurde (vgl. oben S. 119, 50). — Die reiche Erfindungsgabe, womit Suarez die scholastischen Fragen ins Unendliche häuft, und der raffinierte Scharfsinn, womit er sie dialektisch auflöst, entsprachen dem Geschmacke seiner Zeit und seines Ordens. Eine besondere Berühmtheit erlangte sein Werk **Defensio fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae Sectae errores**, Coimbr. 1613 (der 21. Bd der **Edit. Venet.**), durch die Bewegung, die es hervorrief, und die Schicksale, die es erfuhr. Er hat dasselbe auf Anregung Pauls V. gegen Jakob I. und den englischen Huldigungseid (**oath of allegiance**) geschrieben und darin den Grundsatz vertreten, daß der Papst eine Zwangsgewalt über die weltlichen Fürsten habe, daß er sie daher, wenn sie ketzerisch und schismatisch würden, absetzen könne, und daß man dieses sogar als Glaubensartikel annehmen müsse, weil Christus dem Petrus und dessen Nachfolgern die Binde- und Lösegewalt

übertragen habe. Paul V sprach ihm in einem eigenen Schreiben vom 9. September 1613 seinen Dank für dieses Werk aus, aber Jakob ließ es durch den Henker vor der Paulskirche verbrennen. Als dies Suarez vernahm, bedauerte er nur, daß es ihm nicht vergönnt sei, das Schicksal seines Buches teilen zu dürfen. Zwar hatten die Reklama-
5 tionen, welche Jakob bei dem spanischen Hofe erhob, nur die Wirkung, daß Philipp II. selbst für die echt katholischen Prinzipien dieser Schrift eintrat; dagegen beschloß das Pariser Parlament am 26. Juni 1614, daß dieselbe auch in Paris öffentlich durch Henkershand den Flammen übergeben werden, daß vier Pariser Jesuiten, unter ihnen der Beichtvater Heinrichs IV., Pater Cotton, sowie Jakob Sirmond, vor dem Parlament einen Verweis
10 empfangen und mit schärferen Zensuren bedroht werden sollten, wenn sie nicht so verderblichen Maximen in Zukunft steuern wollten. Die Verbrennung wurde am folgenden Tage vollzogen, rief aber einen heftigen Protest des Papstes hervor, der das Recht des Parlaments bestritt, außer den von Rom verworfenen Lehrsätzen, wie der Rechtmäßigkeit des Tyrannenmordes, auch andere anzufechten, namentlich solche, welche die Vorrechte
15 des päpstlichen Stuhles betrafen. Vergebens suchte ihn die französische Regierung durch die feierliche Erklärung zu begütigen, daß die Vollziehung des Parlamentsbeschlusses dem rechtmäßigen Ansehen des Papstes nicht präjudiziere. Sie sah sich zuletzt genötigt, nachzugeben und die gänzliche Vollziehung des Beschlusses auf unbestimmte Zeit zu sistieren (vgl. Schröckh, Kirchengeschichte seit der Reformation III, 428; Gieseler III, 2, S. 640,
20 Anm. 2). **(Steitz †) Zöckler †.**

Subdiakon. — Vgl. Morinus, De sacris ordinationibus, P. III, Exercit. 12; Thomassinus, Vet. et nov. eccl. discipl. lib. 20, c. 30 sqq.; Seitz, Recht des Pfarramtes II, 1, S. 415 ff.; Hinschius, Kirchenrecht, Bd 1, S 3; Harnack s. unten; Sohm, Kirchenrecht Bd 1, S. 128 ff.; Wieland, D. genet. Entwickelung der sog. ordines minores in d. ersten 3 Jahrh.
25 Rom 1897); Reuter, D. Subdiakonat (Augsburg 1890).

Die alte christliche Kirche kannte nur die Organisation des Episkopates, des aus diesem sich entwickelnden Diakonates und des Presbyterates. Allmählich zweigte sich aus dem Diakonat der Subdiakonat ab, aber während die katholische Kirche den früheren Gestaltungen die unmittelbare Einsetzung von Christus vindiziert, so hat sie doch für den
30 Subdiakonat nie bezweifelt, daß er „utilitatis causa“, wie es bei den Vätern heißt (s. bei Morinus, Commentar. de s. ecclesiae ordinationibus; Exercitat. XI, c. 1) eingeführt und Menschenwerk sei.

Der Subdiakonat tritt auch nicht überall gleichmäßig auf, fehlte an vielen Kirchen, was zufolge einer Stelle bei Amalarius (de divin. offic. I, 11) sogar noch um die
35 Mitte des 9. Jahrhunderts vorkam, und wurde, bevor das Gebilde der Hierarchie seine starre, feste, unwandelbare Gestalt annahm, auch nicht immer als notwendige Vorbedingung des Diakonates angesehen.

In der römischen Kirche bezeugt der Brief des Papstes Cornelius an den Bischof Fabius von Antiochien, in welchem er unter den Dienern der römischen Kirche auch sieben
40 Subdiakone aufzählt (Euseb. Eccl. hist. lib. VI, c. 43; vgl. Jaffé, Regest. Pontif. 2. ed. nr. 106), ihr Dasein schon um das Jahr 250, ja es scheint ausgemacht, daß das Amt seinen Ursprung in Rom selbst hatte. Denn in derselben Zeit,, wo Alexander Severus die Stadt in 17 regiones teilte, nahm nach dem catalogus Liberianus Fabian jene gleiche kirchliche Einteilung vor, setzte aber nur 7 regiones Diakonen vor, den übrigen 7 hypo(sub)diaconi
45 um nicht die Siebenzahl der Diakonen zu überschreiten, die man in der Apostelgeschichte als normiert annahm (vgl. Harnack, Die Quellen der Apost. KO in Texte u. Untersuch. z. Gesch. der altchristl. Litteratur Bd 2, H. 5 (Leipzig 1886, S. 100 ff.). In Spanien erwähnt sie die Synode von Elvira (Kap. 30) um die Zeit von 305, in Afrika bestanden sie nach den Zeugnissen des hl. Cyprianus (Brief 2, 3, 29, 30 u. s. w.) schon um die
50 Mitte des 3. Jahrhunderts und im Orient endlich, wie aus den Beschlüssen der Synode von Laodicea (361, c. 21—22. Dist. XXIII) und einem Brief des hl. Athanasius (ad Solitar. anno 330) hervorgeht, um die Mitte des 4. Jahrhunderts.

Wenn aber schon den Diakonen, obgleich sie den ordines maiores beigezählt und ihre Weihe unzweifelhaft für ein Sakrament ausgegeben wurde, nur niedere Funktionen
55 oblagen, so war das in verstärktem Maße bei den Subdiakonen der Fall. Freilich war diesen die Berührung der heiligen Gefäße, falls sie leer waren, gestattet und somit vor den übrigen minores ordines eine gewissermaßen hervorragende Stellung zugestanden, allein sonst blieb ihre Thätigkeit auf das Inempfangnehmen der Oblationen — daher auch ihr Name „Oblationarii“ — die Aufsicht der Gräber der hl. Märtyrer, die Be-

wachung der Kirchtüren während der Kommunion und ähnliche untergeordnete Dienste beschränkt, wie es denn noch jetzt im Pontificale heißt: „Subdiaconum oportet aquam et ministerium altaris praeparare, pallas altaris et corporalia abluere, calicem et patenam ad usum sacrificii eidem offerre“ Dazu ist freilich noch die Lesung der Epistel, als ihre Hauptverrichtung, ungewiß zu welcher Zeit, hinzugekommen.

Merklich wurde das Ansehen der Subdiakone gesteigert durch die von Gregor d. Gr. (c. 1 Dist. XXXI) auf sie vorgenommene Ausdehnung des Cölibats, und durch die von dem Konzil zu Benevent unter Urban II. (1901) gewährte Erlaubnis, die bischöfliche Würde zu erlangen — was früher nur den höheren ordines gestattet gewesen war — freilich „non sine Romani pontificis vel metropolitani licentia“

Obgleich nun dieselbe Verordnung den Subdiakonat noch ausdrücklich den niederen Weihen beizählte — dabei ist es auch in der orientalischen Kirche verblieben — so erwuchs doch aus ihr und überhaupt aus der ganz exzeptionellen Stellung des Subdiakonats bald die Kontroverse, ob er nicht den höheren ordines beizuzählen sei, die endlich von Innocenz III. endgiltig entschieden wurde. Dieser erklärte nämlich (c. 9, X, de aetat. et qualitat. [1, 14]) den Subdiakonat für einen höheren ordo, der auch ohne päpstliche Dispensation zur Erlangung der bischöflichen Würde befähige, und zog aus dieser Entscheidung die natürliche Konsequenz, daß Sklaven, die Subdiakone geworden, ebensowenig wie Diakone von den früheren Herren zurückgefordert werden konnten, daß sie also der Vorrechte der höheren Weihen teilhaftig seien. Daher ist denn auch zur Subdiakonatsweihe ein Ordinationstitel erforderlich (s. Conc. Trid. Sess. XXI, c. 2, de reform.) die Verpflichtung zum Cölibat und Breviergebet mit dem Amte verbunden und zugleich das Verbot des Wiedereintritts in den Laienstand auch für Subdiakone ausgesprochen worden.

Dennoch weicht deren Ordination auch heute noch darin sehr wesentlich von derjenigen der Diakone und Presbyter ab, daß die Kandidaten nicht vom Archidiakon dem ordinierenden Bischof vorgeführt werden, daß die Befragung des Volkes und die Handauflegung fortfällt, und statt dessen die Ordination durch traditio instrumentorum et vestium vollzogen wird.

Das Weihealter ist, nachdem es früher zwischen dem 20., 25. und 18. Lebensjahre geschwankt hatte, durch die Bestimmung des Tridentiner Konzils auf das angetretene 22. fixiert worden (Sess. XXIII, c. 12, de reform.). Zwischen Diakonat und Subdiakonat soll ein Jahr als interstitium liegen, von welcher Regel jedoch ebenso wie von der anderen Bestimmung, daß die Subdiakonatsweihe nicht mit den anderen niederen an einem Tage zu erteilen sei, den Bischöfen abzuweichen gestattet ist (s. Conc. Trident. sess. XXIII, cap. 11, Richter, Kirchenrecht § 113).

Schließlich ist noch zu bemerken, daß der Subdiakonat heute fast nur als Übergangsstufe zu den höheren Weihen vorkommt und daß seine Funktionen meist von Laien und Presbytern versehen werden.

Auch in der evangelischen Kirche kommt zuweilen die Bezeichnung „Subdiakon“ vor, bezeichnet jedoch keinen Unterschied in der Ordination, sondern allein im äußeren Range, wie sie denn auch besonders häufig für die Hilfsprediger gebraucht wird. **E. Friedberg.**

Subintroductae. — H. Achelis, Virgines subintroductae. Ein Beitrag zum 7 Kapitel des 1. Korintherbriefs, Leipzig 1902. — Die ältere Litteratur ist dort S. 75 besprochen. — Von den Recensionen des Achelisschen Buches haben selbstständigen Wert der Artikel von Jülicher im Archiv für Religionswissenschaft VII, 373 ff. und der Sickenbergers in der Biblischen Zeitschrift III, 44 ff. Der Ps.-Cyprianische Traktat De singularitate clericorum, der von subintroductae handelt, ist seitdem besprochen worden von Harnack, TU NF IX, 3 und v. Blacha, Kirchengeschichtliche Abhandl. II, 3. Vgl. dazu Krüger, GgA 1905, S. 47.

Virgines subintroductae (*συνείσακτοι*) ist ein Name für christliche Asketinnen, die mit Männern zusammenlebten, obgleich beide Teile das Gelübde der Keuschheit übernommen hatten und von dem ernsten Willen beseelt waren, es zu halten. Der Name ist ein Spottname, in verhältnismäßig später Zeit aufgekommen, als man die Gewohnheit mißbilligte, und er hat nicht wenig dazu beigetragen, das Urteil über diese Form der geschlechtlichen Askese zu verwirren. In Wahrheit ist die geistliche Ehe eine der markantesten Erscheinungen, welche die Askese auf christlichem Boden hervorgerufen hat, eine Frucht gewaltiger Begeisterung für das asketische Ideal. Unsere Quellen berechtigen uns zu dem Urteil, daß sie während des ganzen christlichen Altertums verbreitet war. In Antiochien hatte der Bischof Paul von Samosata mehrere junge Mädchen in seiner nächsten Umgebung (Eusebius h. e. VII, 30, 12 ff.); zu Cyprians Zeit lebten gott-

geweihte Jungfrauen mit Konfessoren, Klerikern und Laien in intimer Lebensgemeinschaft (epist. 4. 13. 14); und der rigorose Tertullian rät es wohlhabenden Christen an, eine oder mehrere Witwen als „geistige Ehegattinnen“ ins Haus zu nehmen, „durch Glauben schön, durch Armut ausgesteuert, durch Alter besiegelt“ „Solcher Frauen auch mehrere zu haben ist Gott wohlgefällig“ (De exhort. castit. 12; De monog. 16). Von Häretikern hört man dasselbe: einige Häupter der Valentinianer lebten mit „Schwestern“ zusammen (Irenäus h. I, 6, 3), der montanistische Märtyrer Alexander war mit einer Prophetin in geistiger Ehe verbunden (Eusebius h. e. V, 18, 6ff.), und der Marcionit Apelles hatte ebenfalls zwei geistige Frauen, worunter die Prophetin Philumene (Tertullian, De praescr. 30).

Wie die geistige Ehe aus asketischen Motiven entstanden ist, hat sie im Mönchtum ihre eigentliche Stätte gehabt und sich dort in ihrer ursprünglichen Form erhalten. Von den ersten Anfängern oder Vorläufern des mönchischen Lebens an, den Enkratiten Tatians, den Origenianern und Hierakiten bis zu den Einsiedlern, die Hieronymus und die Gregore kannten, hören wir immer wieder, daß viele Mönche mit Frauen zusammen lebten, und wir brauchten uns nicht zu wundern, wenn wir bis tief ins Mittelalter auf dem Boden des Mönchtums die Spuren des echten Syneisaktentums anträfen. In der Wüste, wo der Asket mit seiner Gefährtin allein war, gestaltete sich das Verhältnis häufig so, daß sie seine Dienerin wurde, und ihm die vielen Handreichungen that, die der Mensch des Altertums sich von seiner Dienerschaft besorgen ließ. Man darf sich dadurch aber nicht über die Hauptsache wegtäuschen lassen, daß der Grund, weswegen der Mönch und die Nonne in die Wüste gezogen waren, in dem gemeinsamen asketischen Ideal zu suchen ist, das sie in der Weltabgeschiedenheit zu verwirklichen strebten. Im Kampf um das Leben und im Kampf gegen das eigene Fleisch suchten sie die Kraft in einem Seelenbunde, der sie Gott näher bringen sollte.

Die alte irische Kirche hat diese Art der Askese zu einem Grundpfeiler ihrer Organisation gemacht. Nach uralter christlicher Sitte machte man dort keinen Unterschied zwischen Mann und Frau (vgl. Ga 3, 28) und ließ beide zu kirchlichen Funktionen zu. In den Klöstern aber lebten die priesterlichen Mönche mit den priesterlichen Nonnen zusammen, nach einem alten anonymen Berichterstatter bis zum Jahre 543: Mulierum administrationem et consortia non respuebant, quia super petram Christi fundati ventum tentationis non timebant (Haddan-Stubbs, Councils and ecclesiastical documents II, 2, p. 292). Und als die Iren mit ihrer Mission einen Vorstoß nach Armorika unternahmen, fanden die gallischen Bischöfe bei den Eindringlingen es besonders tadelnswert, daß sie von Frauen begleitet waren, die sich ebenso wie die Männer sakramentale Funktionen anmaßten (vgl. den Brief der drei Bischöfe in der Revue de Bretagne et de Vendée 1885, I, p. 5ff.; ZKG 16 [1896], 661ff.); sie wußten nicht, daß die irisch-bretonische Kirche Gewohnheiten und Grundsätze der ältesten christlichen Kirche konserviert hatte.

Als die wohlhabenden Kreise der großen Städte christlich geworden waren, entwickelte sich dort eine neue Form der geistigen Ehe. Es kam häufig vor, daß reiche Witwen und Jungfrauen dem Zug der Zeit gemäß die Ehe verabscheuten, und um ihrem großen Hause einen Hausherrn zu geben, einen Geistlichen oder einen Mönch veranlaßten, sich mit ihnen in geistlicher Ehe zu verbinden. Es ist das eine Varietät des Syneisaktentums, aber keine glückliche. Die Rollen schienen vertauscht. Die Frau hatte die Oberhand, da sie die Herrin ihres großen Besitzes blieb, und dazu genoß sie den Ruhm der Jungfräulichkeit. Dagegen war die Stellung des Geistlichen schwierig und häufig prekär. Mochte die Askese und der Seelenbund so ernsthaft genommen werden wie immer, es ließ sich nicht verdecken, daß der Geistliche engagiert war, und seine Stellung mag variiert haben zwischen einem Hausverwalter, Hauskaplan und geistlichem Liebhaber. Es ist die Rolle, welche der Abbé im Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts hatte. Zur Zeit des Chrysostomus war die Unsitte in Konstantinopel verbreitet (MSG 47 col. 495ff.), ebenso zur selben Zeit in Gallien, wie uns Hieronymus verrät (ep. 117). Sie ist also als ein eigentümliches Produkt der christlichen Kultur anzusehen.

Am häufigsten erwähnt und darum am meisten bekannt ist die geistige Ehe der Kleriker, sodaß man vielfach geglaubt hat, daß nur der Klerus der alten Kirche mit Syneisakten gelebt hätte. Und es läßt sich nicht leugnen, daß die Sitte hier ebenso wie im Mönchtum ihre besondere Heimstätte gefunden hat. Sie steht in Gegenwirkung mit dem Cölibat, der ebenfalls im Christentum nicht für die Kleriker geschaffen worden ist, aber doch bei ihnen zur herrschenden Sitte und später zum Gesetz wurde, weil man die Ehe

als minderwertig beurteilte und an das Leben der Geistlichen die höchsten und idealsten Anforderungen stellte. Je mehr Kleriker sich aber vor der Ehe zurückzogen, um so häufiger erwählten sie sich eine Genossin zur geistlichen Ehe, um offenkundig ein Leben der Askese zu führen. Mit der Zeit scheint die Idealität des Verhältnisses hinter praktischen Motiven zurückgetreten zu sein. Aus der Asketin und Seelenbraut wurde unmerklich die Haus- 5 hälterin, die im Verdacht stand, zugleich Maitresse zu sein. Freilich hatte sich zugleich das allgemeine Urteil über diese Form der Askese gewandelt, man war schärfer und nüchterner geworden, und sah den Geistlichen, der mit einer Frau zusammen lebte, mit anderen Augen an als ehemals (s. unten). Es scheint aber, als ob das Syneisaktentum selbst degeneriert wäre. Die Haushälterinnen der Kleriker wurden mulieres extraneae 10 genannt, den Mägden gleichgestellt, und spanische Synoden um das Jahr 600 bestimmen gar, daß man die extraneae als Sklavinnen verkaufen und den Erlös den Armen geben solle (c. 5 Toledo 589; c. 3 Hispalis 590; c. 42. 43 Toledo 633). In Gregors IX. Dekretalen III, 2 De cohabitatione clericorum et mulierum ist deutlich der Kon- kubinat des Klerus verboten. Im Orient ist dieselbe Entwickelung nachweisbar: noch auf 15 den späteren Synoden werden die Syneisakten erwähnt, aber man sieht, daß es sich that- sächlich um weibliche Bedienung des Klerus handelt, und den griechischen Kanonisten des 12. Jahrhunderts bedeutet der Name Syneisakte nichts weiter als die Haushälterin des Geistlichen (Achelis p. 59). Das Syneisaktentum selbst muß sich also gewandelt haben. Noch in den späteren Jahrhunderten lebten Kleriker mit Frauen zusammen, ohne mit 20 ihnen verheiratet zu sein, ebenso wie in früherer Zeit; aber sie faßten das Zusammen- leben anders auf. In der alten Zeit hatten Mann und Frau Jungfräulichkeit gelobt und in einem Seelenbunde das gemeinsame Ideal zu erstreben sich bemüht; in späterer Zeit traten die praktischen Bedürfnisse des Lebens in den Vordergrund. Der Geistliche bedurfte zur Führung seines Hauswesens ein weibliches Wesen, das ihm treu und ergeben 25 war. Der natürliche Weg, zu heiraten, war ihm durch den Cölibat versperrt; nahm er aber eine Jungfrau in sein Haus auf, ohne sie zu heiraten, so war er der bösen Nachrede ausgesetzt. Gewiß mögen auch in der späteren Zeit bei vielen Fällen die idealen Motive des Zusammenlebens noch lebendig gewesen sein wie früher. Im ganzen ist die ge- zeichnete Entwickelung durchaus natürlich. Eine asketische Begeisterung, die sich so hohe 30 Ziele steckt, muß mit der Zeit verfliegen, und den nüchternen Tagesfragen Platz machen. Ein so heroisches Ideal mag vielleicht geeignet sein, einzelnen, besonders begnadeten Naturen ein Weg zum Himmel zu werden, es wird aber bedenklich und selbst verderblich, sobald es zu einer Regel wird, die eine große Klasse von Menschen befolgt.

Die verschiedenen Formen des Syneisaktentums sind unter dem Einfluß sozialer Be- 35 dingungen entstanden. In der Einsamkeit der Wüste wurde die Nonne die Dienerin der Asketen; in den Städten und Dörfern degradierte die Seelenfreundin des wohlhabenden Geistlichen zu seiner Wirtschafterin, wie andererseits reiche Witwen ihrem geistlichen Freunde die Rolle eines Inspektors anwiesen; und wenn in Irland Mönche und Nonnen in ganzen Scharen zusammenlebten, so war das durch die eigentümlichen Verhältnisse der 40 irischen Missionskirche veranlaßt, die eine Klosterkirche war. Die Verschiedenheit der Formen läßt aber deutlich die Urform erkennen. Das ursprüngliche Motiv ist überall ein religiöses, näher gesagt, ein asketisches gewesen; die Bruderliebe sollte die eheliche Liebe ersetzen. Das Syneisaktentum ist das natürliche Produkt zweier sich widerstrebender Strömungen im alten Christentum. Einerseits schätzte man die Bruderliebe in allen 45 ihren Äußerungen aufs höchste ein, so daß man sie für das eigentliche Palladium der Religion erklärte (vgl. 1 Ko 13); und die Abgeschlossenheit der kleinen intimen Gemeinden begünstigte die Entstehung eines engen Zusammenlebens und naher freund- schaftlicher Beziehungen zwischen den Christen der verschiedensten Gesellschafts- und Altersklassen. Wie sehr die Idee der Gemeinschaft hier mitgewirkt hat, sieht man 50 an dem Beispiel der irischen Klöster. Andererseits hatte man eine starke, religiös be- gründete Abneigung gegen den Geschlechtsverkehr, beurteilte die Ehe als eine nicht ehren- volle Konzession an die sinnliche Natur des Menschen, und verehrte die Asketen, ohne zu untersuchen, mit welchen Opfern sie ihre Ideale bezahlten. Durch den Widerstreit der sozialen Ideale, welche die Menschen aufs engste miteinander verbanden und doch Mann 55 und Frau einander zu entfremden drohten, entstand die unnatürliche Verbindung von Askese und Bruderliebe, die im Syneisaktentum vorliegt. Man schuf eine Form des intimen Zusammenlebens der Geschlechter, die eine Ehe nicht war und nicht sein sollte, und war gegen ihre Gefahren blind, weil man der Kraft des Geistes, die im Christen lebendig war, alles zutraute, auch gerade das Unmögliche. 60

Daher ist es nur natürlich, daß gerade die geistig hochstehenden Christen, die Führer der Gemeinden, in geistiger Ehe lebten, also die Propheten, Konfessoren, Bischöfe und Kleriker. Ebenso waren die uxores spiritales der älteren Zeit stets solche Frauen, die sich als „Bräute Christi" einer besonderen Ehrenstellung in den Gemeinden erfreuten, 5 also die Jungfrauen, Witwen oder gar Prophetinnen. Was sie unternahmen, verkroch sich nicht in den Winkel, sondern stand als herrliches Beispiel christlicher Liebe und Enthaltsamkeit in allgemeinster Verehrung. Mit der Zeit hat sich das Urteil der alten Kirche über die Syneisakten geändert. Hermas scheint die geistige Ehe in allen ihren Äußerungen als eine kostbare Eigenart des christlichen Gemeindelebens zu beurteilen (Sim. 10 X, 3), Irenäus mißbilligt sie nicht (haer. I, 6, 3 fin.), Tertullian hält sie für die wünschenswerte Form des Zusammenlebens von Mann und Frau (s. oben), Paul von Samosata hat sie hochgeschätzt und selbst geübt. Seine Gegner auf der Synode von Antiochia (Eusebius h. e. VII, 30, 12ff.) und kurz vorher Cyprian (ep. 4. 13. 14) sind die ersten, die sich dagegen aussprechen. Die Synoden des 4. Jahrhunderts, von Elvira 15 c. 27, Ancyra c. 19 und Nicäa c. 3 verboten den Klerikern, Frauen im Hause zu haben, und seitdem hören die Verordnungen gegen die Syneisakten in den Kirchenordnungen nicht mehr auf. Im Fall des Ungehorsams werden die Kleriker bestraft oder gar abgesetzt, bei den Laien und den Mönchen begnügt man sich in der Regel mit strengen Warnungen.

20 Die verschiedene Stellungnahme der Kirche erklärt sich durch die Entwickelung, welche sie durchgemacht hat. In den ersten drei Jahrhunderten hatte sie sich stark ausgedehnt, die Gemeinden waren zum Teil sehr umfangreich geworden. Es waren manche Elemente vorhanden, die es mit den sittlichen Anweisungen nicht ernst nahmen. Die strengen Vorschriften über die Fleischessünden wurden notgedrungen im 3. Jahrhundert 25 erweicht und ermäßigt. Ein römischer Bischof, Kallistus, verglich die Kirche mit der Arche Noah, in der es reine und unreine Tier gab (Hippolyt, Philos. IX, 12). Da mußte eine Sitte wie die geistige Ehe abgeschafft werden, die, wenn überhaupt, nur in kleinen intimen Gemeinden erträglich war, wo einer den anderen kannte und alle unter Aufsicht und Zucht waren. Es ist aber außerordentlich schwierig gewesen, das Syneisaktentum 30 auszurotten, wie die immer wiederholten Verbote zeigen, deren Schärfe sich mit der Zeit steigert. Wie tief der Widerstand ging, sieht man daran, daß der spätere Bischof von Antiochien, Leontius, sich entmannte, um seine Hausgenossin behalten zu dürfen. Man war in weiten Kreisen überzeugt von der Unschuld und dem guten Recht eines solchen Verhältnisses: man verfügte selbst über einen Beweis aus Schriftstellen, der die 35 Syneisakten mit biblischen Vorbildern aus den Alten und Neuen Testament rechtfertigte (Achelis p. 42f.).

Daß man die geistige Ehe mit der Zeit anders beurteilte, zeigt sich auch in dem Wechsel der Bezeichnungen. Tertullian nennt die Asketin, die mit einem Mann lebte, seine uxor spiritalis — das ist der zutreffende Name im Sinne der älteren Zeit; da-40 neben kommt die Bezeichnung conhospita vor; die geistige Ehe scheint man *ἀδελφότης* genannt zu haben. Dagegen brachten die Bewohner Antiochiens für die Freundinnen Pauls von Samosata den Spitznamen Syneisakten auf, und dieser Name blieb seitdem auf der Asketin haften, die mit einem gleichgesinnten Freund lebte; zuweilen wurde er in *ἐπείσακτος* verändert oder gar in *ἀγαπητή* verdeutlicht; er ging in der Übersetzung 45 subintroducta in die lateinische Kirche über (Römische Synode a. 743 bei Mansi XII, 381); häufiger noch ist die allgemeine Bezeichnung als mulier extranea.

Für die Frage nach dem Alter der geistigen Ehe kommt vor allem der Hirt des Hermas in Betracht. Hermas kennt die Sitte, daß christliche Männer und Frauen durch ein Band besonderer Zuneigung miteinander verbunden sind, auch wenn sie durch 50 Lebensverhältnisse aller Art voneinander getrennt sind (Vis. I, 1, 1); er setzt voraus, daß Jungfrauen im Haus christlicher Brüder ein Unterkommen finden (Sim. X, 3) und kennt endlich die intimen Umgangsformen, die zwischen den geistlichen Verlobten üblich waren (Sim. IX, 11, 3. 7). Er berichtet freilich keine Ereignisse, sondern Visionen, aber er hätte die Situationen, die er schildert, nicht in so selbstverständlicher Weise einführen 55 können, wenn er sie nicht für Eigentümlichkeiten der christlichen Bruderliebe gehalten hätte, auf die er stolz war. — Es kommt ferner die Stelle aus 1 Ko 7 in Betracht, die durch Ed. Grafes Verdienst mit der Syneisaktenfrage in Verbindung gebracht worden ist. Nach dem durch Grafe angebahnten Verständnis der Stelle schildert 1 Ko 7, 36 die erwachende Liebe zwischen einem christlichen Hausvater und einem in seinem Haus untergebrachten 60 jungen Mädchen, mit der ihn ein gemeinsames Gelübde verband: der Apostel rät, der

prekären Situation durch eine Heirat ein Ende zu machen. V. 37 lobt im Gegensatz zu dem Christen, der in der gleichen Lage sich besser zu beherrschen verstand; V. 38 faßt beide Entscheidungen zusammen. Es handelt sich danach also nicht um Vater und Tochter, wie die Exegese gewöhnlich annimmt, sondern um eine geistige Ehe, um dieselbe Situation, die wir oben bei Bischof und Klerus in Antiochia fanden, bei Hermas vorauszusetzen mußten, und in den Briefen Cyprians sahen. In Korinth war der Fall eingetreten, der so nahe lag und doch sonst immer übersehen wurde, daß nämlich das Verhältnis zwischen dem Pflegevater und seiner geistlichen Verlobten zu intim wurde, als daß es auf die Dauer erträglich gewesen wäre. Nach Grafe hätte Paulus den beiden zur Heirat geraten, während Achelis es dem Wortlaut des Textes (vgl. das zweimalige γαμίζων) und auch der vorausgesetzten Situation entsprechender fand, daß Paulus anrät, die Jungfrau aus dem Hause zu entfernen und mit einem beliebigen Christen zu verheiraten. Stellt man die Worte des Paulus einem konkretem Fall des Syneisaktentums gegenüber, etwa dem bischöflichen Hof in Antiochien, so ist das fast die einzige denkbare Lösung. Im Altertum wurden die jungen Mädchen ohne viele Umstände verheiratet; und für eine Asketin, die schlechte Erfahrungen gemacht hatte, war eine Heirat gewiß der beste Weg. Zuzugeben ist freilich, daß dies Verständnis der Korintherstelle nicht gesichert ist, zumal auch der Text nicht feststeht. — Endlich ist die Schrift De vita contemplativa herbeizuziehen, die man als ein echtes Werk Philos betrachten darf. Die dort geschilderten Therapeuten in Ägypten, die Ehe und Geschlechtsgenuß verpönen, leben mit weiblichen Gefährten vereint, ebenso wie später die christlichen Mönche. Es ist dieselbe Verbindung von geschlechtlicher Askese und brüderlicher Gemeinschaft wie beim Syneisaktentum, nur daß die persönliche Intimität zwischen den einzelnen Paaren fehlt; die Bruderliebe ist eben das spezifisch christliche Moment bei der geistigen Ehe. Damit ist die Möglichkeit gegeben, die Anfänge des Syneisaktentums in das apostolische Zeitalter zu verlegen. Das asketische Zusammenleben von Mann und Frau hat schon einen Vorläufer im hellenistischen Judentum gehabt. Es kann aber aus allgemeinen Gründen kaum bezweifelt werden, daß die geistige Ehe mit ihren Überschwenglichkeiten der ältesten Zeit des Christentums angehört, als der „Geist" die Gemeinden regierte und die „erste Liebe" noch brannte. Damals waren die Gemeinden klein und intim, und man hatte noch keine bösen Erfahrungen an sich selbst gemacht; die Askese hielt ihren Einzug in die Kirche: es waren also alle Bedingungen für die Entstehung des Syneisaktentums vorhanden. So wird man sich wenigstens entscheiden müssen, wenn man das Syneisaktentum auffaßt, wie wir es oben thaten, als einen Versuch, die Ehe durch die christliche Bruderliebe zu ersetzen. Sucht man es in der früher beliebten Weise aus dem Cölibat der Geistlichkeit oder aus dem Mönchtum herzuleiten, so ist man an ein späteres Datum für seine Entstehung gebunden, das sich aber den Zeugnissen der ältesten christlichen Autoren gegenüber kaum aufrecht erhalten läßt. **H. Achelis.**

Subordinatianismus s. d. A. Christologie Bd IV S. 16ff.

Suburbicarische Bistümer, Bezeichnung der 6 bezw. 7 Bistümer der römischen Kirchenprovinz s. die AA. Italien Bd IX S. 519, 45 und Papst Bd XIV S. 663, 24.

Succession, apostolische s. d. A. Episkopalsystem in d. röm.-kath. Kirche Bd V S. 427.

Sudaili, richtiger Stephan bar Sudailē, syrischer Mystiker um 500. — Litteratur: A. L. Frothingham Jr., On the book of Hierotheus by a Syrian Mystic of the Fifth Cent. Amer. Orient. Soc., Proc. 1884, p. IX—XIII); ders., Stephen Bar Sudaili, the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos, Leyden 1886, VIII, 111; dazu Loofs (nicht „Bäthgen", Bd IV, 688, 24) in ThLZ 1884, 554f.; Bäthgen, ebenda 1887, Nr. 10; Lit. CBl. 1888, 3; V. Ryssel, Das „Buch des Hierotheos" (ZKG 10, 156—158). — Barhebräus, Hist. eccl. I, 21; Assemani, BO I, 303; II, 30—33. 290; Abbeloos, De vita et scriptis S. Jacobi Sarug., 1867; W. Wright, Syr. Lit. 76f.; Duval, Histoire de la lit. Syr. 358—360. 438.

Im Britischen Museum befindet sich seit 1825 als cod. Rich. 7189, von Rosen-Forshall 1838 im Catal. Cod. mss. orient. pars prima p. 74ff. auf 5 Foliospalten beschrieben eine Handschrift, auf die schon die praefatio nach den Übersetzungen aus dem Griechischen mit den Worten hinweist: His accedit „de mysteriis reconditis domus Dei" liber Hierotheo discipulo b. Pauli adscriptus, a Theodosio Patriarcha

Antiochiae saeculo nono Syriace redditus et commentario perpetuo illustratus, opus inanibus theosophistarum somniis plus quam dici potest refertum. Eine dort mitgeteilte Note der Hdſ. aus dem Jahr 1268 bezeugt, daß Gregorius Barhebräus das Werk in allen Städten und Klöſtern des Weſtens (nicht „East“, Frothingham p. 87) lange vergeblich geſucht habe. Die Londoner Hdſ. iſt demnach eben diejenige, welche Barhebräus bei ſeiner eigenen Bearbeitung des Werks benützte. Über letztere ſ. Göttsberger, Barhebräus (Bibliſche Studien V) 38 und die dort citierte (mir nicht zugängliche) arabiſche Arbeit von L. Cheikho (al Mašriq 1897 und ſeparat, Beirut 1898, p. 36), „der geneigt iſt, in einer alten unvollſtändigen Hdſ., gefunden in der Stadt Âzati das Original dieſes Werkes zu ſehen“ Auch die Berliner Bibliothek beſitzt jetzt (ſ. Verzeichnis der ſyr. Hdſſ. Nr. 211, S. 689) eine Hdſ. der von Barhebräus mit Scholien verſehenen Ausgabe, wie die Pariſer Bibliothek ſchon lange (Zotenberg Nr. 227) eine von demſelben Schreiber 10 Jahre früher hergeſtellte; eine dritte im Britiſchen Muſeum. Die Schrift iſt bei Barhebräus nach der Zahl der Buchſtaben des ſemitiſchen Alphabets in 22 Kapitel, und in 366 Abſchnitte eingeteilt, in der Ausgabe des Theodoſius in 5 Bücher von 12, 24, 7, 22 und 4 Kapiteln. Als ihr Verfaſſer gilt, ſchon bei Barhebräus und noch früher, Stephan bar Sudaile, der durch einen Brief des Jakob von Sarug an ihn und durch ein Schreiben über ihn, das Philoxenus von Mabug an die edeſſeniſchen Prieſter Abraham und Oreſtes ſandte, als deren Zeitgenoſſe erwieſen iſt. Danach lebte er eine Zeit lang als Schüler eines „Johannes des Egypters“ in Egypten, dann in Edeſſa, ſpäter in Jeruſalem, von wo er ſeine Ketzereien zu verbreiten ſuchte. Wäre die Glaubensverſchiedenheit kein Hindernis, würde Philoxenus die Hilfe des dortigen Biſchofs gegen ihn aufrufen. Auf Grund einer pantheiſtiſchen Auslegung von 1 Ko 15, 28 lehrte er die Endlichkeit der Höllenſtrafen, erklärte Taufe und Abendmahl für überflüſſig, verhieß Juden und Heiden dieſelbe Seligkeit wie den Chriſten, dem Judas und Simon Magus, wie dem Petrus und Paulus. In einem Pſalmenkommentar erklärt er die Schrift für Träume und ſich für den Traumdeuter. Schon in Edeſſa hat er an die Wand ſeiner Zelle geſchrieben, alle Natur ſei mit der göttlichen gleicher Art. Im Glaubensbekenntnis des Philoxenus und im Ordinationsformular der Jakobiten wird er anathematiſiert (nach Ibas, Koſtetra, zwiſchen Johannes von Aegä und dem Perſer Acacius). Barhebräus ſetzt ihn erſt unter dem Nachfolger des Philoxenus, Sergius an (512) und erwähnt nicht bloß in der Kirchengeſchichte, ſondern auch im Nomokanon (7, 9 ed. Bedjan p. 105), an letzterem Orte auf die Autorität des Patriarchen Cyriacus hin, daß das Buch, welches Hierotheus überſchrieben iſt, nicht von dieſem, ſondern wahrſcheinlich von dem Ketzer Stephanus bar Sudaile ſei. Das mag ſo ſein, allem Anſchein nach aber iſt die von Frothingham vertretene Annahme abzulehnen, daß wir in dieſem „Hierotheos“ den Lehrer des Dionyſius Areopagita vor uns hätten (ſ. darüber den A. Dionyſius in Bd IV, und in Wetzer-Welte die A. Bar-Sudaili von Funk I [1882], Dionyſius und Hierotheus von Hipler III [1884]; V [1888]). Ehe die von Frothingham beabſichtigte Ausgabe der ganzen Schrift vorliegt, wird man mit dem Urteil zurückhalten müſſen; ihr Titel דבית אלהא bedeutet aber nicht „Geheimniſſe des Hauſes Gottes“ („domus dei“ Roſen-Forſhall; ſo auch Hipler bei W.-W. V), ſondern „der Gottheit“, bezw. „über Gott“ *τὰ περὶ θεόν*. Nicht einmal die Frage, ob die Schrift urſprünglich griechiſch oder ſyriſch war, läßt ſich beſtimmt entſcheiden. Sud-ailē (צוד אילא, צודילי) = „jage die Hirſche“ iſt wohl urſprünglich Spitzname, aber nicht des Verfaſſers, ſondern ſeines Vaters. Bei den Zweifeln, die noch immer die Litteratur des Dionyſius Areopagita umgeben, wäre eine Ausgabe und erneute Unterſuchung der Londoner Handſchrift ſehr erwünſcht (Zöcklers A., der aus der 1. Aufl. faſt unverändert in die 2. überging, konnte die grundlegende Arbeit von Frothingham noch nicht benützen).

Eb. Neſtle.

Sueben im nordweſtlichen Spanien (ihre Religionspolitik [409 bis 585/86 bezw. 587/589]). — Quellen und neuere Litteratur: I. Hydatii (nicht Idatii!) Lemici continuatio chronicorum Hieronymianorum ed. Th. Mommsen, MG, auct. ant. XI, pars I, S. 21—25 (vielfach hiernach); Isidorus Hispal. Suevorum historia, ed. Arevalus, Isidori Hisp. opp. VII, S. 134 ff.; Th. Mommsen, auct. ant. XI, Berol. 1893, c. 85—93, S. 300—303; Isidor. Hisp. hist. Gothor. ed. Mommsen, auct. ant. XI; Greg. Tur. MG-Ausgabe, einzelne Stellen); Joannis Biclarensis chronica, ed. Mommsen, auct. ant. XI, S. 212 ff., Martini Bracarensis formula de vita honesta — ſie iſt dem König Miro gewidmet! —, ed. A. Weidner, Programm Magdeburg 1872, S. 3—10 (alles Nähere, auch weiteres Quellenmaterial im Artikel ſelbſt).

II. Aſchbach, Weſtgothen; Lembke, Spanien [I]; P. Gams, O. s. B., KG. Spaniens II[1]

und II², vor allem Felix Dahn, Könige V und VI (S. 559—582), sowie Caspari, ed. Martini Bracarensis lib. de correctione rusticorum, nebst einer Einleitung über Martins Leben u. Schriften (CCXXV pp.), Christiania 1883; die Artikel „Martinus of Braga" und „Miro" von M. A. W = Humphrey Ward im Dictionary of Christ. Biography III (1882), S. 845 bis 848, 924; Potthast, Bibl. hist. I², Berl. 1896, s. v., Martinus Bracarensis, S. 770; Bardenhewer, Art. Martin von Braga in Wetzers und Weltes (kath.) Kirchenlexikon, 2. A., VIII, Freiburg i. Br. 1891, S. 922—924; R. Seeberg (Wagenmann), Art. Martinus von Bracara in dieser PRE³ XII (1903), S. 385—388; Joh. Dräseke, Zu Martin von Bracara, ZwTh XXVIII = 1885, S. 506—508 (über die treffliche Weidnersche Ausgabe der „Formula" s. auch unter I. Quellen)! endlich Franz Görres, Leovigild, JprTh XII, S. 132—174; Beiträge zur span. KG des 6. Jahrhunderts, ZwTh XXVIII = 1885, S. 319—325; Kirche und Staat im spanischen Suevenreich, ebenda XXXVI² = 1893, S. 542—578; weitere Litteratur im Aufsatz selbst.

Die spanischen Sueben nehmen unter den übrigen germanischen Völkern, die auf den Trümmern der römischen Welt neue Staaten gründeten, insofern eine eigenartige Stellung ein, als sie in religiöser Hinsicht einen Wankelmut, eine Leichtlebigkeit, ja Leichtfertigkeit bekunden, der an den Peregrinos Proteus Lucians gemahnt: Während sich bei den sonstigen Germanenreichen, die heidnische Urzeit eingerechnet, äußerstens drei Religionsperioden (bei den Westgoten, Burgundern und Langobarden) bezw. gar nur zwei (bei den Wandalen und Ostgoten) unterscheiden lassen, haben es die Sueben, selbst nach ihrer Einverleibung ins Westgotenreich noch konfessionell tändelnd, gar zu sechs Religionsperioden gebracht.

I. Die heidnische (409—448/49) unter den Königen Hermerich (409—440/41) und Rechila (440/41—448/49) (vgl. Hydatii cont. a. a. O., S. 21—25, zumal 25, Nr. 137 und hiernach Isid. Hisp. Suev hist. ed. Mommsen, S. 300 f., c. 85. 86 nebst den Erläuterungen von Aschbach, S. 119, Lembke, S. 23 f. 28, Gams II¹, S. 396. 421. 456, Dahn VI, S. 559—562—576 und Caspari, S. IV, Anm. 2, 1). Wohl kamen diese wodanischen Herrscher in vereinzelten Fällen in feindliche Berührung mit der katholischen Kirche (s. z. B. Hydatii cont. a. a. O., S. 24, Nr. 124. Sabino episcopo de Hispali factione depulso in locum eius Epifanius ordinatur fraude, non jure und Dahns [VI, S. 576] zutreffende Deutung), aber jede irgendwie planmäßige Katholikenverfolgung lag ihnen durchaus fern: Mit der Parität von Tyrannen plünderten sie das Eigentum ihrer neuen Unterthanen; deren Religion war ihnen völlig gleichgiltig (s. Hydatii cont., S. 21—25 und hiernach Isid. Suev hist. a. a. O.). Dahn (a. a. O.) betont mit Recht, daß die kirchliche Verfassung in Gallacien, dem Kernlande des Suevenreiches, fortbestand.

II. Die erste katholische Periode (448/49—c. 464) wird wenigstens anscheinend von Dahn VI, S. 576 geleugnet. Ich aber billige durchaus folgenden Satz Casparis S. IV, Anm. 2, 2): „Unter dem katholischen Rechiar (bis 456 oder 457) wurden sie [die Sueben] hierauf Katholiken und blieben es unter seinem Nachfolger Maldra (bis 459 oder 460) und dessen Gegenkönig Franta, in der Zeit, als nach Maldras Tode Frumar und Remismund sich um die Herrschaft stritten (bis 463 oder 464) und wohl auch noch im Anfang der Alleinherrschaft Remismunds" (s. Hydat. cont., S. 25, Nr. 137: cui [dem Rechila] mox filius suus catholicus Rechiarius succedit in regnum... und hiernach Isid. Suev. hist., S. 301, c. 87, era 486 [= a. Chr. 448]: Recchiarius Reccilanis filius catholicus factus succedit in regnum annis IX). Wir werden bald sehen, daß Hydatius-Isidor den Übergang der Sueben zum Arianismus als Apostasie brandmarkt, und Isidor speziell berichtet (Suev. hist., S. 302 f., c. 91): [Theudemirus] Suevos catholicae fidei reddidit" Immerhin mögen damals viele Sueben an ihrem Heidentum des Urwaldes festgehalten haben. Übrigens ehelichte Rechiar trotz seiner Orthodoxie die Tochter des arianischen Westgotenkönigs Theoderich I. (419—451, s. Hydatii cont., S. 25, Nr. 140 und hiernach Isid. Suev. hist., era 488, S. 301, c. 87; vgl. auch Dahn VI, S. 562). Überhaupt war Rechiar eine derb realistische Natur: An Raubsucht seine heidnischen Vorgänger schier überbietend, wurde er von dem westgotischen Heldenkönig Theoderich II. (453—466) bei Astorga 456 völlig besiegt und geriet sogar in Gefangenschaft. Erst nach längeren Kämpfen zur Zeit der Gegenkönige räumte der Bruder Eurichs das größtenteils besetzte Land.

III. Die erste arianische Periode (c. 464—c. 550 bezw. 559/60). Nachdem König Remismund notdürftig die Einheit des in seinen Fugen erschütterten Reiches wiederhergestellt hatte (c. 464; s. Hydat. cont., S. 33, Nr. 223, hiernach Isid., S. 301 f. c. 87—90 und Dahns [V, S. 87 ff., VI, S. 552—567] treffliche Dar-

stellung), heiratete er, um freundliche Beziehungen zu dem überlegenen westgotischen Nachbar anzubahnen, eine Westgotin von Adel, vielleicht sogar eine Verwandte Theoderichs. Die beiden entscheidenden Stellen (Hydat. cont., S. 33, Nr. 223. 226 und hiernach Isid. Suev. hist., era 502, S. 302, c. 90) werden von Lembke, S. 40, Aschbach, S. 142, Dahn VI, S. 567 nebst Anm. 5 das., und Caspari, S. V, Anm. 2, Nr. 3 richtig gedeutet, während Mariana (De rebus Hisp. l. V, c. 5) und Gams (II, 1, S. 457) Remismunds Gemahlin willkürlich zu einer Tochter Theoderichs II., bezw. (letztere) gar zur Tochter Eurichs machen! Die Gegenleistung des Sueben bestand darin, daß er zum Arianismus übertrat und auch mit Hilfe des Renegaten Ajax (aus dem westgotischen Gallien) die Mehrzahl seines Volkes für die Religion Theoderichs gewann (vgl. Hyd. cont., S. 33, Nr. 232 und hiernach Isid. Suev. hist., era 502, S. 302, c. 90 nebst den Erklärungen Casparis, S. IV. V, Anm. 2. 3 und Dahns VI, S. 567 f.). Nachdem Isidor zuletzt erzählt hat, wie König Remismund die Mehrzahl seines Volkes zur arianischen Häresie verführt habe, bricht er plötzlich mit dem Jahr 468 ab und fertigt eine wenigstens 80jährige Periode arianischer Herrscher — von Remismund bis Carrarich (468 bis 550) bezw. bis Theodemir (c. 560) — mit folgenden dürren Worten ab: Multis deinde Suevorum regibus in Ariana haeresi permanentibus tandem regni potestatem Theodemirus suscepit (Suev. hist., S. 302, Nr. 90). Da nun auch kein anderer Autor des 6. und 7. Jahrhunderts sich um jene Arianerkönige bekümmert, so halten durchweg alle meine Vorgänger auf diesem dornigen Gebiete die fragliche Epoche erst recht für eine durchaus „dunkele", so Aschbach (S. 195), Lembke (S. 64), Gams (II 1, S. 457) und sogar der scharfsinnige Caspari (S. V, Anm. 2. 3). Dahn (VI, S. 568 f. 577) macht wenigstens völlig zutreffend folgende zwei beschränkende Zusätze: „Nur das wissen wir, daß schon unter Eurich [466—485] die Sueven alle ihr Besitzungen im Südosten der Halbinsel verloren und wieder auf ihre ursprünglichen Sitze, die galläcischen Gebirge, zurückgedrängt wurden ... auch bestand die Diöcesan-Verfassung fort". Die zweite, uns hier allein interessierende, von Dahn festgestellte Thatsache wird erstlich durch den geschichtlichen Zusammenhang bestätigt: Die Akten der beiden in der zweiten katholischen Periode unter Theodomir und Miro gehaltenen Synoden haben keineswegs eine Unterbrechung der orthodoxen Hierarchie zur Voraussetzung; die beständige Fortdauer der katholischen Episkopalverfassung wird aber auch noch durch das authentischste Quellenmaterial bestätigt. Umsichtige genaue Auslegung zweier hochbedeutsamer, in diesem Zusammenhang noch niemals beachteten, Quellenstellen, einer Inschrift und eines Papstbriefes, ermöglicht es uns, wenigstens den Anfang und den Schluß des in Rede stehenden Zeitraums nicht etwa bloß „im trüben Dämmer der Kirchenlegende" (s. Dahn VI, S. 569), sondern im deutlichen Lichte der Geschichte zu erblicken. Bei Emil Hübner (Inscr. Hisp. christ., Berol. 1871, S. 43, Nr. 135) findet sich folgende höchst interessante, im Bezirke von Braga (Conventus Bracar — augustanus, — also der im heutigen nordwestlichen Portugal gelegenen suebischen Hauptstadt, aufgefundene Weihinschrift: In n(omin)e d(omi)ni perfectum | est templum hunc [sic!] per M | arispalla | d(e)o vota | sub die XIII | k(alendas) Ap(riles) er | (a) DXXIII reg | nante sere | nissimo Ve | remundu [sic!] re | x [sic!]. Aera 523, p. Chr. = 485, 20. März. In meinem Aufsatz „Kirche und Staat im span. Suevenreich (s. oben Quellen und Litt. II), S. 553—557 habe ich Bedeutung und Tragweite dieser Inschrift aufs Sorgfältigste untersucht. Hiernach sind Folgendes die Gesamtergebnisse des Titulus für den Zweck dieses Artikels: I. die Inschrift verrät uns den Namen wenigstens eines der von Isidor schnöde totgeschwiegenen arianischen Suebenkönige. II. Dieser Veremund ist äußerst duldsam gegen seine katholischen Unterthanen: die Katholikin Marispalla (höchst wahrscheinlich romanischer Abkunft) ist Nonne und veranlaßt in der Nähe der suebischen Residenz einen Kirchenbau. Die Inskription zeigt uns also in nuce, daß zu Anfang der „dunkelen" arianischen Periode die suebischen Katholiken sich einer völligen Kultusfreiheit erfreuten.

Auch das Schreiben des Papstes Vigilius (sed. 537 bezw. 540—555) „Directas ad nos" von 538 an den Residenzbischof Profuturus von Braga (ed. Mansi concil. IX, S. 29—33; ed. Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae, I, Lipsiae 1863, S. 710—712) ist sehr geeignet, unsere „dunkele" Periode, zumal deren Schluß, kirchenpolitisch aufzuhellen. Ich habe in der schon genannten Abhandlung „Kirche und Staat" u. s. w., S. 558—566 eingehend Echtheit und Bedeutung dieses Aktenstückes erörtert. Mit Rücksicht auf den nur knapp zugemessenen Raum kann ich hier nur die Ergebnisse kurz wiedergeben: I. Das arianische Regime hatte an der katholischen Kirchen-

verfassung nicht im mindesten gerüttelt; die orthodoxe Hierarchie ist vollständig vertreten (s. c. III, S. 31). II. Die suebische Regierung giebt, wenngleich arianisch, den Verkehr des katholischen Episkopates mit Rom völlig frei. III. Sie läßt der orthodoxen Geistlichkeit völlig freie Hand, nach Herzenslust alle Häresien, nicht bloß den Priscillianismus, sondern sogar auch den Arianismus zu bekämpfen. IV. Freilich so wenig wie die Orthodoxie enthält sich der Arianismus der Propaganda, und zwar, weil nur auf dem Wege sanfter Überredung vorgehend, mit sehr erheblichem Erfolge.

IV. Die **zweite** katholische Periode (c. 550 bezw. 559/60 bis zur Katastrophe des Reiches 585).

Erst um die Mitte des 6. Jahrhunderts wurden die Arianerkönige wieder durch katholische Fürsten abgelöst, und die letzteren, selbst eifrig orthodox, wie namentlich Theodemir (reg. 559/60—570) und noch mehr Miro (reg. 570—583), verstanden es, unterstützt durch den seelenbezwingenden Einfluß eines Geistesverwandten Leanders von Sevilla, des Pannoniers Martinus (gest. 580), der in 30jähriger energischer Wirksamkeit zuerst als Abt von Dumium (daher „Dumiensis"!), dann als Metropolit von Bracara (Braga) (daher „Bracarensis"!) sich den Ehrennamen des „Apostels von Galläcien" erwarb, die überwiegende Mehrzahl ihres Volkes für die katholische Glaubenseinheit zurückzugewinnen (vgl. Greg. Tur. [MG-Ausgabe!] hist. Franc. l. V, c. 37, de miraculis s. Mart. l. I, c. 11; Isid. Hisp. Sueb. hist. c. 91, S. 302 f. de viris illustribus, c. 35, Mart. Dum., ed. Areval. VII, S. 157 f., ed. Gustav v. Dzialowski, Isidor und Ildefons, Kirchengesch. Studien, IV, 2, Münster i. W. 1898, S. 58 [vgl. hierzu die 6 Anmerkungen, ebenda S. 58—60], und die Akten der ersten Bracarenser Synode von 563 [bei Aguirre-Pueyo, Coll. . concil. Hisp. I, S. 561—566) und des zweiten Bracarenser Konzils von 572 (bei Mansi IX, S. 835 ff.; vgl. auch Hefele, Conc.-Gesch. III², S. 29 f.; Gams II¹, S. 462 ff. und Dahn VI, S. 578 f.). Streitig ist nur, ob bereits Carrarich (reg. 550—559) [Dahns Meinung, VI, S. 569 f. nebst Anm. 4), oder erst Theodemir als der erste katholische Nachfolger Remismunds anzusehen ist (Ansicht Casparis, S. V—XI, zumal Anm. 3, S. VI—XI, und von Gams II, 1, S. 457). Miro wurde 583 von dem gewaltigen Leovigild, dem letzten arianischen Westgotenkönig, dessen zu Sevilla belagerten rebellischen Sohn Hermenegild er als fanatischer Katholik Entsatz bringen wollte, umzingelt und gezwungen, sich als seinen Vasallen zu bekennen (s. Joh. Biclar. a. 1. Mauricii a. a. O., S. 216; Greg. Tur., hist. Franc. VI, c. 43 und Isid. Sueb. hist., S. 302 f. c. 91). Die bald nach Miros Tod (583) im Suebenreich ausbrechenden Thronstreitigkeiten benutzte Leovigild so geschickt, wie kraftvoll, um dieses seinem eigenen Staate als Provinz Galläcia einzuverleiben (585 im Frühling, vgl. Joh. Biclar. a. 3. Mauricii S. 217, Isid. Sueb. hist., S. 303, c. 92, hist. Goth. und chronicon, so wie die Siegesmünze mit der Aufschrift „Leovigildus Rex | Portocale Victi [corr.: Victoria!] bei Aloïss Heiss, monnaies des rois Wisigoths d'Espagne, Par. 1872, S. 83, Nr. 21ª, pl. XIII, Nr. 1).

Die V. und VI. Periode (die **zweite** arianische 585/86 und die dritte [definitive] Katholisierung 587 bezw. 589) werden am Angemessensten zusammen hier in aller Kürze dargestellt.

Auch nach seiner Einverleibung in den mächtigen Nachbarstaat verleugnete das Suebenvolk nicht die ihm eigentümliche Proteusnatur in religiöser Hinsicht: Leovigild, mit Recht keineswegs gewillt, dem politischen Katholicismus im Nordwesten der Halbinsel eine Freistätte zu bereiten, bot in seinem letzten Lebensjahr (März 585 bis 586 zwischen dem 13. April und 8. Mai) alles auf, auch die neuen Unterthanen seinem gemäßigten Arianismus zuzuführen, ohne indes gewaltthätige Maßregeln zu ergreifen, ließ dagegen, um den Einfluß des katholischen Episkopates zu lähmen, in einigen Diöcesen, namentlich in Lugo, Oporto, Tuy und Viseu, arianische Gegenbischöfe ernennen. Viele Sueben zogen die Gunst ihres neuen Herrschers ihrer religiösen Überzeugung vor und traten zur arianischen Staatskirche über. Wenig später erwiesen sich dann die Sueben der entgegengesetzten Politik Rekareds (586—601) nicht minder zugänglich und wurden 586/87 bezw. 589 auf Befehl des „spanischen Konstantin" zum drittenmal katholisch! Meine Anschauung finde ich u. a. bestätigt durch die Benediktiner Antonio de Yepes (chron. ord. s. Bened. I, S. 367) und Mabillon (Ann. ord. s. Bened. I, S. 187 f.), den Kardinal Baronius (Ann. eccles. VII, S. 662, edit. Antverp.), Hefele (III², S. 41 f.) und Helfferich (Westg.-Recht, S. 30. 32). Dagegen betrachten Aschbach (S. 211 f. 223. 228), Gibbon (S. 251 f.), Dahn (VI, S. 435 Anm. 1) und Caspari (S. V, Anm. 2. 4)

die zweite Katholisierung (seit c. 550) als endgültig. Allein aus dem authentischsten Quellenmaterial, mit dem noch zudem der geschichtliche Zusammenhang übereinstimmt, erhellt, daß eine dritte und definitive Katholisierung erst unter den Auspizien Rekareds und Leanders stattgefunden hat (vgl. Joh. Biclar. a. 5. Mauricii = 587, S. 217 f., sowie die Akten des dritten Toletanums von 589 bei Mansi IX, S. 979. 1000 und alles Nähere in meinem Aufsatz „Kirche und Staat“ u. s. w. S. 570—578). **Franz Görres.**

Sühne s. Versöhnung.

Sünde. — J. Grimm, Die Abstammung des Wortes Sünde, ThStK 1839; J. Köberle, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volks Israel, 1905; L. Ernesti, Vom Ursprung der Sünde nach paulinischem Lehrgehalt, 1855—62; E. Ménégoz, Le péché et la rédemption d'après St. Paul, 1882; C. Clemen, Die chr. Lehre v. d. Sünde, I, 1897; F. R. Tennant, The origin and propagation of sin, 1902 und The sources of the doctrine of the fall and original sin, 1903; J. Müller, Die chr. Lehre v. d. Sünde, 2 Bde, 5. A. 1867; R. Rothe, Theol. Ethik, 2. A., III. Bd 1870; A. Ritschl, Rechtf. und Vers., 3. A., III. Bd, §§ 40—43; C. Weizsäcker, Zur Lehre vom Wesen der Sünde, JdTh 1856; G. Heinrici, Die Sünde nach Wesen und Ursprung, 1878; L. Lemme, Die Sünde wider den hl. Geist, 1883; F. Gottschick, Schuld und Freiheit, ZThK IX; F. Leenhardt, Le péché d'après l'Ethique de Rothe, 1893; H. Schmidt, Ritschls Lehre v. d. Sünde, ZkWL 1884; E. Naville, Le problème du mal, 1868.

1. Sünde ist der Name des Bösen in der Sprache der Religion. Die praktische Philosophie spricht von einem Widerspruch zwischen dem Sein des Menschen und dem für ihn geltenden Sollen, in ihrer sittlich ernstesten Gestalt wohl auch von einem „radikalen Bösen“; das Strafrecht kennt Übertretungen, Vergehen und Verbrechen; das sittliche Urteil im gewöhnlichen Redeverkehr konstatiert Pflichtverletzungen, Charaktermängel und Laster. Als Sünde dagegen wird das Böse nur in einer religiösen Weltanschauung aufgefaßt, indem es als Verfehlung gegen die Gottheit und ihre Lebensvorschrift beurteilt wird. An dem Begriff Sünde haftet darum eine eigentümliche Modifikation in der Auffassung des Bösen: 1. sein Unwert fällt für den religiösen Menschen schwerer ins Gewicht, weil es die Übertretung nicht einer bloß menschlichen, sondern der göttlichen Ordnung ist; 2. der Umfang dieser religiösen Verurteilung dehnt sich auch auf Verfehlungen aus, die keine menschliche Autorität zu rügen, ja auch nur zu beachten, Anlaß nehmen würde; 3. es verbindet sich mit dem als Sünde verstandenen Bösen die Vorstellung seiner über die einzelne That hinausreichenden Existenz, einer dauernden, das Verhältnis zur Gottheit störenden Beschaffenheit der Person.

Das Wort Sünde verknüpft eine religiöse und eine sittliche Beurteilung von Handlungen bezw. Personen. Beide sind nie ganz voneinander getrennt, wenn auch bald die eine, bald die andere den Vorrang hat. In den Naturreligionen werden vorzugsweise Verfehlungen gegen den Kultus und die religiöse Sitte als Sünden beurteilt. In den ethischen Religionen macht sich der energisch betonte sittliche Maßstab zunächst meist in der Form einer geheiligten Rechtsordnung geltend; die Sünde gewinnt darum den Charakter der Rechtsverletzung. In den höchsten ethischen Religionen, die wir mit Siebeck (Rel.-Philos.) als Erlösungsreligionen bezeichnen können, tritt mit einer verinnerlichten Auffassung des sittlichen Lebens auch das Bewußtsein einer engeren Beziehung zur Gottheit auf. Gott leitet seine Gemeinde mit väterlicher Geduld und Treue und erwartet von dieser nicht bloß Gehorsam, sondern auch Dankbarkeit und Vertrauen. Auch für das Gemeindeleben giebt er Normen, welche die Rechtsordnung überschreiten und auf die gegenseitige Erweisung von Erbarmen und Liebe abzielen. Wird so in den höchsten Religionen das Recht als unzulänglicher Ausdruck des göttlichen Willens beurteilt, so bleibt doch die sittliche Norm sein unerläßlicher Inhalt. Wo Gottes Wille sich offenbart, da enthüllt er zugleich die umfassende Norm des Guten. Und wo diese Norm übertreten wird, da wird zugleich Gottes persönlicher Wille verletzt und die Gemeinschaft mit ihm gestört. Das Christentum, die vollendete ethische Religion, versteht unter Sünde die Abkehr von Gott, die untrennbar zugleich Verletzung der unbedingten sittlichen Norm seines Willens ist. Beide Momente bedingen die Art des christlichen Bewußtseins der Sünde, das erste seine Lebendigkeit, das zweite seinen Ernst.

Die sprachlichen Bezeichnungen für Sünde bringen teils den allgemeinen Begriff der Abirrung vom rechten Weg: חַטָּאת, *ἁμαρτία* zum Ausdruck, der als Zustand des Thäters die Verkehrtheit, עָוֹן, oder auch Thorheit und Verblendung, אִוֶּלֶת, נְבָלָה entspricht. Mit anderer Wendung gilt die Sünde als Auflehnung und Untreue gegen eine achtunggebietende Autorität; רֶשַׁע, פֶּשַׁע, בָּגַד ב״. Endlich enthalten die Ausdrücke für sie ein Urteil

über die Abscheulichkeit, תּוֹעֵבָה und Nichtigkeit dieses Beginnens: שָׁוְא, שֶׁקֶר. Das lateinische peccatum hängt vielleicht wie pessum mit einer Wurzel pad, fallen, zusammen. Das deutsche „Sünde“ (ahd. suntia, sunta, altsächs. sundia, altfries. sende) scheint aus der Rechtssprache, in der es Hemmung, Irrung, Hindernis (Grimm) oder auch Auflehnung, Verweigerung einer Pflicht (M. Heyne, Deutsch. Wörterb., 2. A. III, 916) bedeutet, in die Kirchensprache übergegangen zu sein, deren ausschließliches Eigentum es dann wurde.

2. In Israel erreicht das Bewußtsein der Sünde eine Lebendigkeit und Tiefe, wie sie in keiner andern vorchristlichen Religion wieder angetroffen wird. Darf man es als charakteristisch für die semitischen Völker überhaupt bezeichnen, daß hier die Sünde als Auflehnung gegen die Gottheit, als persönliche Kränkung derselben betrachtet wird (Köberle, a. a. O. S. 11), so bringt die israelitische Anschauung nicht nur diesen allgemein semitischen Zug zur Vollendung, sie modifiziert ihn auch in bedeutsamer Weise. Zunächst gewinnt hier die Verfehlung gegen den Willen der Gottheit eine Bedeutung, die sich in den Unglücksfolgen keineswegs erschöpft, die aus ihr entspringen. In den babylonischen Bußpsalmen (vgl. H. Zimmern, Bab. Hymnen und Gebete, Alt. Orient VII, 3) ist es regelmäßig die äußere Bedrängnis, die den Gedanken an Versündigung wachruft und zur Bitte um Hilfe treibt; in dem Eintritt der letzteren liegt unmittelbar zugleich die Vergebung. Diese einer elementaren Frömmigkeit entsprechende Verschmelzung des Heilsbedürfnisses mit natürlich-eudämonistischen Motiven fehlt auch in den alttl. Psalmen nicht (z. B. Ps 6. 10. 88. 102. 107); aber auf den Höhepunkten israelitischer Frömmigkeit gewinnt das religiöse und ethische Wesen der Sünde doch ein selbstständiges Gewicht (Ps 32. 51) und die Gewißheit der Nähe Gottes setzt das äußere Ergehen zu einer Angelegenheit zweiten Rangs herab (Ps 73, 23 ff.). Sodann gilt es in Israel zur Zeit der prophetischen Verkündigung für ausgeschlossen, die Gunst Jahwehs durch kultischen Eifer zu erwerben (1 Sa 15, 22; Ho 6, 6); was Gott fordert, ist das Vertrauen und der Gehorsam seines Volks. Als dessen Sünden werden darum neben Götzendienst Ho 2, 15; Jes 2, 8; Ez 6, 13 und Zauberei Dt 18, 10 f. Unglaube an Jahwehs Macht Jes 7, 9, Vertrauen auf Menschenhilfe Jes 22, 8 ff.; Jer 2, 18 f., Ungerechtigkeit im Gericht und Verkehr 2 Sa 12, 9 ff.; Am 4, 1 ff., Ho 4, 2, Habsucht Jes 5, 8 ff., Ausschweifung Am 6, 4 ff. gestraft. Jahwehs Wille ist seinem Wesen nach sittlichen Inhalts und wo dieser mißachtet wird, läßt er sich durch keinen Eifer um seine Gunst zufrieden stellen. Es ist begreiflich, daß sich diese Forderungen zunächst als ein Rechtsanspruch Jahwehs an sein Volk darstellen. Allein in dem Maß, in dem Israel aus seiner Geschichte die erwählende, bewahrende und erziehende Liebe seines Gottes erkennt, gewinnt das Verhältnis zu ihm Züge, die weit über ein Rechtsverhältnis hinausgehen. Die Sünde wird zur Unempfindlichkeit für Gottes Liebe (so namentlich bei Hosea), zum Undank Jes 5; Jer 2, 5, zur Herzenshärtigkeit Jes 46, 12; Dt 9, 6. 13. Ohne daß die sittlichen Normen im mindesten zurückträten, wird doch das religiöse Verhältnis zum entscheidenden und giebt dem Zustand der Sünde, der nun auch erst zu einem dauernden Charakterzug wird, sein Gepräge.

Mit der Herrschaft des Gesetzes in der nachexilischen Zeit tritt allerdings eine Veränderung ein; aber sie berührt mehr den Inhalt als die Intensität des Sündenbewußtseins. Der Blick wird jetzt, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorwiegend auf die Einzelvorschriften gerichtet, an denen der Fromme seinen Gehorsam und seine Reinheit zu beweisen hat. Auch zeremonielle Verfehlungen werden jetzt nachdrücklich zur Schuld Israels gerechnet Ez 22, 26; 23, 38; 44, 7; Ma 1, 7 ff. Wie nahe dabei gerade für die Frommen die Gefahr lag, die Sünde weniger bei sich selbst als bei den offenkundigen Gesetzesverächtern zu suchen, lassen die Psalmen vielfach erkennen (Ps 10. 14. 139, 19 ff. 69, 23 ff.). Allein obwohl so die sittliche Erkenntnis an Tiefe einbüßte, so hat doch das Sündenbewußtsein an subjektiver Schärfe kaum verloren. Der Umfang und die Strenge der gesetzlichen Vorschriften weckte in den religiös ernsten Gemütern die Überzeugung, bei dem himmlischen Richter auf Gnade angewiesen zu sein, Ps 143, 2. Eine entschiedene Verflachung des Sündenbegriffs auch nach der religiösen Seite tritt uns dagegen in der Chokmah-Litteratur entgegen. Wenn sie auch die Voraussetzung bestehen läßt, daß die Sünde sich eigentlich gegen Gott richtet (Pr 3, 32 f.; 6, 16 ff.), so ist ihr doch die Betrachtung geläufiger, daß sie gegen die wahre Lebensklugheit verstößt und darum ins Unglück führt, Pr 1, 24 ff.; 6, 15 und oft. Diese Töne klingen dann in der nachkanonischen Litteratur fort (Sirach), bis der Glaube an ein zukünftiges Leben auch dem Gedanken an Schuld und Gericht wieder eine größere Eindringlichkeit giebt.

Die Allgemeinheit der Sünde wird im AT vielfach bezeugt, 1 Kg 8, 46; Hi 4, 17 f.; 14, 4; Gen 6, 5; 8, 21; Ps 14, 3; Pr 20, 9; Prd 7, 20. Es wird kaum daran gedacht, daß jemand diesen Satz bestreiten könnte oder daß er einer besonderen Begründung bedürfte. In manchen Stellen erscheint die Sündhaftigkeit wie ein Korrelat der Schwäche und Hinfälligkeit des Menschen, Hi 4, 18. Ja, Hiob macht diesen Umstand als Motiv für die Nachsicht Gottes geltend, 7, 21. Es giebt wohl Gerechte, solche, die „mit Gott wandelten", wie Henoch Gen 5, 24 oder Noah 6, 9; aber sie sind gerecht doch nur in dem Sinne mustergiltiger Frömmigkeit, nicht absoluter Sündlosigkeit. Eine solche erscheint als unmöglich, sobald Gottes richtende Majestät dem Menschen entgegentritt, Hi 9, 2; 25, 4. Auch die zu Gottes Dienst berufenen Propheten nehmen sich von dieser allgemeinen Unreinheit nicht aus, Jes 6, 5. Das Gesetz unterscheidet zwischen Sünden, die בִּשְׁגָגָה, ohne Bedacht und Absicht geschehen (Le 4. 5) und für welche auf Grund der Opfersühne Vergebung eintreten kann, und Sünden בְּיָד רָמָה Nu 15, 30, die als Verunehrung Jahwehs die Vernichtung nach sich ziehen. Diese Bestimmung gehört zunächst dem theokratischen Recht Israels an; ihr entspricht aber wohl auch eine Unterscheidung, die in der sittlichen Beurteilung der Verfehlungen gemacht wurde. Zu den unbedachten Sünden, die als solche leichter ins Gewicht fallen, darf man wohl die „Sünden der Jugend" Hi 13, 26; Ps 25, 7 und die Verfehlungen rechnen, deren sich der Mensch nicht bewußt ist, Ps 19, 13. Ein zartes Gewissen nimmt aber auch diese Sünden, ohne welche niemand gefunden wird, nicht leicht. Auch sie bedürfen der Vergebung, wenn sie die Gemeinschaft mit Gott und die Erfahrung seiner Huld nicht ausschließen sollen, Ps 90, 8; 130, 3 f.; 32, 6. Darum kann sich der Nähe Gottes nur getrösten, wer zerbrochenen Herzens und zerschlagenen Gemüts ist, Ps 34, 19.

Die Reflexion über die Allgemeinheit der Sünde führte darauf, einen Hang zum Bösen in jedem Menschen vorauszusetzen. Die Lehre vom bösen Trieb (יֵצֶר הָרָע) gehört erst der spätesten Schicht der vorchristlichen jüdischen Litteratur an (vgl. Köberle, a. a. O. S. 450); doch finden sich analoge Gedanken schon im kanonischen AT. So spricht Gen 4, 7 von der Sünde, die vor der Thür lauert und den Menschen sich willfährig machen will, und Jer 17, 9 schildert die böse Art des Menschenherzens fast im Sinne eines radikalen Bösen. Häufiger aber ist von der Verflechtung des Einzelnen in Sünde und Schuld der Gemeinschaft die Rede. Die vorexilischen Propheten sprechen nachdrücklich von der Gesamtschuld des Volks Jes 1, 3 f.; 5, 1 ff.; Mi 7, 1 ff. Der älteren Zeit ist auch der Gedanke geläufig, daß der Einzelne die Schuld und Strafe seiner Umgebung mittragen muß, Gen 19, 15 oder daß spätere Generationen für die Schuld der früheren gestraft werden, Ex 20, 5; Dt 5, 9; Jer 2, 9. Später hat man Mühe, dieses Verfahren Gottes zurechtzulegen und es mit dem erwachten Bewußtsein von der Selbstständigkeit und dem Wert der individuellen Person in Einklang zu bringen. Wie es Rechtsregel geworden war, die Kinder nicht für die Vergehen der Väter zu strafen (Dt 24, 16; 2 Kg 14, 6), so gilt es nun auch als göttliche Norm, daß jeder nur für seine eigene Sünde leiden soll, Jer 31, 29 ff; Ez 18, 2 ff.; 33, 12 ff. Allein die damit aufgestellte Theorie einer individuellen diesseitigen Vergeltung ließ sich gegenüber den Thatsachen nur gewaltsam durchführen. Ihr Mangel lag nicht nur in der Beschränkung des Blicks auf das äußere und diesseitige Ergehen, sondern nicht minder in der Verkennung der sittlichen Solidarität. Wie quälend und hoffnungslos das in dieser Form gestellte Problem war, zeigt nicht nur der 73. Psalm und das Buch Hiob, sondern auch das vom Jenseitsglauben noch unberührte spätjüdische Schrifttum mit seinen Versuchen, Sünden und Verdienste gegeneinander aufzurechnen und daraus das irdische Los zu verstehen. Vgl. auch Jo 9, 2.

Ein Bedürfnis, den Ursprung der Sünde zu erklären, hat man in Israel lange Zeit nicht empfunden. Daß sie in der gemeinsamen Art der Menschen liegt, glaubte man vor Augen zu sehen und daß der Wille doch im stand sei, ihr zu widerstehen, war man überzeugt, Gen 4, 7. Wo man einer unerklärlichen und verhängnisvollen bösen That gegenüberstand, dachte man wohl auch daran, daß sie von Gott selbst verhängt sei, Ri 9, 23; 1. Sa 26, 19; 2. Sa 24, 1 ff. Das Spätjudentum nimmt in solchem Fall vielmehr den Einfluß böser Geister an, die den Menschen umgeben und zur Sünde verführen (B. d. Jubiläen, Henoch). Es bedeutet keine historische Erklärung des Sündenzustandes, wenn Jes 43, 27 die Verfehlung des 1. Ahnherrn (Jakob) hervorgehoben wird; damit ist nur gesagt, daß Widerstreben gegen Gottes Leitung ein Charakterzug dieses Volks von Anfang an gewesen sei. Auch Aussagen, welche die Sünde auf den Gattungszusammenhang zurückführen, wie Hi 14, 4; Ps 51, 7 wollen dieselbe nicht als geschichtlich erworbene und dann vererbte, sondern als angeborene, einer Generation mit der andern

gemeinsame Beschaffenheit bezeichnen. Die Erzählung Gen 3 hat ursprünglich nicht die Bestimmung, den Ursprung der Sünde zu erklären, sondern das Dasein des Todes und anderer Übel durch die Sünde zu begründen. Was sie — allerdings mit tiefer psychologischer Wahrheit und im Sinne der prophetischen Erkenntnis — über die Entstehungsbedingungen der Sünde sagt, daß sie auf dem Weg der Verführung den noch unschuldigen Menschen nahetritt, aus Mißtrauen gegen Gott und dem Streben nach einem vermeintlichen Gut entspringt, geht nicht über die Beobachtungen hinaus, die an menschlichem Sündigen allezeit zu machen sind. Wir bemerken denn auch lange Zeit nichts von einem maßgebenden Einfluß, den diese Erzählung auf die Auffassung der Sünde geübt hätte. Erst im Spätjudentum finden wir sie — neben der Erzählung von Gen 6, 1 ff., die auf israelitischem Boden sehr fremdartig anmutet — zum Gegenstand näherer Erörterung gemacht (Wei 2, 24; Si 25, 32). Dabei wird auf Adam teils das Übel, teils auch ein gesteigerter Sündenzustand der Menschheit zurückgeführt. Im ersteren Fall heißt es, daß Adams Fall die Lage der Menschheit verschlimmert habe, indem er Übel und Tod auf sie brachte (Baruch-Apk 23, 4; 48, 42 f.; 54, 15; 56, 5 f.), wobei jedoch festgehalten wird, daß in sittlicher Hinsicht jeder für sich selbst stehe, „sein eigener Adam“ sei (54, 15. 19). Es wird aber auch weitergehend angenommen, Adams Sünde habe den Hang zum Bösen in der Menschheit verstärkt (4 Esr 3, 20 ff.). Aber gerade hier wird Adam schon anfänglich ein Keim des Bösen zugeschrieben (3, 21; 4, 30) und darum die historische Erklärung der Sünde doch nicht rein durchgeführt. Am allerwenigsten läßt sich aus der Figur der Schlange, die in Gen 3 auftritt, eine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen entnehmen. Ist sie auch später mit dem Satan kombiniert worden (Wei 2, 24; Apk 12, 9; 20, 2), so hat sie doch in jener Erzählung selbst anscheinend nur die Aufgabe, die Macht der Versuchung zu symbolisieren, welche erfahrungsgemäß die Sünde veranlaßt. Für die Lösung der theoretischen Probleme, die das Böse unserem Denken aufgiebt, ist demnach aus dem AT nur wenig zu entnehmen, weniger als die Dogmatik manchmal darin gesucht hat. Dagegen finden wir hier eine ebenso wahre als ernste Zeichnung der Sünde in ihrer thatsächlichen Erscheinung und eine tiefe Erkenntnis ihrer Schuld und ihres Unheils, die das Verlangen nach dem Heil zu wecken geeignet und bestimmt war.

3. Jesu Zeugnis gegen die Sünde knüpft eng an die prophetische Predigt an. Sünde ist Widerstreben gegen Gottes erziehende Leitung, darum Gleichgiltigkeit gegen die sittliche Forderung, *ἀνομία* Mt 7, 23; 23, 28; insbesondere aber Verachtung der Gnade, mit der Gott sein Volk heimsucht Mt 11, 20 ff., Verleugnung der erkannten Wahrheit Mt 12, 31 ff. In allen diesen Formen ist sie strafwürdige Schuld, *ὀφείλημα* Mt 6, 12. Ihre Allgemeinheit in der Menschenwelt setzt Jesus durchweg voraus. Er ruft alle zur Buße, Mt 4, 17, bezeichnet sie schlechtweg als *πονηροί* Mt 7, 11; er begründet die Pflicht der Barmherzigkeit auf das allgemeine Bedürfnis der Vergebung Mt 18, 11 ff. und nennt seine Zeitgenossen ein böses und bundbrüchiges Volk Mt 12, 39; 16, 4. Die Opfer besonderer Katastrophen in Galiläa und Jerusalem sind nicht Sünder vor anderen, sondern von einem Gericht betroffen, dem alle nur durch Buße entgehen können. Lc 13, 2—5. Die Menschenwelt ist so sehr das Herrschaftsgebiet der Sünde, daß Ärgernisse unvermeidlich sind, Mt 18, 7 ff. Wohl spricht er von Gerechten, die er nicht zur Buße zu rufen gekommen ist, Mc 2, 17; Lc 15, 7; aber ihre Gerechtigkeit ist eine sehr fragwürdige. Die Pharisäer, die dafür gelten, sind *ὑποκριταί* Mt 6, 2; 15, 7, ihre wirkliche Stellung zu Gott ist von der Rolle, die sie spielen, weit verschieden; andere, die sich dafür halten, wie der reiche Jüngling, nehmen es mit der Pflicht der ganzen Hingabe an Gott nicht ernst genug, Mt 19, 16 ff. Wer die Sünde nicht an sich, sondern nur am Bruder sieht, ist schlimmer als dieser, Mt 7, 3—5. Jesus verfolgt die Sünde von ihrer äußeren Erscheinung zurück in ihren inwendigen Anfang, das böse Begehren, Mt 5, 21—25; 15, 19; 23, 25 f. Er sieht in ihr eine beharrende Richtung; denn, wie die Frucht, so der Baum, auf dem sie wächst, Mt 7, 16 ff. und wie die That, so das Herz, Mt 15, 19 f., in dem gleichsam aufgespeichert liegt, was im Handeln hervortritt, *πονηρὸς θησαυρός* Mt 12, 35. Dabei besteht jedoch kein gleiches Maß von Sünde und Schuld bei allen. Es giebt Verführer, die der härtesten Strafe wert sind, und relativ Unschuldige, die durch fremden Einfluß ins Verderben geraten, Mt 18, 6; es giebt Sünden, welche die Empfänglichkeit für das Heil nicht ausschließen, Mt 21, 31, und solche, die keine Vergebung zulassen, Mt 12, 31 ff. Die Schuld des Menschen ist um so größer, je mehr Erkenntnis der göttlichen Forderung ihm möglich war, Lc 12, 17 f.; das Maximum der Schuld ist, wo die reichste Offenbarung der Gnade keine bußfertige Aufnahme findet, Mt 11, 20. Zuletzt entscheidet die Stellung-

nahme des Menschen über sein Los, ob er will oder nicht will, wenn Gottes Heilsruf ihm nahetritt, Mt 23, 37.

Es ist bemerkenswert, daß Jesus so wenig wie die Propheten Erklärungen über den Ursprung der Sünde gegeben hat. Die Erzählung vom Sündenfall wird in den synop-5 tischen Reden nicht erwähnt. Die Anspielung auf sie Jo 8, 44 gehört eher dem Evangelisten als dem authentischen Zeugnis Jesu an. Seine Predigt ist auch darin ganz praktisch, daß sie nur auf die Quellen der Sünde hinweist, die in der Gegenwart fließen und darum durch des Menschen Aufmerksamkeit und Gegenwirkung eingedämmt werden können: das böse Herz, Mt 15, 19 und die Ärgernisse der Welt, Mt 18, 7 Als eine 10 3. Quelle wird wiederholt die Versuchung des Teufels genannt, Mt 13, 19. 39; Lc 22, 31. Aber auch hier handelt es sich nicht um ein theoretisches Problem, sondern um die Hervorhebung der gefährlichen, ansteckenden und weitreichenden Macht des Bösen, Mt 5, 37; Lc 22, 31. Zugleich aber kommt in dem Gedanken des satanischen Reichs der enge Zusammenhang von Sünde und Übel zum Ausdruck (vgl. Lc 13, 16 und die Vorstellung 15 vom Satan als dem Haupt der Krankheit erregenden Dämonen, Mt 12, 25 ff.). Daß das Übel mit der Sünde in Verbindung steht, ist auch Mt 9, 2—6 ausgesprochen (vgl. auch Jo 5, 14), wenn schon eine Proportion von Sünde und Übel im individuellen Leben nicht vorausgesetzt werden darf, Lc 13, 2—5; vgl. Jo 9, 2 f. Daß Gott die Sünde verurteilt und richtet, ist die Gewißheit, die der ganzen Verkündigung Jesu zu 20 Grund liegt. Darum giebt es kein Heil ohne Vergebung Mt 6, 12; 18, 23 ff. und keinen Weg, an ihm Anteil zu bekommen als Sündenbekenntnis, Lc 18, 13 f. und Umkehr Lc 13, 5. Diese Gewißheit ist nicht erst von Jesus ausgesprochen; das Neue in seiner Verkündigung ist die Höhe des religiös-sittlichen Ideals Mt 5, 48, die als Sünde erscheinen läßt, was vorher nur als entschuldbarer Mangel galt, und der Heilsweg, den er in seiner 25 Person eröffnet, Mt 20, 28.

Indem Paulus dem Heil in Christus das Unheil der außerchristlichen Welt gegenüberstellt, sieht er sich veranlaßt, ein Gesamtbild vom Wesen und Leben der Sünde zu zeichnen. Die Sünde ist ihm nicht bloß ein vereinzeltes, dem göttlichen Willen widersprechendes Handeln, sie ist eine herrschende Macht, eine Gesamtrichtung und ein Gesamt-30 zustand, Rö 6, 12, 14. Sie wird darum auch geradezu personifiziert; sie wirbt Menschen für ihren Dienst und bezahlt ihnen ihren Sold, Rö 6, 17, 23. Ihre Herrschaft geht ausnahmslos über die Menschheit, Juden wie Hellenen, Rö 3, 9, und findet nur an Christus 2 Ko 5, 21 und denen, die er von ihrem Gesetz freimacht, Rö 8, 3 ihre Grenze. Diese Allgemeinheit der Sünde beweist die Erfahrung Rö 1, 24—31; 2, 22 ff. wie die 35 Schrift 3, 9—20. In letzter Linie entscheidet für Paulus aber die Erwägung, daß Christi Tod entbehrlich wäre, wenn es einen anderen Weg gäbe, der Sünde Herr zu werden, Ga 2, 21. Darum ist ihm die Allgemeinheit der Sünde geradezu eine göttliche Anordnung Rö 11, 32; Ga 3, 22; es sollte nur den Ausweg geben, der durch Gnade und Glauben bezeichnet ist Rö 3, 24—26, damit aller Selbstruhm ausgeschlossen bleibe, 40 Rö 4, 2. Das Geknechtetsein unter die Herrschaft der Sünde läßt dem Menschen nur die Erfahrung seiner Ohnmacht und des Mißerfolgs seiner sittlichen Anläufe übrig Rö 7, 18 ff. Diese Stelle spricht gewiß nicht vom Stand des neuen Lebens, aber auch nicht von einem zeitlich abgegrenzten Stadium des alten, sondern allgemein von dem, was der Mensch von sich aus vermag.

45 Die religiöse Beziehung der Sünde, der Widerspruch gegen Gott wird von Paulus nachdrücklich hervorgehoben und bildet immer den Hintergrund seiner Aussagen. Sie ist Mißachtung des geoffenbarten Gottes und Undank gegen seine Gaben Rö 1, 19—21. 25, Gottentfremdung, Eph 4, 17, ja Feindschaft gegen Gott, Rö 8, 7. Sie bricht darum hervor, wo Gottes Wille dem anders gerichteten Willen des Menschen mit seiner 50 Forderung entgegentritt, Rö 7, 8. Sie erscheint als die widersittliche Tendenz, sich selber zu leben, 2 Ko 5, 15; darum führt sie im menschlichen Zusammenleben zu Feindschaft, Neid, Parteisucht, Haß, Ga 5, 20. Ebenso charakteristisch ist für sie aber auch das Gewichtlegen auf die irdischen Dinge, Kol 3, 2 und namentlich die Nachgiebigkeit gegen die Begierden des Fleisches Rö 1, 24. Deshalb ist Unreinheit, 55 Unzucht und sinnliche Maßlosigkeit das Zeichen ihrer Herrschaft über die Menschenwelt Ga 5, 19—21, zumal über die heidnische Rö 1, 24 ff., während dem Judentum dafür die Gefahr des Selbstbetrugs Rö 2, 17 und der Selbstgerechtigkeit näher liegt Rö 10, 3. Zuletzt entscheidet aber bei Paulus doch die religiöse Beurteilung. Bei aller Anerkennung sittlicher Verschiedenheiten (Rö 2, 14; Ga 2, 15) kommt er zuletzt zu dem 60 Ergebnis, daß hinsichtlich der Hauptsache, der Geltung vor Gott und der Gemeinschaft

mit ihm, unter den Menschen schlechterdings kein Unterschied besteht, Rö 3, 23, vielmehr alle dem Gericht verfallen sind V. 19 und der künftigen Herrlichkeit verlustig gehen V. 23. Ja, auch die Stufen der Sünde, die für Paulus von Bedeutung sind, bestimmen sich nach dem Fortschritt der göttlichen Offenbarung. Die Heiden geraten ohne Gesetz ins Verderben Rö 2, 12, die Gesetzesoffenbarung bringt Verantwortung, Fluch und Zorn Rö 4, 15; 5, 13; Ga 3, 10. Gegenüber der vorchristlichen Sünde übt Gott Langmut Rö 3, 26; angesichts der Offenbarung Gottes in Christus giebt es nur entweder Gnade V. 24 oder Gericht 2 Ko 5, 10, entweder Leben oder Tod, 2 Ko 2, 16. Der Zusammenhang der Sünde mit dem Reich des Satans wird von Paulus verhältnismäßig selten berührt; wo es geschieht, wird namentlich die Verblendung und Verführung als Werk des Satans bezeichnet 2 Ko 4, 4; Eph. 2, 2. Eigentümlich ist für Paulus die Verbindung, in welche er die Sünde mit dem Fleisch bringt (vgl. Bd VI, 111 ff.). Ohne Zweifel haben wir die paulinische Gedankenbildung in diesem Stück für original zu halten. Dem AT und dem Judentum fehlt die Vorstellung, daß das Fleisch Ausgangspunkt der Sünde ist; dem Hellenismus dagegen ist die Rolle fremd, welche bei Paulus das *πνεῦμα* im Gegensatz zur *σάρξ* spielt (vgl. Meyer-Heinrici zu 1 Ko 2, 16). Die Meinung des Apostels kann nun freilich nicht dahin gehen, daß die Sinnlichkeit das Prinzip der Sünde sei; denn es giebt bei ihm auch Sünden formell geistiger Art, die er Werke des Fleisches nennt, Ga 5, 16 ff. Als *σάρξ* erscheint sogar der ganze Mensch, sofern ihm eine bestimmte religiös-sittliche Verfassung eignet, Rö 7, 18. Die Bezeichnung ist unter dem Gesichtspunkt gebildet, daß der Besitz des Geistes, der von Christus ausgeht (2 Ko 3, 17), den Menschen erst zu dem macht, was er nach Gottes Willen sein soll. Fleisch ist der Mensch, der des göttlichen Geistes entbehrt oder sich gegen seine Einwirkung verschließt. In diesem Sinne kann Paulus auch die ganze vorchristliche Entwickelung der Menschheit als die Zeit der Herrschaft des sarkischen oder psychischen Prinzips betrachten, 1 Ko 15, 45 ff. Aber dieses Schema gewinnt seine anschauliche Ausfüllung doch erst durch eine andere Gedankenreihe, die bei Paulus unverkennbar vorliegt. Das Fleisch ist der Ausgangspunkt der Begierden, die der göttlichen Forderung widerstreben Ga 5, 16; Eph 2, 3; Rö 13, 14, und darin liegt seine positive Bedeutung für die Entstehung einer widergöttlichen Lebensrichtung. Darum findet das pneumatische Gesetz, das der *ἐπιθυμία* den Krieg erklärt, von Anfang an Widerspruch, Rö 7, 8. 14 und wird dieses Wiederstreben ein „Gesetz in den Gliedern" genannt, V. 23; darum besteht auch für den Christen, der frei geworden ist, noch immer die Aufgabe, nun auch seine Glieder dem Dienst der Sünde wirklich zu entziehen Rö 6, 18 f. Man wird diesen Aussagen schwerlich gerecht, wenn man nicht einräumt, daß Paulus im Fleisch die Eintrittspforte der Sünde in den Organismus der Menschheit gesehen hat. Vermöge des Zusammenhangs mit der *σάρξ* hat die Sünde bei Paulus zugleich organischen Charakter. Der natürliche Mensch ist demnach bei Paulus in dem doppelten Sinne Fleisch, daß er des göttlichen Geistes entbehrt und daß in ihm, so lange dieser Zustand dauert, die am Fleisch haftenden Begierden die Obergewalt haben.

Stärkeren Einfluß als der eben besprochene Gedankenkreis hat auf die christliche Lehrbildung die paulinische Aussage über die adamitische That und ihre Folgen, Rö 5, 12 ff. geübt. Die Absicht der Stelle ist, die umfassende Bedeutung des Gehorsams, den Christus (in seinem Kreuzestod) geleistet hat, durch die Parallele der gleich umfassenden Bedeutung des adamitischen Ungehorsams einleuchtend zu machen. Wie durch einen Ungehorsam der Tod in die Welt kam, so durch einen Gehorsam das Leben. Dabei ist unter dem Tod zunächst jedenfalls das physische Sterben verstanden; denn nur dieses ist uns von der Generation zwischen Adam und Moses zweifellos bekannt, V. 14. Möglich ist freilich trotzdem, daß der Tod in der Gegenüberstellung mit dem durch Christus vermittelten Leben einen umfassenderen Sinn gewinnt. Dagegen läßt sich über Ursprung und Verbreitung der Sünde aus unserer Stelle nichts entnehmen. Daß durch einen Menschen die Sünde in die Welt kam, besagt nur, daß seine Übertretung die erste sündige That war, nicht, daß er die Bedingungen des Sündigens herbeigeführt habe. Es ist darum nicht ausgeschlossen, daß in Rö 7 von den Individuen, denen ein Gebot gegenübertritt, dasselbe gesagt wird, was Rö 5 von dem Stammvater gesagt war. Aber auch die Wirkung der adamitischen That erscheint in einem verschiedenen Licht, je nachdem man die vielgedeuteten Worte *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* als hinzukommende Bedingung oder, was sich mehr empfehlen dürfte, als Rückverweisung auf Adams That faßt, die dann als Gesamtthat der Menschheit bezeichnet wäre. Im ersteren Fall ist Adam nur der Anführer, im zweiten der vollgiltige Repräsentant oder auch Typus der menschlichen

Gattung. Unsere Stelle ist darum mehr geeignet, Fragen hervorzurufen, als sie zu beantworten. Was sie sicher enthält, daß Adams That der Menschheit ein fortwirkendes Strafurteil zu Wege gebracht habe, das im Tode sich verwirklicht, geht nicht über die Auffassung von Gen 3 hinaus, die auch in spätjüdischen Kreisen herrschte (s. oben). Eine erhöhte Bedeutung gewannen diese verbreiteten Gedanken namentlich dadurch, daß Paulus das Verhältnis der natürlichen Menschheit zu Adam mit dem der Gläubigen zu Christus in Parallele setzte. Darin lag die Aufforderung, die Vergleichung noch auf weitere Züge auszudehnen, als die Stelle unmittelbar im Auge hat.

Eine bedeutsame Ergänzung der paulinischen Lehre von der Sünde enthalten die johanneischen Schriften. Hier kommt mehr als bei Paulus der Gedanke eines sündigen Gesamtlebens zum Recht. Sünde ist die auf menschlichem Widerstreben beruhende (5, 40) Unempfänglichkeit gegenüber der Offenbarung der göttlichen Wahrheit und Liebe; darum in ihrem Wesen Unglaube 16, 9, Liebe zur Finsternis 3, 19, selbstverschuldete Blindheit 9, 41, Widerspruch gegen die göttliche Lebensnorm, *ἀνομία*, 1 Jo 3, 4. Sie konstituiert einen dem göttlichen Licht und Leben abgewendeten Lebenskreis, den *κόσμος*. In diesem wendet sich das widergöttliche Begehren den trügerischen Gütern der Vergänglichkeit zu 1 Jo 2, 15 ff. Die Feinde der Wahrheit verbinden sich hier unter dem *ἄρχων τοῦ κόσμου* Jo 12, 31; 14, 30; 16, 11 zum Haß der Kinder des Lichts und des Lichtes selbst 15, 19; 3, 20, ohne freilich das Gericht aufhalten zu können, das mit dem Erscheinen des Lichts in Christus bereits über sie hereingebrochen ist, 3, 19; 12, 31; 16, 11. Glaube und Unglaube begründen hier einen gewissermaßen überzeitlichen Charakter; darum erscheint es gleich unmöglich, daß der aus Gott geborene Mensch sündigt 1 Jo 5, 18; 3, 6, wie daß jemand, der die erkannte Wahrheit durch Abfall verleugnet hat, — dies ist ohne Zweifel die Sünde zum Tod 1 Jo 5, 16 — noch gerettet werden sollte. Indessen wird ein fortdauerndes Bedürfnis der Vergebung sittlicher Verfehlungen auch für das neue Leben des Christen anerkannt 1 Jo 1, 8; 2, 1. Der Hebräerbrief sieht in der Sünde eine den Menschen beharrlich umgebende, hemmende und ihn zum Straucheln bringende Macht 12, 1 und hebt ihre das Gewissen befleckende 9, 14 und von Gott trennende Wirkung hervor, 12, 14. Dabei unterscheidet er — nach alttl. Vorgang — Stufen der Sünde, nämlich solche, die in Unwissenheit geschehen 9, 7 und solche, die mit voller Absicht (*ἑκουσίως*) begangen werden 10, 26. Unter letzteren versteht er den Abfall solcher, die bereits in der Erfahrung des Heils standen; für sie giebt es keine Buße mehr 6, 4—6; vgl. auch 12, 17 Der Jakobusbrief betont, daß die Veranlassung zur Sünde nicht von Gott ausgeht, sondern von der eigenen Begierde, deren Frucht die Sünde und weiterhin der Tod ist, 1, 13—15.

4. Die kirchliche Lehre von der Sünde ist nur in sehr bedingter Weise eine Weiterführung der biblischen Gedankenlinien. Was in den Schriftaussagen die Hauptsache ist, die Beurteilung des erfahrungsmäßigen Bösen nach der Norm des geoffenbarten Gotteswillens, das wird hier zu einem verhältnismäßig untergeordneten Punkt. Was dagegen an der Peripherie der biblischen Anschauung liegt, die erste Sünde, ihr Zusammenhang mit außermenschlichen bösen Mächten und ihre Straffolgen für das Menschengeschlecht, das wird ein bevorzugter Gegenstand des Interesses. Das Übergewicht, das die dogmatische Konstruktion über das unmittelbare Zeugnis der Schrift und der Erfahrung gewinnt, zeigt am besten die Thatsache, daß als lichter Hintergrund der Sündenlehre eine Lehre vom Urstand entsteht, die in der Schrift eine sehr schmale Grundlage hat und deren lebhafte Farben weit über die einfache biblische Zeichnung hinausgehen. In dieser Projektion der persönlich erlebten Sünde in eine ferne Vorzeit liegt aber die Gefahr, bei aller dogmatischen Strenge doch an dem ernsten Zeugnis vorüberzugehen, das die Schriftaussagen an das eigene Gewissen richten.

Die altkirchliche Lehre von der Sünde braucht hier nicht eingehend dargestellt zu werden, da ihre bedeutsamsten Phasen in den Art. Augustinus II, 259 ff., Pelagius XV, 747 ff. und Semipelagianismus XVIII, 192 ff. besprochen sind. Es genügt darum die Erinnerung an einige Hauptpunkte. Die morgenländische Kirche hat in der Sünde im wesentlichen eine Schwächung der Erkenntnis und der Willensfreiheit gesehen. Sie setzt diese mit dem Sündenfall in Verbindung, von dem sie regelmäßig auch den allgemeinen Todeszustand herleitet. Doch bleibt einigermaßen unsicher, ob der Fall mehr ein Stehenbleiben auf einer niederen Stufe oder ein Herabsinken von einer höheren war. Im letzteren Fall konnte man von einem Verlust des Bildes und der Ähnlichkeit Gottes sprechen, den Adam als der Repräsentant des Geschlechts diesem zugezogen habe (Harnack, DG I, 542 ff. II, 137). Immer aber bleibt dabei die Sünde wesentlich Ver-

dunkelung des Intellekts, Schwäche und Elend. Die Willensfreiheit des Menschen wird dabei schon um des Gegensatzes zur gnostischen Lehre willen, die in Sünde und Erlösung physische Prozesse sieht, festgehalten. Eine ernstere Vorstellung von der Sünde bildet sich im Abendland; allein die stoische Lehre von dem physischen Zusammenhang der Generationen und die mit dem asketischen Lebensideal sich bildende Anschauung von der Unreinheit der Zeugung giebt ihr schon bei Tertullian eine stark sinnliche Beimischung. Augustin geht in seiner Zeichnung der Sünde vom Willen aus; die ersten Menschen sündigen aus Selbstüberhebung. Erst nach dem Fall gewinnt die Sünde den Charakter eines der Natur auferlegten Hangs zum Bösen. Dieser begründet im Menschengeschlecht als der massa perditionis eine gänzliche Unfähigkeit zum Guten, die auch bei anscheinend guten Handlungen gute Triebfedern ausschließt. Die Freiheit des Willens ist zwar geblieben, aber das Gute liegt jenseits ihres Bereichs. Adam erscheint gelegentlich als der Repräsentant der Menschheit (omnes fuimus ille unus, De civ. dei XIII, 14; omnes ille unus homo fuerunt, De pecc. mer. et rem. I, 11) — daran knüpft der Gedanke der Schuldübertragung an —; überwiegend wird er aber doch als ihr physisches Haupt betrachtet. Darum vollzieht sich der Übergang der Sünde durch die Fortpflanzung der natura vitiata. Die concupiscentia als sinnliche Lust ist so schließlich die Form, in welcher die Sünde sich reproduziert, freilich nicht ohne daß sich darin ein göttliches Strafurteil verwirklicht. Dieses peccatum originale verdient für sich allein schon die ewige Verdammnis. Auch die Kinder, die selbst noch nicht willensmäßig gesündigt haben, sind dieser Verdammnis, wenn auch ihrem mildesten Grade, unterstellt, wofern sie nicht durch die Taufe Vergebung erlangt haben. Eben darin zeigt sich aber, daß Augustin das Sündenverderben, so tief und umfassend er es schildert, doch nicht als ein in allen gleiches denken kann. Giebt es nach der griechischen Vorstellung wesentlich nur ein Erbübel, so giebt es nach Augustin auch Erbsünde und Erbschuld. Freilich kommt dieses Ergebnis dadurch zu stande, daß physische, rechtliche und ethische Kategorien zu einem unauflöslichen Knoten verschlungen werden.

Gegen Augustins Anschauung, die in der Theologie eine Neuerung war, aber in der Volksanschauung und kirchlichen Praxis starke Stützen hatte, reagierte im Pelagianismus ein asketisch gefärbter Moralismus, der von der Sündenlehre alle physischen, von der Gnadenlehre alle hyperphysischen Vorstellungen fernhielt, um die sittliche Selbsterziehung nicht zu gefährden. Er leugnet die Vererbung der Sünde, führt ihre Ausbreitung auf die Macht des Beispiels zurück, behauptet die Vermeidbarkeit des Bösen, wenn auch Pelagius selbst in der consuetudo peccandi ein schweres Hemmnis des sittlichen Strebens sieht. Er kann darum auch in der Taufe kein Heilmittel gegen die Erbsünde erkennen und denkt die Gnade mehr als Vergebung und sittliche Unterweisung, denn als innerliche Kraftmitteilung (vgl. Bd XV, 747 ff.). Daß darin die Gedanken des Christentums zu voller Ausprägung kämen, kann man nicht sagen; aber ebenso wenig, daß sie bei Augustin ihren reinen Ausdruck gefunden hätten. Der Semipelagianismus läßt dem Menschen im Stand der Sünde noch die Fähigkeit, der Gnade zuzustimmen und ihr so einen inneren Anknüpfungspunkt zu bieten.

Diese Ermäßigung des Augustinismus setzt die mittelalterl. Scholastik fort. Ohne Augustins Formeln aufzugeben, stellt sie doch seiner religiösen Beurteilung des Menschen eine rationale an die Seite, die mehr und mehr zum Ersatz der ersteren wird. Der Urstand gilt nicht mehr im vollen Sinne als der Normalzustand des Menschen. Zwar hat nur in ihm die bestimmungsgemäße Unterordnung der niederen Kräfte unter die Vernunft und der Vernunft unter Gott stattgefunden (Thom. Aquin., Summa I qu. 95, a. 1). Aber diese Wohlordnung, justitia originalis, kam durch ein donum superadditum zu stande, das nicht zum Wesen des Menschen zu rechnen ist. Durch den Sündenfall kam dieses übernatürliche Geschenk in Wegfall; aber, da dem Menschen doch noch Vernunft und Freiheit geblieben sind, so fehlt ihm nichts zu seinem Begriff. Thomas von Aquino sucht dabei noch möglichst die augustinische Linie einzuhalten. Die Erbsünde ist formaliter: defectus originalis justitiae, materialiter: concupiscentia (II, 1 qu. 82, a. 3). Die letztere kann so, wie sie im gefallenen Menschen ist, nicht für natürlich erklärt werden; da sie limites rationis excedit, ist sie contra naturam, eine vulneratio naturae (qu. 85, a. 3). Bei Thomas ist also die Erbsünde noch eine positive Verderbnis der menschlichen Natur, ein habitus corruptus (qu. 82, a. 1). Dagegen reduziert sie sich bei Duns Scotus, der den sündigen Charakter der concupiscentia bestreitet, auf den Mangel eines vorlängst verlorenen Guts, von dem man kaum versteht, wie ihn der Mensch hätte schmerzlich empfinden können. (Seeberg,

Theol. des Duns Sc. 218 ff.). Mit Recht haben die Reformatoren die ganze Anschauung, nach welcher die Gnade zum Wesen des Menschen addiert wird, verworfen. Sie ist im Grunde irreligiös, da sie die Bestimmung des Menschen für Gott außer Rechnung läßt. Verhängnisvoller als die theoretische Gestaltung der Lehre war jedoch die kirchliche Beicht- 5 praxis, nach welcher der Priester als Richter die Sünden taxierte, indem er sie je nach Namen und Umständen für Todsünden oder läßliche Sünden erklärte und mit entsprechenden Bußen belegte. Dies mußte zu der Vorstellung führen, daß es sich bei der Sünde um die Verletzung einer kirchlichen Rechtsordnung handle und die religiöse Auffassung der Sünde in den Hintergrund drängen.

10 5. Von diesem Gegensatz aus müssen die Zeugnisse der Reformation über die Sünde verstanden werden. Es galt, ihren religiösen Charakter, ihren Widerspruch mit des Menschen Wesen und Bestimmung, ihre das höhere Leben ertötende Macht aufs neue eindringlich zu machen. Das thut Art. 2 der Augsb. Konf., indem er — wenigstens in seinem lateinischen Text — die Sünde, die uns vor Gott verklagt, vor allem in dem 15 Mangel an Gottesfurcht und Gottvertrauen sieht und die concupiscentia als Folgeerscheinung jener religiösen Abnormität in die zweite Linie rückt. Melanchthon folgte darin der Anschauung Luthers, dem der Unglaube immer das wesentlichste Stück der Sünde war und der es verstand, warum in den Augen Jesu die Pharisäer ferner von Gott waren als die groben Sünder. Dadurch wird aber der Blick wieder nachdrücklich 20 auf die Sünde im eigenen Personleben gelenkt. Melanchthons Loci von 1521 sprechen überraschend wenig von Adam; dagegen legen sie Gewicht darauf, daß das peccatum originale als vivax energia nullo non tempore fructum ferens vitia erkannt werde (CR XXI, 99 f.). Die neue — im Grunde freilich genuin biblische — Begriffsbestimmung der Sünde drängte dazu, den Unterschied von adamitischer und gegenwärtiger, 25 von ererbter und im Personleben wirksamer Sünde möglichst aufzuheben. Bei Augustin hatte die Sünde Adams religiösen Charakter getragen, während die seiner Nachkommen wesentlich physische Art an sich hatte. Bei Luther und Melanchthon ist auch die Sünde der Nachkommen immer Auflehnung wider Gott. Die Erbsünde ist kein bloßes passives Erbteil, sie ist die aktive Kraft des widergöttlichen Lebens, die den persönlichen Willen 30 beherrscht. Damit rückte aber Adam dem Menschen der Gegenwart sehr nahe; er war nicht mehr bloß sein ferner Ahnherr, über dessen Schuld man sich entrüsten konnte, ohne sich selbst wehe zu thun; er ist das Bild, dem jeder gleicht, der von ihm herstammt, und das Geschlecht ist an seiner Sünde mitbeteiligt. Diese Verschiebung der bisherigen Auffassung ist den römischen Gegnern nicht entgangen. Die Confutatio pontificia kann 35 es von ihrem Begriff der Erbsünde aus nur verwerfen, daß man den Mangel an Gottesfurcht und Gottvertrauen zur Erbsünde rechne; ihr gehört er zur culpa actualis adulti, da bei dem infans recens natus von ihm nicht die Rede sein kann (Kolde, Augsb. Konf., Beil. IV, S. 142). Melanchthons Rechtfertigung in der Apologie (R 50) ist mehr darauf berechnet, den Gegnern den Vorwurf der Neuerung aus der Hand zu winden, 40 als geeignet, die Tiefe der Differenz voll erkennen zu lassen. Er beruft sich teils auf den der Tradition verwandteren deutschen Text, teils darauf, daß von den Kindern potentiell gelte, was bei den Erwachsenen actu stattfinde. Im übrigen aber bleibt er dabei, daß die scholastische Lehre gerade die graviora vitia humanae naturae mit Stillschweigen übergangen habe, R 52, und daß die concupiscentia wirkliche Sünde sei, 45 R 57. Man war in der That zu einer neuen Vorstellung von der Erbsünde, zu einer anderen Anschauung vom Verhältnis Adams zur menschlichen Gattung gelangt. Wenn diese Ansätze gleichwohl nicht zu Ende gedacht wurden, so lag das teils an dem Eindruck der augustinischen Lehre, dem man sich nicht entziehen konnte und wollte, teils an der traditionalistischen Gebundenheit der neutestamentlichen 50 Exegese und Kritik. So wurde die neue Erkenntnis doch wieder in den Rahmen der alten Lehre eingespannt. Man zeichnete ein Idealbild vom Urstand, sah in der ihm eignenden justitia originalis freilich nicht ein donum superadditum, sondern die natürliche Vollkommenheit des für Gott bestimmten Menschen, leitete von Adams Fall die Verderbnis der menschlichen Natur her und ließ sie durch die natürliche Fort- 55 pflanzung in der Menschheit sich ausbreiten. Dabei hat Luther zwischen Vererbung der Sündhaftigkeit und Übertragung der Schuld nicht unterschieden (J. Köstlin, Luthers Theol. 3. A. 126); aber er hinterließ der folgenden Theologie das schwierige Problem, den Gedanken einer Erbschuld mit dem durch die Reformation verschärften Begriff der persönlichen Verschuldung in Einklang zu bringen. Zu einem entschiedenen Bruch mit 60 der augustinischen Lehre ist von den Reformatoren nur Zwingli fortgegangen. Er be-

streitet zwar nicht, daß Adam ein allgemeines Verderben über die Menschheit gebracht habe; aber er will von Sünde, die ihm das Moment der Verschuldung notwendig einschließt, nur da reden, wo eine willensmäßige Aneignung dieses bösen Hangs stattgefunden hat. Ohne das ist er „ein Bresten", eine Krankheit (De peccato originali, 2&2 ed. Schuler u. Schulth. III; R. Stähelin, Zwingli II, 194 ff.). 5

Die F. C. hat den Gedanken einer totalen Verderbnis der menschlichen Natur energisch festgehalten, den natürlichen Menschen für geistlich tot erklärt R. 639 f., einem truncus und lapis verglichen 661 f., was 672 noch ein viel zu mildes Urteil genannt wird. Nicht eine scintillula virium spiritualium wird ihm zugestanden und damit gegen den Synergismus jede eigene Kooperation des Menschen zu seiner Bekehrung und 10 Wiedergeburt ausgeschlossen 656. 668. Sie hat aber nach der anderen Seite auch die manichäisch klingenden flacianischen Ausdrücke abgelehnt, als käme der Erbsünde eine substantielle Realität zu, 631 f., und die von Melanchthon gelehrte Fähigkeit zur justitia civilis (C. A. art. 18) in der Sphäre der allgemeinen Vernunft zwar eingeschränkt, aber nicht ausgeschlossen, 640. Um diese Bestimmungen gerecht zu würdigen, muß man den 15 — freilich bis zur Einseitigkeit verschärften — religiösen Gesichtspunkt beachten, unter dem sie aufgestellt sind. Für die religiöse Beurteilung giebt es in der That zwischen der Gott zugewandten und der ihm abgewandten Lebensrichtung kein mittleres und muß daher auch alle religionslose Sittlichkeit als Abkehr von Gott beurteilt werden. Die altreformatorische Anschauung von der wirksamen Aktivität der Erbsünde, die dazu an- 20 leitete, sie mit den peccata actualia eng zusammenfassen, ist in der F. C. nicht vergessen, 640; daneben klingt freilich die Vorstellung, welche 643 f. von dem Übergang des Sündenverderbens entworfen wird, sehr physisch. Der Hauptmangel dieser Ausführungen dürfte darin bestehen, daß neben jener religiösen und dieser physischen Betrachtung die sittliche Würdigung der Sünde nicht zu ihrem Recht gekommen ist. 25

Die altprotestantische Dogmatik hat diese Gedanken unter Hinzunahme alles dessen, was die Überlieferung mit ihnen Vereinbares darbot, systematisiert. Den lichten Hintergrund ihrer Lehre von der Sünde bildet eine weitgehende Vorstellung von den Vorzügen des Urstandes, der als ein Zustand höchster religiöser, sittlicher und natürlicher Vollkommenheit beschrieben wird. Der Sündenfall war darum ein jäher Sturz in eine furcht- 30 bare Tiefe. Nur satanische Verblendung kann ihn einigermaßen erklären. So kam es in dem gut erschaffenen Menschen zu Mißtrauen gegen Gott, Hochmut, Selbstsucht und unordentlicher Lust, die alle zur Übertretung des göttlichen Gebots zusammenwirkten. Die sündige That unterstellt den Menschen der göttlichen Ungnade. Er wird schuldig und straffällig. Die Strafe ist der Tod in dem umfassendsten Sinn dieses Wortes, 35 nämlich leibliches Sterben und alles, was damit zusammenhängt, geistlicher Tod d. h. Verlust der anerschaffenen religiösen und sittlichen Vorzüge und ewiger Tod d. h. Verdammnis. Dieser Zustand von sündiger Verkehrung, Schuld und Strafwürdigkeit erstreckt sich auf das ganze Geschlecht. Was man kurzweg Erbsünde nennt, ist im Grunde ein Dreifaches: ererbte Sündhaftigkeit, ererbte Schuld und ererbte Strafwürdigkeit. Den 40 Übergang der Sünde und ihrer Folgen von Adam auf die Nachkommen dachte man ebensowohl natürlich, durch den Generationszusammenhang vermittelt, als rechtlich, durch Imputation begründet. In letzterer lag der Nerv, aber auch die Hauptschwierigkeit der Lehre. Darum knüpfte sich an sie auch schon frühe der Versuch einer Milderung. Neben die strenge Imputationslehre (imputatio peccati Adamitici immediata) trat der Ge- 45 danke einer imputatio mediata, nach welcher die eigene Sünde der Nachkommen sie diesem Schuld- und Strafurteil unterstellen sollte. Doch konnte diese abgeschwächte Form des Dogmas keine selbstständige Bedeutung erlangen. Die meisten Dogmatiker lassen sie nur als Hilfslinie gelten, so Quenstedt. Adam ist sowohl moralisches wie natürliches Haupt der Gattung. Seine Sünde wird darum mit Recht allen zugerechnet; Adam 50 enim repraesentative fuit totum genus humanum. Seine Sünde wird aber auch die unsrige per propagationem und das peccatum originale inhaerens rechtfertigt die göttliche Zurechnung (Theol. didact.-polem., p. II, C. II. sect. II, qu. 7 f.). Allein die beiden Glieder dieser Theorie liefen nur so lang parallel, als man zwischen ererbtem Zustand und eigener That nicht unterschied. Wo die Sündhaftigkeit nicht zur That 55 wurde, wie bei den vor der Taufe verstorbenen Kindern, harmonierte die Erbschuld eben nicht mit der persönlichen. Die ganze Hilfskonstruktion der imputatio mediata verrät bereits eine gewisse Unsicherheit. Diese liegt auch in Baiers Bemerkung, es sei weder nötig noch wohlgethan, über die Zurechnung zu grübeln; es genüge, daß uns ihr Daß geoffenbart sei (Comp. ed. Preuß 308). 60

Die Erbsünde, wie sie in Adams Nachkommen erscheint, wird als Blindheit des Verstandes, als aufs Böse gerichteter Wille und als ungeordnetes Triebleben geschildert, das nicht einmal der Vernunft und dem Willen, geschweige denn dem Gesetz Gottes gehorcht. Dieser status corruptus ist der fruchtbare Grund der Thatsünden. Schon ehe diese geschehen, steht freilich auf Grund der imputatio Gottes Urteil über den Menschen fest. Dieser Sündenzustand ist nun für den Menschen zur zweiten Natur geworden; er wird darum auch weiter fortgepflanzt und bildet den nie wieder ganz verschwindenden Untergrund der natürlichen Lebensentwickelung. Dies drückt die Dogmatik aus durch die Bestimmungen der naturalis inhaerentia, naturalis propagabilitas und duratio oder tenacitas peccati originalis. Die Taufe tilgt zwar den reatus der Erbsünde aber nicht das materiale peccati, die Lust zum Bösen, die concupiscentia, die man auch mit einem altüberlieferten Ausdruck als fomes peccati bezeichnete. Diese sündige Disposition verschwindet erst, wenn die erlöste Seele den sterblichen Leib verläßt. Dem Grad nach ist dieser Sündenzustand völlige Unfähigkeit zum Guten, wenigstens im geistlichen Verstand des Wortes. Der natürliche Mensch hat nur noch ein liberum arbitrium in malis oder etwa auch in rebus externis. Auch in diesem Sinn ist ihm der Weg ins Paradies verschlossen, bis er durch die Erlösung aufs neue geöffnet wird (H. Schmid, Luth. Dogm. 7. A. § 25—28).

Die großen Schwierigkeiten dieser Theorie bedürfen kaum erst der Hervorhebung. Sie wurzeln vornehmlich in den spekulativen Elementen, welche die empirische Auffassung der Sünde ergänzen sollen. Die Lehre vom Urstand, dazu bestimmt, das Urteil über die Sünde zu schärfen, macht ihr Eintreten unbegreiflich und bietet auch ihrer Beurteilung eine sehr unsichere Stütze; denn, so vorgestellt, erscheint der Sündenfall als eine durch nichts vorbereitete Verwandlung, welche die Kontinuität der Person und damit die Möglichkeit der Zurechnung aufzuheben droht. Das Verhältnis Adams zu seinen Nachkommen stellt sich bald als das eines Individuums zu anderen Individuen, bald als das der Gattung zu ihren Gliedern dar. Die Begriffe Sünde, Schuld und Strafe werden bald unlösbar ineinander verschlungen, bald doch wieder — aber ohne Konsequenz — unterschieden. Die summarische Betrachtung des Menschengeschlechts, welche der augustinischen Prädestinationslehre gemäß ist, wird durch die Reflexion auf individuelle Verantwortung und Schuld durchkreuzt; jeder soll schließlich doch durch eigene Sündhaftigkeit schuldig werden; und doch bleibt es dabei, daß das ewige Los aller Menschen — auch derer, die von Adam gar nichts wissen — durch dessen That bestimmt ist. Sicheren Boden erreichen wir erst, wenn psychologische und religiös-ethische Bestimmungen gegeben werden. Aber auch hier vermissen wir doch eine genauere Auseinandersetzung des sittlichen Maßstabs mit dem religiösen. Ganz besonders aber fehlt es an der Würdigung der Sünde als sozialer Macht. Über dem Zusammenhang des einzelnen Menschen mit Adam wird sein Zusammenhang mit seinen Volks- und Zeitgenossen fast ganz vergessen. Darin enthüllt sich uns aber die größte Gefahr dieser ganzen Lehrbildung, nämlich die adamitische Sünde sehr hoch, die erfahrungsmäßige Sünde aber desto geringer anzuschlagen.

6. Nur eine starke kirchliche Autorität konnte das religiöse Nachdenken in diesen Bahnen festhalten. Als sich die Aufklärung von jener emanzipierte, mußte die Erbsündenlehre eines ihrer ersten Angriffsobjekte werden. Sie wurde denn auch nach dem Vorgang der Arminianer und einiger Helmstedter Theologen sowie englischer Freidenker von J. A. Eberhard und J. G. Töllner unter dem Beifall Semlers und Henkes eingehend bestritten und von Supranaturalisten wie Storr in einer Weise verteidigt, die man nur ein Rückzugsgefecht nennen kann. Ein zuversichtlicher Optimismus, wie er uns auch in Schillers Betrachtungen über den Sündenfall als „die glücklichste Begebenheit in der Menschengeschichte" entgegentritt, schien den düsteren Schatten glücklich gebannt zu haben. Fr. V. Reinhard übernahm gar von J. D. Michaelis den trivalen Einfall, die paradiesische Übertretung habe im Essen einer giftigen Frucht bestanden und daraus erklären sich ihre verderblichen Folgen (F. Chr. Baur, DG III, 481—498). Da erstand dem Tiefsinn der christlichen Gedanken unerwarteterweise ein Anwalt aus der Reihe der Philosophen. Kant wagte es zum Entsetzen aller Aufgeklärten von einem „radikalen Bösen" in der menschlichen Natur zu reden, von einem grundsätzlichen Hang zum Bösen, der im Willen wurzelt, aber allen empirischen Handlungen vorausgeht, Schuld in sich trägt und durch keine menschlichen Kräfte zu vertilgen ist. Erbsünde im herkömmlichen Sinn war das freilich nicht, da Kant den Gedanken an historischen Ursprung wie an physische Vererbung zurückwies und bei der Unerklärlichkeit des Bösen stehen blieb (Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern. 1. Stück). Aber Kants Stimme war ein

Weckruf, der manche veranlaßte, sich auf den Wahrheitsgehalt des Dogmas wieder zu besinnen.

War in Kant der sittliche Ernst der Reformation wieder lebendig geworden, so lenkte Schleiermacher auch zu ihrer religiösen Würdigung der Sünde zurück. Sünde ist bei ihm die peinlich empfundene Machtlosigkeit des Gottesbewußtseins gegenüber dem Vorsprung der auf die Welt bezogenen niederen Funktionen der Seele. Sie reicht über das persönliche Leben hinaus, ist in jedem das Werk aller und in allen das Werk eines jeden, darum Gesamtthat und Gesamtschuld der Gattung. Sie besteht in der vollkommenen Unfähigkeit zum Guten, die dem Menschen nur die Empfänglichkeit für die Erlösung übrig läßt. Messen wir sie an der in Christus urbildlich verwirklichten Menschheit, so können wir sie nur als eine Störung der Natur beurteilen. Begreifen wir sie aber in ihrer vorwärts weisenden Beziehung auf die Erlösung und achten wir auf das in ihr doch mitgesetzte Gottesbewußtsein, so dürfen wir sie von Gott selbst geordnet nennen; denn, wenn dem Menschen seine Unvollkommenheit nicht zur Sünde würde, so wäre tierische Stumpfheit sein Los (vgl. im übrigen Bd XVII S. 604). Der Mangel dieser in ihrer Dialektik schwer zu fassenden Theorie liegt vor allem in der Vernachlässigung des sittlichen Maßstabs. Darum ist die Sünde Schwäche des Gottesbewußtseins, ein subjektives Phänomen, peinlich als Schwäche und doch wieder hoffnungerweckend als Regung des Gottesbewußtseins. Von dem willensmäßigen Widerspruch gegen eine dem Menschen bewußte, unbedingte sittliche Vorschrift ist nicht weiter die Rede. In dem Maß aber, in welchem die sittliche Betrachtung ausgeschaltet wird, bietet sich die metaphysische als Führerin an und sie droht aus der Sünde ein bloßes Entwickelungsmoment zu machen, dem die Menschheit auf ihrer dermaligen Stufe gar nicht entgehen kann. Der letztere Gedanke ist denn auch mit aller Schärfe von Hegel vertreten worden. Die Sünde ist hier der unvermeidliche Durchgangspunkt für den endlichen Geist, der aus der Naturbedingtheit zur Freiheit emporsteigt. Aus der unmittelbaren Einheit des Naturdaseins kann er nur durch Entzweiung und Zerrissenheit hindurch zur geistigen Einheit und Wahrheit gelangen. Die erfahrungsmäßige Sünde sieht freilich diesem ihrem konstruierten Bilde oft recht unähnlich; Ungerechtigkeit, Lüge und Ausschweifung kann man doch nicht wohl den Weg zur geistigen Freiheit nennen.

Eine Verbindung von Schleiermacherschen mit Schellingschen und Hegelschen Gedanken unter mehrfacher Korrektur ihrer Mängel stellt R. Rothes Lehre von der Sünde dar. Die Lebensaufgabe des Menschen wird hier in einen spekulativen Entwurf des Weltdramas eingezeichnet. Die Grundlage der irdischen Welt ist die Materie, die zwar von Gott geschaffen, aber doch sein Gegensatz ist. Gottes Absicht geht darum auf die beständige Ueberwindung des ihm Entgegengesetzten an der Materie, indem ihre Negativität durch positive, ideelle Bestimmungen aufgehoben wird. In diesen Weltprozeß tritt der Mensch herein mit der Aufgabe, Gottes Schöpfung weiterzuführen, indem er die materielle Nichtigkeit, die sich in ihm selbst als Sinnlichkeit geltend macht, durch fortschreitende Vergeistigung überwindet. Da diese Aufgabe auf dem Weg der Freiheit gelöst werden muß, besteht auch die entgegengesetzte Möglichkeit, daß der Mensch das Sinnliche als solches bejaht und hegt und damit dem göttlichen Weltplan widerstrebt. Sünde ist somit die Lebensbewegung der Persönlichkeit, die dem Sinn der Weltentwickelung zuwiderläuft und so zur Materie, zur Nichtigkeit zurücklenkt. In diesen Grundbegriff, der zunächst der sinnlichen Form der Sünde entspricht, nimmt Rothe auch die Selbstsucht auf, die ihm nur eine modifizierte, verfeinerte Sinnlichkeit ist. Dabei will er aber als Sünde im eigentlichen Sinn nicht das bloße Bestimmtwerden des Menschen durch sinnliche und selbstische Antriebe verstanden wissen, sondern erst die persönliche Bejahung dieser Antriebe im Widerspruch mit dem Sittengesetz, also mit dem Bewußtsein ihrer Abnormität. Nicht das Fleischlichsein, sondern das Fleischlichgesinntsein und nicht der natürliche, sondern der grundsätzliche Egoismus sind eigentliche Sünde. Als Widerspruch gegen die göttliche Weltordnung gewinnt die Sünde zugleich eine religiöse Beziehung, die wiederum in verschiedenem Grade bewußt sein kann, entweder Gottentfremdung oder feindselige Opposition gegen Gott (Th. Ethik, 2. A. namentlich III, § 459—467). Ohne Zweifel enthält diese umsichtige Konstruktion viel Wahres; aber auch abgesehen von der anfechtbaren dialektischen Grundlage, auf der sie aufgebaut ist, behält in ihr die Sünde doch eine zu naturhafte Färbung, wie dies namentlich Rothes Erklärung zeigt; daß auch die des Sittengesetzes bewußte Persönlichkeit unvermeidlich durch sündige Selbstbestimmung hindurchgehen müsse (§ 481).

Zu fast durchweg entgegengesetzten Resultaten gelangt Jul. Müllers umfassende und

gründliche Monographie. Um das Schuldmoment der Sünde nicht zu verkürzen, besteht er darauf, daß sie nicht aus den Naturbedingungen des menschlichen Daseins, sondern nur aus der Selbstbestimmung der Kreatur hergeleitet werde. Als ihr Prinzip wird demgemäß die Selbstsucht bezeichnet, die in der Sinnlichkeit nur eine besondere Erscheinungs-
5 form gewinnt. Sie ist eine auf Freiheit beruhende, grundsätzliche Lebensrichtung, die in den empirischen Akten des selbstischen Willens nicht entsteht, sondern nur erscheint. Da es aber unmöglich ist, eine grundlegende Selbstbestimmung dieser Art im Rahmen der zeitlichen Lebensentwickelung nachzuweisen, postuliert Müller eine außerzeitliche Urentscheidung, die den Charakter voller Freiheit an sich trage. Unter den Bedingungen des
10 irdischen Daseins gewinnt dann die selbstische Willensrichtung zugleich, wenn auch in verschiedenem Maß, den Charakter der Sinnlichkeit. Der Sündenfall hat darum für ihn nur die Bedeutung einer ersten Offenbarung der außerzeitlich begründeten widergöttlichen Lebensrichtung. Die Theorie geht darauf aus, die Allgemeinheit der Sünde ohne Verkürzung ihres Schuldcharakters zu erklären. In Wirklichkeit aber gründet sie die persön-
15 liche Verantwortung auf eine künstlich ersonnene Annahme, die für das Gewissen nichts Überzeugendes hat, und lenkt den Blick von dem Gattungszusammenhang und seiner Bedeutung für das Leben der Sünde ab.

Es ist ein Verdienst A. Ritschls, die soziale Macht der Sünde energisch betont und damit ein lange vernachlässigtes Moment ihres biblischen Begriffes zur Geltung gebracht
20 zu haben. Es giebt nach ihm nicht nur individuelle Sünde, sondern ein Reich der Sünde, das Gegenbild des Reiches Gottes, zu dem wir bestimmt sind. In dieses böse Reich ist jedes sündigende Individuum sowohl aktiv als passiv verflochten, indem es durch seine Sünde auch in andern das Böse hervorruft und steigert und zugleich selbst die Einwirkung des sündigen Gesamtzustandes, auch in der Form der Gewissensabstumpfung,
25 erfährt. Wie weit in dieser Verflechtung der Einfluß des eigenen Thuns reicht, entzieht sich unserem Ermessen. Darum spricht Ritschl von einer unmeßbaren Wechselwirkung der einzelnen im sündigen Handeln. Mit Recht verweist er dafür auf den neutestamentlichen Begriff des *σκάνδαλον* (Rechtf. u. Verf. III, § 41). Damit ist sicherlich auf einen Sachverhalt hingewiesen, der mehr geeignet ist, das Gewissen zu schärfen als die Speku-
30 lationen über Adams That oder über außerzeitliche Entscheidungen oder auch die augustinische Vorstellung von einer nun einmal bestehenden massa perditionis. Ob freilich darum die Annahme angeborener und ererbter Sündhaftigkeit aufzugeben ist und ob Ritschls Ansicht, daß alle vergebbare Sünde den Charakter der Unwissenheit an sich trage, dem christlichen Denken den richtigen Weg weist, darf mit Recht gefragt werden.

35 7. Da es nicht wohl thunlich ist, im Rahmen dieses Artikels eine vollständige Lehre von der Sünde zu geben, ist es angezeigt, die Ergebnisse der bisherigen dogmatischen Arbeit zusammenzufassen und ihre weiteren Aufgaben zu bezeichnen. Die Annahme eines vollkommenen Urstandes wie eines das Los der Menschheit für immer entscheidenden Sündenfalls ist durch historische wie durch ethische Kritik so nachhaltig erschüttert worden,
40 daß sie von der Dogmatik nicht mehr zu Grunde gelegt werden kann. Wir werden darum die Erzählung der Genesis — in ihrer vorliegenden Gestalt — als Lehrerzählung verstehen müssen und sie nur in der Beleuchtung verwenden dürfen, die sie durch die anderen biblischen Aussagen empfängt. Den Urstand werden wir als Zustand der noch unerprobten Unschuld und Adam als Typus der menschlichen Gattung nach ihrer
45 schöpfungsmäßigen Anlage und ihrem erfahrungsmäßigen Verhalten aufzufassen haben. Man wird auch sagen dürfen, daß die ethische Fruchtbarkeit der Sündenfallerzählung immer darauf beruht hat, daß jeder Einzelne sich selbst an Adams Stelle sah. Seine That ist aber weiterhin zugleich ein Bild der menschlichen Gattungssünde, die sich in der Folge der Generationen wie im Verkehr des menschlichen Handelns erneuert, befestigt und steigert,
50 wofern ihr nicht Kräfte sittlicher Bewahrung und Befreiung entgegen wirken. Die Allgemeinheit der Sünde ist für den christlichen Glauben die Voraussetzung des allgemeinen Erlösungsbedürfnisses und der universellen Geltung des Werkes Christi. Wir sind uns aber bewußt, damit nicht ein bloßes dogmatisches Postulat auszusprechen, sondern eine Wahrheit, die jeder reiferen Erfahrung zugänglich ist und zu allen Zeiten auch ihre
55 dogmatisch unbefangenen Zeugen gehabt hat. Diese Gesamtsünde dürfen wir trotz der Bedenken Kants und der von ihm beeinflußten Theologen auch Erbsünde nennen. Denn obwohl die Sünde als ethische Qualität am Willen haftet und als gottwidrige Gesinnung nur im bewußten Personleben gedacht werden kann, wird sie nach dem Zeugnis der Erfahrung auch zur organischen Störung, wie dies namentlich in der Erscheinung
60 des Lasters hervortritt. Vermöge dieser ihrer Naturseite kann sie sich auch forterben;

wenn schon wir uns hüten müssen, diesen Gedanken dahin zu übertreiben, als wäre jede neue Generation nur das Produkt ihrer Vorfahren.

Mit Ausnahme weniger Biologen, welche die Vererbung erworbener Eigenschaften überhaupt — aber schwerlich mit Recht — bestreiten, wird das heutige Denken geneigt sein, der Vererbung eher zu viel als zu wenig Recht einzuräumen und dafür um so mehr den Schuldcharakter der Sünde in Frage stellen (vgl. C. Lombroso, Der Verbrecher. Deutsch von Fränkel, 1887). An diesem hängt aber der Ernst der christlichen Selbst- und Weltbeurteilung. Daß die überlieferte Lehre dieses sittliche Interesse in sicherer Weise geschützt hätte, kann man nicht sagen. Unsere Vorstellung von Schuld haftet an dem Verhalten der individuellen Person und ihrer vorausgesetzten Freiheit. Wir werden darum die Schuld der Sünde nur dann wirksam zur Geltung bringen, wenn wir sie auf die bewußten widergöttlichen Entscheidungen der Person und die daraus hervorgegangene Zuständlichkeit beziehen. Die ganze Geschichte unserer Lehre zeigt, daß das ernste christliche Urteil immer an zwei Punkten hing, 1. an der Anerkennung der umfassenden gattungsmäßigen Wirklichkeit der Sünde und 2. an der Erkenntnis der persönlichen Bedingtheit der Schuld. In letzterer Hinsicht hat die augustinische Lehre der ethischen Betrachtung nie genügen können. Wir werden darum bestimmter als dies früher geschah, Sünde und persönliche Schuld unterscheiden müssen. Sünde ist alles Thun, das der Norm des göttlichen Willens widerspricht, gleich viel ob dieser Widerspruch vom Einzelnen gewußt und gewollt ist oder nicht. Schuld ist nur das bewußte Widerstreben gegen diese Norm im Rahmen und mit den Kräften des persönlichen Lebens (vgl. hierzu die beachtenswerten Ausführungen von J. Kaftan, Dogm. § 35). So urteilt auch das NT, das den Einzelnen nicht für die Gattungssünde als solche sondern für seine bewußte Teilnahme an ihr verantwortlich macht (Lc 12, 37; Mt 25, 42 ff.; Rö 2, 6; 2 Ko 5, 10), und keine Vergebung der Erbsünde, sondern eine solche, der individuellen ἁμαρτίαι und ὀφειλήματα — man beachte den stehenden Plural — für erforderlich erklärt und verkündigt (Mt 6, 12; 9, 2). Dies muß uns auch bedenklich machen, mit Schleiermacher ohne weiteres von einer Gesamtschuld zu reden. Schuld ist zuletzt immer etwas Individuelles. Dagegen wird man sagen müssen, daß, je geistig reifer ein Mensch ist, desto mehr seine Sünde auch zu seiner Schuld geworden ist, und daß, je weiter sein Einfluß reicht, desto mehr auch die Sünde der Gemeinschaft in ihm persönliche Schuld begründet. Diese Unterscheidung von Sünde und Schuld ist allerdings formell eine Neuerung gegenüber der dogmatischen Tradition; aber man darf behaupten, daß die individualistische Gestaltung der sittlichen Reflexion, die sie für uns zur Notwendigkeit macht, selbst eine Wirkung des Christentums ist.

Aber auch die hergebrachte Anschauung von der ewigen Verdammnis als der allgemeinen Sündenstrafe wird in der überlieferten Form nicht aufrecht zu halten sein. Daß die Sünde des Menschen, der durch Gottes Offenbarung zum Bewußtsein seiner Lebensaufgabe erweckt worden ist, zugleich Schuld ist, die — sie sei nun, sittlich angesehen, groß oder klein — ihn von Gott trennt und nur durch Vergebung aufgehoben werden kann, ist die unaufgebbare Überzeugung des Christen. In ihr wurzelt geradezu sein religiöses und sittliches Zartgefühl. Daraus folgt aber nicht, daß auch die Strafe jeder Sünde eine absolute und gleiche sein müßte. Man hat immer Mühe gehabt, es mit Gottes Gerechtigkeit zu reimen, wenn als die adäquate Strafe der adamitischen Erbschuld oder der in allen erscheinenden — aber doch mannigfaltig abgestuften — ererbten Sündhaftigkeit die ewige Verdammnis bezeichnet wurde. Bezüglich einer besonderen Klasse von Menschen, der ungetauft verstorbenen Kinder, haben nur entschlossene Vertreter der absoluten Prädestination wie Augustin diesen Gedanken zu ertragen vermocht. Allein wir verwickeln uns damit doch wohl nur in eine selbstgeschaffene Schwierigkeit. Das NT leitet uns dazu an, auch hier Gottes Gerechtigkeit mehr individualisierend zu denken (Mt 11, 24; Rö 2, 2 ff.). Wir werden darum gut tun, uns vor einer summarischen Behandlung des Begriffs Sündenstrafe zu hüten, die notwendig zuletzt auch ihres Eindrucks auf die Gewissen verfehlt. Was unser Glaube in dieser Hinsicht enthält, ist das Doppelte: 1. daß wir nur durch Vergebung unserer Schuld selig werden können, und 2. daß jeder, der im Unglauben verharrt, die gerechte Strafe empfangen wird, die dem Maß seiner Schuld, das nur Gott bekannt ist, entspricht. Damit tragen wir auch der Forderung Rechnung, die sittliche Beurteilung der Sünde nicht einer einseitig religiösen Wertung derselben zu opfern. Religiös angesehen ist alle Sünde Unglaube und als solche Gottlosigkeit schlechthin, in der es keine Grade giebt; sittlich angesehen ist sie eine Abweichung von der sittlichen Norm, die mehr oder weniger umfassend, grundsätzlich und

beharrlich sein kann; und für das sittliche Urteil fällt dieses Mehr oder Weniger erheblich ins Gewicht. Wenn Gott Sünde richtet, so thut er es nach dem unparteiischen Maßstab gerechter sittlicher Wertung (κατὰ ἀλήθειαν Rö 2, 2). Nur seine Vergebung folgt der höheren Norm der Gnade, die vom Prinzip der adäquaten Vergeltung aus nicht faßbar, aber in der Gesamtidee der sittlichen Weltordnung mit ihm geeint ist.

8. Die Frage nach dem Ursprung der Sünde bildet innerhalb der christlichen Weltanschauung kein schwieriges Problem, wenn man dabei ausschließlich an die schuldhafte Sünde denkt. Diese hat ihren Grund in dem bewußten Freiheitsgebrauch der persönlichen Kreatur (Conf. Aug. art. 19). An dieser formalen Freiheit menschlicher Selbstbestimmung müßten wir als an der Grundvoraussetzung aller sittlichen Beurteilung selbst dann festhalten, wenn die Denkrätsel, die sie uns aufgiebt, in der That unauflösbar wären (s. A. Willensfreiheit). Viel schwerer ist freilich die Frage zu beantworten, woher der menschlichen Wahlfreiheit ein dem göttlichen Willen widersprechender Inhalt kommen konnte. Zunächst wird man dabei auf die Sünde im Gesamtleben und auf die angeborene Sünde verweisen. Allein damit ist das Problem doch nur zurückgeschoben. Woher sind die Menschen, unter deren Einfluß unser Leben beginnt und verläuft, sündig geworden? Das christliche Urteil muß hier offenbar die Annahme ablehnen, daß Gott sie so gewollt oder durch die ihnen verliehene Natur oder das Entwickelungsgesetz ihres Lebens die Sünde ihnen auferlegt habe. Damit könnte die unbedingte Verurteilung der Sünde durch Gott nicht zusammenbestehen. Nun läßt sich aber auch nicht behaupten, daß der böse Wille sich seinen Inhalt frei erschaffe, denn er ist kein schöpferisches Vermögen, sondern auf die Wahl unter gegebenen Inhalten eingeschränkt. Ebensowenig kann das Böse durch eine außermenschliche widergöttliche Macht in die Welt Gottes gekommen sein; denn auch diese würde jedenfalls keine schöpferische Macht neben Gott sein können. Die in dieser Richtung gehenden Versuche haben denn auch regelmäßig dazu geführt, das Böse als die bloße Negation des Guten zu fassen, was dem Ernst der christlichen Beurteilung desselben nicht genügen kann. Es bleibt darum nur die Lösung übrig, daß der Inhalt des bösen Willens von Gott stammt, aber, sofern dies gilt, noch nicht böse ist, sondern bloße Unvollkommenheit. So energisch wir es ablehnen müssen, die Sünde überhaupt als bloße Unvollkommenheit vorzustellen und daran festzuhalten haben, daß sie gottwidrige Verkehrung ist, so wenig können wir den Gedanken vermeiden, daß sie an einer ursprünglichen Unvollkommenheit der von Gott geschaffenen Kreatur das Mittel ihrer Verwirklichung findet. Dabei denken wir nicht bloß an die sinnliche Bestimmtheit des menschlichen Lebensanfangs, sondern auch an den naiven Egoismus, der dem Menschen zunächst die Selbsterhaltung als Aufgabe nahelegt. Beide machen erst im Lauf sittlicher Erziehung der Schätzung geistiger und gemeinsamer Güter Platz. Und erst wenn diese erwacht ist, verwandelt sich die Unvollkommenheit in Sünde. Gott will diese Unvollkommenheit als eine durch den Menschen selbst in sittlicher Selbstbestimmung aufzuhebende; der sündige Mensch will sie im Widerspruch gegen diese von ihm erkannte Forderung festhalten. Es widerspricht dem Willen Gottes nicht, daß der Mensch als *ἄνθρωπος ψυχικός* in das Dasein eintritt; aber es widerspricht ihm, daß er sich selbst in diesem Zustand genügt und die Entfaltung seines Wesens statt in der Gemeinschaft mit Gott und seiner geistigen Welt in der bloßen Wechselwirkung mit der natürlichen Welt sucht (1 Ko 15, 45 ff.). Sünde wird die ursprüngliche Unvollkommenheit darum erst, wenn sie durch den von Gott abgewandten Willen als der dem Subjekt angemessene Zustand bejaht und behauptet wird.

Eine Ableitung der Sünde hat nicht die Aufgabe, zugleich das religiöse und sittliche Urteil über sie zu begründen. Das letztere orientiert sich an dem geoffenbarten Willen Gottes; die erstere kann nur auf Grund zusammenhängenden Nachdenkens über die Thatsachen der Erfahrung versucht werden. Würde die auf diesem Weg gewonnene Erklärung eine Entschuldigung der Sünde bedeuten, so müßte man auf jeden Erklärungsversuch verzichten und die Unbegreiflichkeit der Sünde behaupten. Wie wir sahen, bietet aber Paulus Ansätze zu einer Ableitung der Sünde, die in die bezeichnete Richtung weisen. Was diese in der späteren Lehrentwickelung nicht zur Geltung kommen ließ, war die gesteigerte Lehre vom Urstand, die hier ausgebildet wurde. Denken wir aber den Urstand als einen Zustand der Unschuld und der Unvollkommenheit zugleich, so können wir in ihm den Ausgangspunkt einer Entwickelung sehen, die ebensowohl normal als abnorm sich gestalten konnte. Aus der Unvollkommenheit konnte Sünde werden, wenn der menschliche Wille sich dem göttlichen Lebensgesetz, das ihre Überwindung vorschrieb, versagte. Daß er dies that, ist ein Akt freier Wahl, der nicht weiter erklärt

werden kann und den wir immer als vermeidlich beurteilen müssen. In letzterer Hinsicht unterscheidet sich das eben Ausgeführte auch ausdrücklich von der ihm sonst nahe verwandten Ansicht R. Rothes.

9. So wenig der christliche Glaube die Annahme zuläßt, daß Gott die Sünde als Sünde verursacht, so wenig kann er die Überzeugung entbehren, daß Gott ewig um sie weiß und sie seinem weltregierenden Walten unterstellt. Wie die Sünde des Menschen freie That in der Zeit und doch Gegenstand des ewigen göttlichen Wissens sein kann, ist für uns ein unauflösbares Problem, aber kein Widerspruch, da wir die Bedingungen des göttlichen Erkennens und sein Verhältnis zum Weltgeschehen in unserem endlichen Bewußtsein nicht nachkonstruieren können. Die Thatsache selbst ist uns dadurch bezeugt, daß wir dem durch die Sünde verursachten Tod Jesu Christi die Offenbarung des Heils verdanken. Eine Reduktion des Problems durch Preisgabe der göttlichen Allwissenheit oder der menschlichen Freiheit würde uns mit den Grundlagen des christlichen Glaubens oder des sittlichen Urteils in Widerspruch setzen.

Das ethische Rätsel, wie der heilige Gott der Sünde in seiner Welt Raum gewähren kann, löst sich uns einigermaßen, wenn wir darauf achten, wie er es thut. Der Entfaltung der Sünde geht beständig eine Verurteilung derselben zur Seite. Schon ihre Entwickelung selbst ist eine solche Verurteilung, indem sich dabei das verheißene Glück als Trug und die gehoffte Freiheit als Knechtschaft erweist. Es ist darum ganz richtig, daß die Sündenknechtschaft selbst schon Strafe der Sündenthat ist. Die Knechtung des Willens durch die Sünde oder die sittliche Unfreiheit des natürlichen Menschen hat die alte Dogmatik nach dem Vorgang von Augustin und Luther mit Recht behauptet; aber sie hat sie vielfach zu mechanisch vorgestellt. Sie ist nicht bloß, ja nicht einmal so sehr Hemmung des Willens bezüglich des Bereichs seiner Bethätigung, sondern vor allem durch die Enge des Gesichtskreises und den Tiefstand der Willensmotive bedingt, die das Leben des natürlichen Menschen charakterisieren. Aber auch mannigfaltige andere Übel hängen als Strafen mit der Sünde zusammen und offenbaren ihren Widerspruch mit der göttlichen Weltordnung. Nur kann dieser Zusammenhang nicht empirisch konstatiert und theoretisch bewiesen, sondern nur im Gewissen persönlich erlebt werden. Dies gilt auch vom Tode (s. d. Art.). Eine Verurteilung der Sünde vollzieht sich ferner im Gewissen, das sie dem Thäter als Schuld zurechnet, in gewissem Umfang auch durch das Rechtsgesetz, noch umfassender durch die sittliche Verkündigung gottgesandter Propheten. Daß diese als Gesetzespredigt freilich die Sünde nicht überwindet, sondern nur offenbart und intensiv steigert, hat Paulus auf Grund der geschichtlichen Erfahrung Israels bezeugt (Rö 5, 20; Ga 3, 19. 23 f.). Das Gesetz als solches kann allerdings — zumal in der Isolierung, in welcher die jüdische Schriftgelehrsamkeit dasselbe verstand und pflegte — kein neues Leben schaffen, sondern den Widerspruch zwischen Sein und Sollen nur verschärfen. Eben damit dient es den sittlich ernsten Menschen zur Weckung der Heilssehnsucht.

Daß Gott die Entfaltung der Sünde zuläßt und die Menschheit trotz der Sünde erhält, findet seine volle Erklärung erst in der Erweisung seiner heiligen Liebe zur Erlösung der Menschheit. Diese ist von innen nach außen fortschreitende Wiederaufhebung der Sünde. Sie beginnt mit der Vergebung der Schuld, setzt sich fort in der Erneuerung des Willens und findet ihren Abschluß in der Wegnahme der Übel. Eine Erlösung dieser Art kann nur von einer geschichtlichen That Gottes ausgehen, die ebenso Gottes Gegensatz gegen die Sünde wie seine dem Sünder zugekehrte Liebe bezeugt. Nur so hat sie die objektive Thatsächlichkeit, an der sich das Bewußtsein des Einzelnen orientieren, und die wirksame Macht, aus der sich ein neues Gesamtleben entfalten kann. Die Predigt von dieser That ist darum vor allem die Predigt der Sündenvergebung. Auch in außerchristlichen Religionen, z. B. den Liedern des Veda und den babylonischen Gebeten, ist von Sündenvergebung die Rede. Aber es wird dabei mehr an die Wegnahme der Straffolgen der Sünde als an die Herstellung persönlicher Gottesgemeinschaft gedacht. Im Evangelium ist sie eine von leiblicher Hilfe weit verschiedene, unendlich wichtigere Gabe, Mt 9, 5 f.; ihre Bedeutung liegt in dem ungehemmten Zutritt zu Gott, Rö 5, 2. Sie ist darum das prinzipielle Heilsgut, das im Evangelium dargeboten und in der Gemeinde des Heils gespendet wird (über kirchliche Sündenvergebung s. Art. Beichte Bd II, 533 ff.). In der Sündenvergebung wird die Sünde unwirksam für die centrale Beziehung unseres Lebens, das Verhältnis zu Gott. Es giebt darum innerhalb des Begriffs Sünde keinen größeren Gegensatz als den von unvergebener und von vergebener Sünde. Die unvergebene Sünde hebt das Leben im höchsten Sinne auf, die Vergebung schenkt

es neu. Es liegt nahe, diesen Unterschied auch für die Klassifikation der Sünden zu verwenden und eine ursprüngliche Verschiedenheit vergebbarer und unvergebbarer Sünden zu behaupten. So hat allerdings das AT Sünden des Versehens und der Empörung unterschieden (vgl. oben unter 2) und die römische Kirche bemüht sich noch immer, die 5 Merkmale der Todsünden und der vergebbaren Sünden zu bezeichnen (vgl. H. Simar, Moraltheol. 3 A., § 69—71). Allein beidemal dürfte dies auf einem Ineinanderspielen rechtlicher und religiös-sittlicher Maßstäbe beruhen. Auch die Ansicht Ritschls, daß die vergebbare Sünde Unwissenheitssünde sei, erweckt manche Bedenken. Eine Einschränkung der Vergebung auf diesen Fall müßte gerade ernsten Gewissen, die von keiner Selbstentschul- 10 digung etwas wissen wollen, die Aneignung der göttlichen Vergebung erschweren. Sagt man aber, nicht wir selbst dürften irgendwelche Sünde so beurteilen, nur Gott vergebe sie unter diesem Gesichtspunkt (Rechtf. u. Vers. III, 362 ff.), so klingt das doch wie ein Versuch, von Gottes Allwissenheit herzuleiten, was wir nur als eine Gabe seines Erbarmens empfangen können. Auch auf das Kreuzeswort Lc 23, 34 kann man sich für 15 diese Ansicht kaum berufen; die besondere Lage, auf die es Bezug nimmt, gestattet keine lehrhafte Verallgemeinerung. Man wird mit der Gesamtanschauung des NT nur dann im Einklang sein, wenn man die Bedingungen der Sündenvergebung lediglich in Gottes schrankenloser Gnade, Christi sühnender Leistung und des Menschen bußfertigem Glauben, dagegen in keiner Weise in dem geringeren Gewicht einer bestimmten Kategorie von Sünden 20 sieht. Die unvergebbare Sünde (Mt 12, 31 f.) ist eine solche, die als entschlossene Zurückweisung und höhnende Herabwürdigung der erkannten Wahrheit den Weg der Umkehr in Buße und Glauben verschließt.

Eröffnet die Sündenvergebung den Zugang zu Gott, so versetzt sie eben damit in das Reich, in dem sein Wille herrscht. Darin liegt die umfassende Neugestaltung der 25 gesamten Lebensrichtung, welche Paulus als das Entstehen einer *καινὴ κτίσις* 2 Ko 5, 17, die Kirchenlehre als Wiedergeburt (s. d. Art.) oder unter besonderer Hervorhebung der sittlichen Veränderung als Heiligung bezeichnet. Daß die Sünde im Wiedergeborenen nicht plötzlich und nie völlig verschwindet, ist das Zeugnis des NT (Rö 6, 12 ff.; Phi 3, 12; Ga 6, 5; 1 Jo 1, 8; 2, 2) wie jeder ernsten und besonnenen christlichen Er- 30 fahrung. Die Rede von der Sündlosigkeit der wahrhaft Gläubigen hat sich noch immer als Symptom schwärmerischer Aufgeregtheit und ethischer Oberflächlichkeit erwiesen (vgl. Art. Heiligung VII, 576, 26 ff.). Wohl aber ist die Sünde im neuen Menschen auf andere Weise als sie im alten war. Sie ist im Verschwinden begriffen, darum nicht mehr im stande, neuen Boden zu gewinnen, oder wie Schleiermacher treffend sagt, nicht mehr 35 verursachend weder in ihm, noch durch seine Schuld außer ihm (Chr. Gl. I, § 74, 4). Freilich ist dieses Verschwinden der Sünde kein Naturprozeß, so wenig wie die Befestigung der Sünde im Personleben ein Naturprozeß war. Es setzt vielmehr das beständige Festhalten der Gemeinschaft mit Gott durch Christus, den unausgesetzten Kampf gegen die Reste der Sünde und die stete Übung im Vollbringen des erkannten Guten voraus. Und 40 wie der Einzelne, so kann auch die Gemeinde als Ganzes einer Gegenwirkung gegen die in ihr noch bleibende gemeinsame Sünde, eines reinigenden Handelns, nicht entbehren, das am vollkommensten ist, wenn es unmittelbar zugleich die Sammlung der Kräfte um die großen Aufgaben des gemeinsamen neuen Lebens ist. **O. Kirn.**

Sündflut, Umbeutung des mittelhochdeutschen sinvluot, allgemeine 45 Flut, vgl. d. A. Noah Bd XIV S. 139.

Sündopfer s. d. A. Opferkultus Bd XIV S. 394, 27.

Suffragan. Das Wort suffraganeus scheint der klassischen Latinität fremd gewesen zu sein. Dagegen findet man es vielfach in der Kirchensprache des fränkischen Reiches. Da es mit suffragans wechselt (Karoli ep. de litt. col. 780—800 MG Cap. reg. 50 Franc. 1, S. 79), so ist es gedacht im Sinne von Gehilfe. So verstand es z. B. Amalarius von Trier. Er schreibt an Karl den Großen: Dixistis, serenissime auguste, velle vos scire, qualiter nos et nostri suffraganei doceremus populum Dei de baptismi sacramento. Haec prout potuimus praelibavimus. Suffraganeus est nomen mediae significationis: ideo nescimus, quale fixum ei apponere debea- 55 mus, aut Presbyterorum, aut Abbatum, aut Diaconorum, aut ceterorum graduum inferiorum. Si forte Episcoporum nomen, qui aliquando vestrae civitati subiecti erant, addere debemus (MG EE V, S. 243 Nr. 2). Es ist verständlich,

daß der Ausdruck gleichbedeutend mit vicarius vorkommt. (Beispiele bei du Cange im Glossarium s. v. suffraganeus.) Insbesondere wird derselbe von Bischöfen gebraucht, und zwar in einer doppelten Beziehung. Suffraganbischof heißt ein episcopus in partibus infidelium, wenn er als Vikar und Gehilfe eines ordentlichen Diöcesanbischofs amtiert; eben so heißt aber auch der letztere, sofern er nicht exempt ist, im Verhältnisse 5 zu seinem Metropoliten. Über die Stellung, welche alle Suffraganen einer Provinz (comprovinciales) in Gemeinschaft mit ihrem Metropoliten einnehmen und das Recht des Metropoliten gegenüber den Suffraganen und deren Untergebenen sind genaue Festsetzungen ergangen, welche Gratian in der Causa III. qu. 6 und Causa IX. qu. 3 zusammengestellt hat. Vgl. hierüber den Art. Erzbischof Bd V S. 489. 10

H. F. Jacobson † (Hauck).

Suicerus, Joh. Casp., bekannt durch seinen Thesaurus Ecclesiasticus, ist geboren am 26. Juni 1620; deutsch schrieb er sich „Hans Kaspar Schweitzer" anstatt, wie sich die Familie vorher schrieb, „Schwyzer". Sein Vater, Johann Rudolf Schweizer, war, obwohl einer schon seit 1401 in Zürich verbürgerten Familie angehörig, Pfarrer 15 im Thurgau und Dekan des Kapitels Frauenfeld 1612—1622, seit 1622 aber Pfarrer in dem ebenfalls thurgauischen Aawangen, wo er 1631 starb; er gab 1610 „Theses de amicitia ethicae" heraus (Sulzberger, Biographisches Verzeichnis der Geistlichen des Kantons Thurgau, p. 4 und 71); seine Mutter, Susanna Lavater, war Enkelin des mit Zwingli befreundeten Bürgermeisters Lavater, der die Züricher in der unglück- 20 lichen Schlacht bei Cappel befehligte. Vom Vater vorbereitet, wurde Johann Caspar in die Schulen seiner Vaterstadt Zürich aufgenommen, benutzte, wie der in demselben Jahre geborene Joh. Heinrich Hottinger, die tüchtigen Philologen, welche hier lehrten, und vollendete seine Studien in Frankreich an den blühenden Akademien zu Montauban und Saumur, wo er bei den drei berühmten, später als heterodox getadelten Theologen Amy- 25 raldus, Cappellus und Placäus Vorlesungen hörte, obgleich damals der Besuch dieser Akademie von der Schweiz aus schon verboten worden war. Nach dreijährigem Aufenthalte in Frankreich kehrte Schweizer im Jahre 1643 in seine Vaterstadt zurück, bestand seine Examina, wurde sofort auf die thurgauische Pfarrei Basadingen geschickt (Sulzberger p. 119) und verheiratete sich hier 1644 mit Elisabeth Keller, wozu eine Festschrift συγ- 30 χάρματα erschien (Zürcher Stadtbibliothek). 1644 wurde er als Lehrer an die Schulen Zürichs berufen, 1646 zum Inspektor des Alumnates und Professor der hebräischen Sprache, 1649 zum Professor der Katechetik, 1656 der lateinischen und griechischen Sprache am Collegium Humanitatis, 1660 zum Professor der griechischen Sprache und Kanonikus an das obere Kollegium (Carolinum) befördert. In dieser Stellung wirkte er, bis 35 er im Jahre 1683 wegen geschwächter Gesundheit seine Entlassung nahm und seinem talentvollen Sohne Joh. Heinrich das Amt überließ. 1668—72 war er Bauherr des Großmünsterstiftes, 1673—75 Scholarch des Carolinums. 1665—83 führte er eine (in meinem Besitz befindliche) Korrespondenz mit dem Philologen Wilhelm Diez, Rektor in Ulm. Er starb am 29. Dezember 1684. 40

Durch gründliche philologische Arbeiten hat sich S. um die Theologie verdient gemacht. Seine ersten Werke waren Lehrbücher für Studierende: Sylloge vocum Novi Testamenti. Tig. 1648, und wieder 1659 mit angehängtem Kommentar der griechischen Prosodie; nochmals 1668: Novi Testamenti dictionum sylloge Graeco-Latina Später ist diese Schrift unter dem Titel Novi Testam. Glossarium Graeco-Latinum vom 45 gelehrten Chorherrn Hagenbuch 1744 wieder herausgegeben worden. — Ferner erschien Syntaxeos Graecae, quatenus a Latina differt, compendium 1651. Ratio syntaxis apud Graecos, selectoribus, ex novo maximo foedere et ecclesiae primitivae patrum monumentis illustrata exemplis, Tiguri 1651 (ist verschieden von dem nachher genannten „compendium"). — Dann Ἐμπύρευμα εὐσεβείας, quo miscellanea, duae Chry- 50 sostomi — et duae Basilii M. homiliae continentur, carmina item Nazianceni, paraphrasis Jonae et Psalmi aliquot; his adjectus et Plutarchi περὶ παίδων ἀγωγῆς libellus — 1658 u. 1681. — Ferner Joh. Frisii Tigurini, Dictionarium Latino-Germanicum et Germanico-Latinum auctum et nova methodo digestum 1661, wieder 1677 1693. 1712. — Commenii Vestibulum Scholarum usui felicius accommo- 55 datum. — Sacrarum observationum liber singularis, quo veterum ritus circa poenitentiam — expenduntur, varia incarnationis, circumcisionis, paschatis, baptismi et s. coenae nomina explicantur, oratio dominica — examinatur, multaque alia — — ex antiquitate ecclesiastica — proponuntur; adjectum

est duplex specimen, alterum supplementi linguae Graecae, Lexici Hesychiani alterum, 1665. — Endlich das berühmte, immer noch viel gebrauchte Hauptwerk: Thesaurus ecclesiasticus e patribus Graecis ordine alphabetico exhibens quaecunque phrases, ritus, dogmata, haereses et hujusmodi alia spectant, insertis
5 infinitis paene vocibus, loquendique generibus Graecis hactenus a lexicographis vel nondum vel obiter saltem tractatis, opus viginti annorum indefesso labore adornatum, Amstelod. 1682, 2 Tom. folio; im Jahre 1728 in zweiter, vermehrter Ausgabe, wozu Nothangel 1821 Supplemente gegeben hat. — Später erschien das Lexicon Graeco-Latinum et Latino-Graecum, 1683; endlich nach des Verfassers
10 Tode: Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum ex antiquitate ecclesiastica illustratum. Trajecti ad Rhenum 1718, 4°.

Andere seiner Werke sind Manuskripte geblieben, namentlich das Lexicon Hesychianum, der Apparatus Joh. Casp. Suiceri ad novam editionem lexici Hesychiani ist auf der Zürcherischen Stadtbibliothek vorhanden. Verloren ist das Lexicon
15 Graecum majus und die Expositio Symboli et Apostolici et Athanasiani. Schweizer hat zur langjährigen Ausarbeitung dieser Werke, namentlich des Thesaurus, von allen Seiten her die sämtlichen griechischen Kirchenväter und auf die griechische Kirche bezüglichen Schriften gesammelt und alle genau durchgelesen, so daß Charles Patin in seinen gelehrten Reisen bemerkt, Schweizer verstehe mehr Griechisch, als alle jetzigen Griechen
20 zusammengenommen.

An den dogmatischen Streitigkeiten seines Zeitalters beteiligte sich S. nur soweit, als er mußte, bedauerte dieselben und half seinem Freunde Heidegger die wider seine früheren Lehrer in Saumur gerichtete Formula Consensus mildern (vgl. den Art. „Heidegger“ Bd VII S. 538, 46 ff.). Er hinterließ 3 Söhne: Joh. Heinrich, von dem
25 der folgende Artikel handelt, Hans Rudolf, Pfarrer zu Burg bei Stein am Rhein und Hans Caspar, Pfarrer in Steinmaur; von letzterem stammt Prof. Alexander Schweizer, der diesen Artikel in 1. Auflage und eine ausführliche Biographie im Neujahrsblatt für das Züricher Waisenhaus 1860 verfaßte. **(A. Schweizer †) P. Schweizer.**

Suicerus, Joh. Heinrich, ältester Sohn des oben Genannten, geboren 1646,
30 studierte in Zürich und Genf, war 1665—67 Professor der griechischen Sprache und der Philosophie am Gymnasium in Hanau, wo er zwei Disputationen veröffentlichte, Hanau 1665 und 1666, dann Pfarrer in Birmensdorf bei Zürich, 1683 Nachfolger seines kränklich gewordenen Vaters in der Professur der griechischen Sprache und Chorherrnstelle am Carolinum. Von Basel erhielt er den Titel eines doctor theol. Im August 1703
35 begehrte ihn der Kirchenrat des von den Jesuiten geleiteten Kurfürsten Johann Wilhelm von der Pfalz zum ersten Pfarrer und Kirchenrat in Heidelberg, worauf S. wegen seiner beginnenden Kränklichkeit und die Züricher Obrigkeit wegen kirchenpolitischer Bedenken nur zögernd und nach verschiedenen Gutachten von Kommissionen einging, ihm aber seine Züricher Chorherrnpfründe beließ. Nachdem S. im Frühjahr 1705 nach Heidelberg über-
40 gesiedelt war, starb er dort schon am 23. September desselben Jahres, erlebte also die durch preußischen Einfluß herbeigeführte Besserstellung der Protestanten in der Pfalz nicht mehr, die in der Religionsdeklaration vom 21. November 1705 erfolgte. Die rücksichtsvolle Art, mit welcher die Züricher Obrigkeit die Berufungsfrage behandelte und die Ehrendeputation, welche sie an S. schickte, läßt kaum annehmen, daß er aus Unzu-
45 friedenheit wegging, obschon er in jungen Jahren durch freimütige Ansichten und Verteidigung solcher einigen Anstoß erregt hatte.

Große Aufregung unter der Zürcher Geistlichkeit erregte seine 1674 in Druck gegebene Schrift über die Offenbarung Johannis, so daß der Rat die gedruckten Bogen supprimierte und allen Kirchendienern verbot, fremde Dogmen zu verbreiten. Da S.
50 diese Schrift und eine ähnliche „Lapis Lydius“ 1676 in Holland anonym drucken ließ und in letzterer den berühmten Professor Spanheim in Leyden beleidigte, nötigte ihn der Züricher Rat 1677, die Exemplare beider Bücher herauszugeben, bei Spanheim Abbitte zu leisten, und befahl ihm, sich künftig derartiger Lehren und Schriften zu enthalten. Als noch 1701 Archidiakon Geßner ihn wegen jener Lehren angriff, wies der
55 Rat beide zur Ruhe, verbot aber neuerdings alle neuen Lehren bei Amtsentsetzung. (Züricher Staatsarchiv E II, 287.)

Seine ziemlich zahlreichen späteren Druckschriften sind außer einem Kommentar zum Kolosserbrief 1699 meist philosophischen oder kirchenpolitischen Inhalts, wie Compendium physicae Aristotelico-Cartesianae, Amsterdam 1685; oder Orbis et ecclesiae Fata,

das zuerst in holländischer Übersetzung in Amsterdam 1676 erschien und 4 Auflagen erlebte; oder Theses politicae de magistratus jure circa sacra 1695; und Ecclesiae reformatae interni terrores", 1697

Von so dauernder Bedeutung wie der Thesaurus des Vaters dürften aber alle diese Schriften nicht sein; desto merkwürdiger ist die Anerkennung in Holland und Deutschland.

Seine Biographie schrieb Joh. Rudolf Wolf, Zürich 1745. **P. Schweizer.**

Suidas. — Litteratur: Fabricius, Bibl. graec. ed. Harl., Bd VI, S. 389—595; Ernesti, Suidae et Phavorini glossae sacrae graecae. Leipz. 1786. Die Einleitung zu Bernhardys Ausgabe des Lexikons von Suidas; Krumbacher, Byzantinische Litteraturgeschichte 1897, S. 562—570 und sonst an einzelnen Stellen.

Suidas (*Σουΐδας* oder *Σούδας*) ist einer jener gelehrten Byzantiner, die sich, wie Photius, Simeon Metaphrastes und andere, durch Sammlung eines vielartigen Stoffes den Dank der Nachwelt verdient haben. Sein allbekanntes griechisches Lexikon ist für den klassischen Philologen eines der wichtigsten und unentbehrlichsten Nachschlagebücher geworden; aber auch der Theologe und Kirchenhistoriker darf es keineswegs ignorieren, weil es mit den Worterklärungen zahlreiche sachliche Nachweisungen verbindet und weil in diesem Werke wissenschaftliche Gebiete, die gegenwärtig getrennt werden, zusammenfließen.

Vorerst sei bemerkt, daß uns die Person des Schriftstellers gänzlich unbekannt ist, sein Zeitalter aber nur mit Wahrscheinlichkeit festgestellt werden kann. Bernhardy (a. a. O.) findet Merkmale, welche auf das Zeitalter des Johannes Tzimisces, Basilius II. und Konstantin IX. hinweisen; Suidas muß hiernach schon vor Ende des 10. Jahrhunderts gelebt haben und sein Werk ums Jahr 976 bekannt gewesen sein. Er urteilt ferner gewiß sehr richtig, wenn er Suidas nicht als bloßen Grammatiker und Litteraten, sondern als kirchlichen Gelehrten, charakterisiert, von einem kirchlichen, ja mönchischen Standpunkte ausgehend, gleich anderen Byzantinern auf umfassende sprachliche und litterarische Studien hingeleitet wurde. Als mutmaßliche Heimat desselben wird Samothrace genannt.

Eine weitere Untersuchung, die immer noch fortgeht, betrifft die Quellen dieses Lexikons. Suidas schöpfte im allgemeinen aus den älteren Wörter- und Sammelbüchern und zwar für die litterarhistorischen Notizen wesentlich aus Hesychius Milesius, dessen Onomatologos in der von Suidas benutzten Epitome von H. Flach, Leipzig 1882, besonders ediert worden, ferner aus den Wörterbüchern des Harpokration, vielleicht auch des Photius, aus den biblischen Glossatoren, den Scholiasten, ganz besonders zum Aristophanes und Sophokles, aber auch zum Homer, Lucian und Plato. Seine profan- und kirchenhistorischen Artikel stammen namentlich aus dem großen Excerptenwerk des Konstantinos Porphyrogenuitos und aus Georgios Monachos. Er ist aber, wie längst erwiesen, bei der Aufnahme und Redaktion seiner Kollektaneen häufig sehr unkritisch zu Werke gegangen. Neben diesen Sammelwerken hat er auch eine große Anzahl von Quellen selbstständig gelesen und verarbeitet. Seine Belesenheit ist sehr bedeutend. Im einzelnen ist die sichere Nachweisung der benutzten Quellenschriften deshalb schwierig, weil man in Gefahr gerät, spätere Zusätze mit dem ursprünglichen Texte seines Lexikons zu verwechseln. Denn wie dasselbe zunächst von Eustathius, Zonaras, Eudokia, Makarius Hieromonachus benutzt und excerpiert wurde, so reizte es auch spätere Besitzer zu willkürlichen Bereicherungen, es teilte mit ähnlichen Sammelwerken das Schicksal der Interpolation, deren Umfang und Grenzen erst neuerlich durch die vereinte gelehrte Anstrengung der Herausgeber ermittelt worden sind.

Aus dieser Anlage und Entstehung erklärt sich die bunte Mannigfaltigkeit der von Suidas aufgenommenen Materien und Namen. Sprachliches wechselt mit Sachlichem, Kirchliches mit Klassischem, Poesie und Mythologie, Geschichte und Litteratur, Philosophie und Theologie und Dogmatik haben ihr Kontingent gestellt; das ganze gleicht bald einem Lexikon, bald einer Real-Encyklopädie. Bernhardy nennt ihn den kolossalen Lexikographen, welcher den ganzen Inbegriff der byzantinischen Lektüre darstellt und die weitläuftigen Schichten der Glossare, Kommentatoren, litterarischen Register und byzantinischen Auszüge zu einem Repertorium für das Studium der Klassiker und der Bibel, für Welt- und Kirchengeschichte vereinigt hat. Durch die von Küster und Fabricius aufgestellten Verzeichnisse teils der behandelten Personen, teils der citierten Schriftsteller, wird die Übersicht des Inhalts sehr erleichtert.

Von theologischen Interesse sind zunächst die biblischen Glossen, welche aus dem Hesychius und den griechischen Interpreten, wie Theodoret und Oekumenius, geschöpft,

sich auf biblische Namen wie auf wichtigere neutestamentliche Worte und Begriffe beziehen; sie sind von Ernesti zusammengestellt und zweckmäßig erläutert worden. Durch die beigefügten Bibelstellen erhalten sie wohl auch einen kritischen Wert, wenn auch nur einen untergeordneten, da der Verfasser oft nur ungenau und gedächtnismäßig citiert hat. Manche Glossen sind lediglich lexikalischer Art, und es lohnt der Mühe, über Worte wie *δικαιοσύνη, δικαίωμα, δόξα θεοῦ, ἔκστασις, εὐχαριστία, νόμος, πλοῦτος, πνεῦμα, ψυχικός* Suidas zu vergleichen. — Der theologische und dogmatische Standpunkt des Werks ergiebt sich aus zahlreichen Äußerungen. Unter *θεός* findet sich z. B. die Erklärung, daß schon Philo, um die Namen „Gott“ und „Herr“ auszulegen, die Vorstellung der Trinität angewendet habe. „Denn indem er behauptete, daß Gott Einer sei, hatte er keine numerische Einheit im Sinne, sondern bezog sich auf das Geheimnis der heiligen Trias, welche einheitlicher ist als alles Teilbare, aber auch reichhaltiger als alles nur einmal Vorhandene.“ Er sagte ferner, daß das „Seiende“ zwei Kräfte habe, die eine schöpferisch wirksam, die andere herrschend und richterlich; jene wird mit dem *θεός*, diese mit dem *κύριος* bezeichnet. So unterscheidet sich also der christliche von dem hellenischen Gottesbegriff, welcher letztere hierauf in einer allgemeinen und keineswegs entstellenden Definition zusammengefaßt wird; den ersteren muß David mit Ps 41, 2, den letzten Sophokles und Pindar bezeugen. —

Das allgemein wissenschaftliche und philosophische Interesse des Suidas zeigt sich an vielen Stellen, da er die alte Philosophie in ziemlich weitem Umfange übersah, auch den Diogenes Laertius zu Rate gezogen hatte. Lehrreich sind in dieser Beziehung die Artikel *ἀδιαφορία, ἀρετή* (eine geschickte Zusammenstellung der antiken Tugendbegriffe), *ἀρχή, κίνησις, κόσμος, νοῦς, ψυχή, φύσις* u. a. Unter *θέσις* unterscheidet Suidas Thesen, Hypothesen und Probleme und erwähnt den Gegensatz der thetischen und physischen Namen- und Sprachauffassung.

Endlich liefert Suidas noch eine reichliche patristische Nomenklatur und Blumenlese. Die wichtigeren von ihm aufgeführten und mit biographischen und litterarischen Notizen ausgestatteten Namen sind: Aetius, Apollinaris, Basilius, Eunomius, Eusebius, Eustathius, Eutyches, Ignatius, Johannes Damascenus, Johannes Philoponus, Josephus, Justinus, Leontius, Leo Philosophus, Macarius, Manes, Methodius, Nonnus, Novatus, Paphnutius, Petrus Mongus, Philostorgius, die Sibyllen, Symeon, Synesius, Tatianus, Theodorus Lector, Theodor von Mopsveste, Theophilus. Erwähnung verdienen die Nachrichten über die Philosophin Hypatia, deren Leben, Studien und Tod. Nicht selten verrät sich aus der Relation zugleich das Urteil des Schriftstellers und seiner Kirche. Der falsche Areopagita erhält den Namen „berühmtester Mann“, der zum Gipfel griechischer Weisheit emporgekommen und als Schüler des Paulus von diesem zum Bischof von Athen gemacht worden; der Wissenstrieb habe ihn nach Ägypten geführt und dort sei er zu Heliopolis in der Osterzeit und während einer außergewöhnlichen Sonnenfinsternis mit dem Sophisten Apollophanes, dem Lehrer des Aristides, zusammengetroffen. Diese Sage soll nun mit einigen Stellen der dem Dionysius beigelegten Briefe belegt werden. Noch lobpreisender wird Chrysostomus eingeführt; von ihm heißt es geradezu, daß seine Beredtsamkeit stärker ströme, als die Katarrakten des Nils, daß kein Sterblicher ihm an Wohlredenheit gleichgekommen und seine Schriften kein Mensch, sondern Gott allein zählen könne. Lesenswert ist endlich der dritte ausführliche, aus Eusebius, Sophronius und Cedrenus geschöpfte Artikel Origenes. Das Urteil über diesen Mann hatte sich in der späteren griechischen Kirche sehr zu dessen Ungunsten festgestellt, Suidas aber will doch nach beiden Seiten hin gerecht sein. Er rühmt daher zuerst seine vielseitige philosophische und christliche Gelehrsamkeit. „Und was soll man von seinem nahezu unsterblichen und seligen Geiste sagen, welcher Dialektik, Geometrie, Arithmetik, Musik, Grammatik, Rhetorik und alle philosophischen Disziplinen durchaus erfaßt hatte, so daß er auch Schüler weltlicher Wissenschaften zu unterrichten verstand und so oft er Vorträge hielt, einen großen Zulauf um sich versammelt fand“ Seine hohe Geistesbegabung haben selbst Gegner des Christentums, wie Porphyrius, mit ehrenden Ausdrücken anerkannt. Nun folgen einige Nachrichten von Leben, Studien und Schriften; er interpretierte die ganze hl. Schrift in 18 Jahren und soll 6000 Bücher (!) geschrieben haben. Aber — fährt Suidas fort — indem er nichts biblisches unerforscht lassen wollte, setzte er sich den Anfällen der Sünde aus und verfiel in todbringende Reden; aus ihm schöpfte Arius seinen Irrtum und ebenso die nachfolgenden Anomäer, die Unheiligen, und alle anderen. „So oft er vom Glauben dogmatisiert, erscheint er verkehrter als alle Übrigen“ (*ὅσα δὲ περὶ πίστεως ἐδογμάτισε, τῶν πάντων ἀτοπώτερος εὑρίσκεται*).

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß Suidas, obgleich nur ein Sammler und Encyklopädist, doch auch manches Eigene zu erkennen giebt, wodurch der Standpunkt seiner Zeit und Kirche in interessanter Weise ausgedrückt wird. Im allgemeinen darf gesagt werden, daß sein Werk in theologische Bibliotheken zu selten Aufnahme findet.

Das Lexikon wurde zuerst und unvollständig durch Demetrius Chalkondylas, Mailand 1499 (Venet. 1514 ap. Ald.) herausgegeben. Von den folgenden Editionen sind hervorzuheben die von Küster, Cambridge 1705, von Gaisford, Oxford 1834, Hauptausgabe von Bernhardy, Halle 1853, vier Bände, und nach dieser der Abdruck von Bekker, Berlin 1854. Dr. **Gaß** † (**Ph. Meyer**).

Suidbert, Suidberct, gest. 713. — Beda, Hist. eccl. g. Angl. V 11, S. 243 f. der Ausgabe von A. Holder; Radbod (Bischof v. Utrecht, gest. 917), Sermo de s. Switberto und Carmen alleg. de s. Switberto MSL 132 S. 547 u. 557, das letztere auch MG PL IV, S. 166. Die Vita s. Swiberti Verdens. eccl. primi episcopi, Saxonum Frisiorumque apostoli, scr. a b. Marcellino presbytero, die in Köln 1508 gedruckt wurde, ist eine spät mittelalterliche Fälschung ohne jeden Quellenwert. Man findet sie bei Surius, Vitae sanctor. I z. 1. März S. 3, und bei Leibniz, Scr. rer. Brunsw. II, S. 222 ff. Urkundenbücher der geistlichen Stiftungen des Niederrheins, 1. Bd UB. v. Kaiserswerth bearb. von Kelleter, Bonn 1904. — Rettberg, KG D.s II, 1848, S. 396; Moll, KG der Niederlande, deutsche Uebersetzung S. 159; Hauck, KG D.s I³, 1904, S. 437, II², S. 367; Bouterwek, Swidbert, der Apostel des bergischen Landes, Elberfeld 1859; Diekamp, HJB II, 1881, S. 272.

Suidbert gehörte zu den zwölf Männern, die im Jahre 690 unter Willibrords (s. d. A.) Führung die Friesenmission begannen. Als die raschen Erfolge den Gedanken nahelegten, einen Bischof an die Spitze des Unternehmens zu stellen, wählten die Genossen ihn für diese Stelle. Es hat etwas Auffälliges, daß die Wahl ihn und nicht Willibrord traf; denn nach den Worten Bedas war der letztere von Anfang an die führende Persönlichkeit: presbyterii gradu et merito praefulgebat, V, 10 S. 241. Man hat die verschiedensten Vermutungen ausgesprochen, um die Thatsache zu erklären: ein Zerwürfnis zwischen Willibrord und seinen Genossen, eine Intrigue Pippins gegen Willibrord oder die Abwesenheit Willibrords bei der Wahl sollen ihr Ergebnis herbeigeführt haben; vielleicht genügt es, daran zu erinnern, daß Willibrord bei der Wahl erst 34 Jahre alt war, während Suidbert, da er schon 713 starb, ihn aller Wahrscheinlichkeit nach bedeutend an Alter überragte. Suidbert, den Beda als modestum moribus et mansuetum corde charakterisiert, nahm die Wahl an; er begab sich nach England und ließ sich von Wilfrid von York die Bischofsweihe erteilen. Seine Konsekration fällt in das Spätjahr 692 oder den Beginn von 693. Denn sie fand nach Beda V, 11 S. 241 statt nach der Wahl Berchtwalds zum EB. v. Canterbury und vor seiner Rückkehr aus Frankreich, d. h. nach dem 1. Juli 692 und vor dem August 693.

Der Rückkehr Suidberts nach Friesland folgt nun ein neues, kaum verständliches Ereignis: der eben Geweihte verläßt den Wirkungskreis, für den er bestimmt war, verläßt überhaupt das fränkische Gebiet und begiebt sich über den Rhein zu den Boruktерern. Es ist klar, daß dieses Abspringen von der bisherigen Richtung sich nur durch das Eingreifen einer neuen Kraft erklärt; da Suidbert das fränkische Gebiet verließ, so muß man die Ursache, die ihn bestimmte zu gehen, in einem Zwiespalt mit dem Träger der politischen Macht, Pippin, vermuten. Wenn man sich erinnert, daß die Besetzung eines Bistums im fränkischen Reiche nicht ohne den König geschehen konnte und daß Pippin sofort nach dem Weggange Suidberts die Erhebung Willibrords in die Wege leitete, so liegt die Annahme nahe, daß er die ohne sein Vorwissen geschehene Wahl und Weihe Suidberts nicht anerkannte. Dadurch wird dieser sich genötigt gesehen haben, aus der Friesenmission auszuscheiden.

Alles, was wir über Suidberts Thätigkeit bei den Boruktерern wissen, beschränkt sich auf Bedas Worte: Multos eorum praedicando ad viam veritatis perduxit (S. 241). Der Erfolg der christlichen Predigt scheint die Feindseligkeit der heidnischen Sachsen gegen den kleinen Stamm wachgerufen zu haben; er erlag dem Angriff derselben. Die Christen wurden zersprengt. Nun wandte sich Suidbert mit etlichen Genossen wieder dem fränkischen Reiche zu; bewogen durch das Fürwort Plektrudes überließ ihm Pippin eine Rheininsel. Dort gründete er das Kloster Kaiserswerth. Wann diese Ereignisse eintraten, läßt sich nicht bestimmen; wir wissen nur, daß Suidbert seine letzte Lebenszeit in der Stille seines Klosters zubrachte. Im März 713 ist er dort gestorben, Ann. s. Amandi MG SS I, S. 6. **Hauck.**

Suidgar s. Clemens II., Papst Bd IV S. 142.

Sukkot Benot (סֻכּוֹת בְּנוֹת), Gottheit. — Selden, De dîs Syris (1. A. 1617), Synt. II, 7 mit den Zusätzen Andr. Beyers in den spätern Ausgaben; G. J. Voß, De Theologia gentili II, 22 (1642); Joh. Crausius und Georg. Lyra, De Succoth benoth ... II Reg. XVII, 30 (Jena 1664), auch in Ugolinus, Thesaurus Bd XXIII, 1760, Kol. 853—860 (nur Versionen und Rabbinen); Münter, Religion der Babylonier, Kopenhagen 1827, S. 55; Movers, Die Religion und die Gottheiten der Phönizier 1841, S. 596 f.; Winer, RW³, A. „Succoth Benoth" (1848); Leyrer, A. „Sukkoth Benoth" in PRE¹, Bd XV, 1862; Schrader, A. „Succoth-Benoth" in Schenkels BL, Bd V, 1875; ders., Die Keilinschriften und das Alte Testament², 1883, S. 281 f.; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 407—409; Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? 1881, S. 215 f.; G. Hoffmann, Versuche zu Amos, ZatW 1883, S. 113; Jensen, LCB 1896, Kol. 1803 f.; Winckler, „Arabisch-Semitisch-Orientalisch", Mt d. Vorderasiat. Ges. 1901, S. 316 f.; Sayce, A. Succoth-Benoth in Hastings' Dictionary of the Bible, Bd IV, 1902; Cheyne, A. Succoth-Benoth in der Encyclopaedia Biblica von Cheyne und Black, Bd IV, 1903; A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients 1904, S. 322; Nagl, Die Religion der Kuttäer auf dem Boden des ehemaligen Reiches Israel, ZKTh 1904, S. 417 f. — Vgl. noch die Kommentare von Keil, Thenius, Kittel zum Buche der Könige.

סֻכּוֹת בְּנוֹת (LXX *τὴν Σωκχωθβενιθει* A, *Ροχχωθβαινειθει* B, *Σοκχωθ Βανειθα* L, Peschitto und Syrohexaplaris ܣܘܟܘܬ ܒܢܘܬ) werden 2 Kg 17, 30 aufgeführt unter den Abgöttern, denen die von den Assyrern auf dem Boden des zerstörten Reiches Samarien angesiedelten fremden Kolonisten dienten, und zwar werden Sukkot Benot speziell den Babyloniern als Gegenstand der Verehrung zugewiesen. Die Stelle lautet im Zusammenhang 2 Kg 17, 29 ff.: „Und sie [die fremden Bewohner Samariens] verehrten ein jedes Volk seinen Gott und setzten ihn in die Bamottempel, welche die Samarier erbaut hatten, ein jedes Volk in seinen Städten, worin sie wohnten. Nämlich die Leute aus Babel verehrten Sukkot Benot, und die Leute aus Kut verehrten Nergal (s. Bd XIII, S. 711 f.), und die Leute aus Hamat verehrten Asima (s. Bd II, S. 133), und die Awwäer verehrten Nibchaz (s. Bd XIV, S. 8 f.) und Tartak (s. A. Tartak), und die Sepharwäer verbrannten ihre Söhne im Feuer dem Adrammelech (s. Bd I, S. 186 f.) und dem Anammelech (s. Bd I, S. 487 f.), den Göttern Sepharwajims". Da die neben Sukkot Benot als Gegenstand des Kultus aufgezählten Namen deutlich Gottesnamen sind, so ist auch für jene Bezeichnung die Bedeutung als Gottesname zu vermuten; es wird also schwerlich, worauf die nächste Bedeutung der Bezeichnung „Hütten der Töchter" führen könnte, an ein Kultusgerät, etwa heilige Zelte, zu denken sein, in welchem Falle man zu übersetzen hätte: „sie verfertigten S. B." (וַיַּעֲשׂוּ). Dasselbe Verbum drückt in den folgenden Fällen wahrscheinlicher die Verehrung aus (vgl. v 31ᵇ), in dem Sinne von עָשָׂה לְ (v. 32ᵇ) „den Kultus verrichten (eig.: das Opfer bereiten) einem Gott" Andererseits ist von einem Gottesnamen Sukkot Benot nichts bekannt und schwer denkbar, daß eine Gottheit sollte „Hütten der Töchter" genannt worden sein. Wahrscheinlich ist ein den spätern Abschreibern unbekannter Gottesname zu jenen beiden hebräischen Wörtern korrumpiert worden, wofür auch die andere Lesung der LXX spricht und die auffallende Schreibung בְּנוֹת statt בָּנוֹת. Die Assyriologen, die schon verschiedene Vermutungen des ursprünglichen Wortlautes geäußert haben, werden vielleicht einmal sichern Aufschluß darüber geben. Zimmern (Schrader, Die Keilinschriften und das AT³, 1903, S. 396) verzichtet vorläufig darauf, und einstweilen lassen sich nur sehr divergierende und wenig überzeugende Anschauungen über das Verständnis des Namens verzeichnen.

Ein aus dem Namen ratender Einfall der Rabbinen wollte unter S. B. das Bild einer Henne mit ihren Jungen verstehn (vgl. rabbinisch תַּרְנְגוֹל „Hahn"). Selden denkt nicht an eine Gottheit sondern an ein Heiligtum der Mylitta, wo die „Töchter", d. h. die babylonischen Frauen, das von Herodot (vgl. Brief Jeremiä v. 43) berichtete Opfer ihrer Keuschheit brachten. Ebenso G. J. Voß und Winer, auch (wenn ich ihn richtig verstehe) Münter. Nicht einmal etymologisch haltbar ist die Erklärung von Movers: „**involucra oder auch secreta mulierum**", d. h. weibliche Lingams, die in die von den Weibern gewebten Pepten eingewickelt und in den Heiligtümern aufbewahrt worden seien. Gesenius (Thesaurus) korrigiert nutzlos סכות בָּמוֹת **tabernacula (idolis sacra) in excelsis.** Wenig wahrscheinlich ist die Vermutung, die Schrader von H. Rawlinson (in G. Rawlinson, **The history of Herodotus**, Bd I¹, London 1858, S. 630) entlehnt hat und auch Sayce sich anzueignen geneigt ist, daß Sukkot Benot Korruption sei des Namens Zirbanit oder Zarpanitu „die Samen Schenkende" (s. über den Namen: P. Jensen,

ZdmG L, 1896, S. 258), den die Gemahlin des babylonischen Hauptgottes Marduk trägt; denn wenn auch der zweite Teil dieses Namens dem *βενιϑει, βανειϑα* der LXX entspricht, so ist doch sukkot von zir oder sar sehr weit abstehend. Dem Wortlaut wird besser gerecht die Konjektur von Friedr. Delitzsch: Sakkut-binutu, von ihm für einen Beinamen des Marduk erklärt. Es ist aber von Schrader bezweifelt worden, daß Sakkut- 5 binutu ein Beiname des Marduk sei und daß er, wie Delitzsch will, bedeuten könne „oberster Richter der Schöpfung“ Dem zweiten Namensteil wird lautlich am ehesten gerecht der Vorschlag von Jensen (Zeitschr. f. Assyriol. VI, 1891, S. 352), das בנות zu erklären aus **banītum**, einem Beinamen der Bilit-Istar. Dann bleibt aber סכות unerklärt; denn es ist nicht zulässig, mit A. Jeremias (a. a. O.) Jensens Vorschlag dahin zu 10 erweitern, daß an „Hütten zur Tempel-Prostitution“ zu denken sei. In der ganzen Bezeichnung סכות בנות muß nach dem Zusammenhang ein Gottesname gesucht werden.

Es liegt nahe, für סכות mit G. Hoffmann, Kittel, Winckler und auch Cheyne (der daneben eine gewaltsame Umgestaltung durch **a better theory** vorschlägt) an סכות in Am 5, 26 (s. A. Remphan Bd XVI, S. 646 f.) zu denken, da hier ein babyloni- 15 scher Gottesname zu suchen sein könnte. Aber auch unter der Voraussetzung, daß סכות in Am 5, 26 = assyr. **Sakkut** ein Beiname nicht des Planeten Saturn sondern vielmehr des Merkur sei (was doch mindestens sehr zweifelhaft ist), kann ich der Vermutung Hoffmanns סכות *בִּנוֹת „der kluge **Sikkūt**“ nicht zustimmen, da diese Benennung sonst nicht vorkommt und eine derartige Charakterisierung eines Gottes durch genetivische Ver- 20 bindung der ihm beigelegten Eigenschaft mit dem Gottesnamen, so viel ich sehe, ohne Analogie wäre (יהוה צבאות kann als solche nicht in Betracht kommen). Winckler sieht in סכות eine Bezeichnung des „Nebo = winter-Marduk“ (auf Grund von Kombinationen, denen der Unterzeichnete nicht zu folgen vermag) und vermutet in בנות einen zweiten Gottesnamen. 25

Ganz unwahrscheinlich ist, daß בנות, wie Jensen (LCB a. a. O.) neben den Ableitungen von **Ṣarpānītu** und **Banītu** vorschlägt, eine Übersetzung des babylonischen **mīrati** „Töchter“ als einer wiederholt vorkommenden Bezeichnung von Göttinnen sei, weil Göttinnen doch wohl nicht schlechthin als „Töchter“ sondern als Töchter einer andern Gottheit oder eines Heiligtums bezeichnet werden und weil übernommene Gott- 30 heiten wohl vielfach mit einheimischen Gottesnamen, kaum aber mit Übersetzungen ihres ursprünglichen Namens benannt worden sind. — Nagl sieht in בנות die Göttin (Zir)-banit und in סכות eine Korruption aus **Zagmuk**, dem Namen eines babylonischen Festes; als dem Marduk gefeiert, soll es Bezeichnung für diesen sein, so daß also der Hauptgott von Babel mit seiner Gemahlin unter dem Doppelnamen zu verstehn wäre. 35 Aber, von anderm abgesehen, ist es im höchsten Grad unwahrscheinlich, daß der Name eines Festes substituiert wäre für den des damit gefeierten Gottes.

Wir müssen uns mit der Registrierung dieser Vorschläge begnügen, ohne an ihre Stelle etwas Besseres setzen zu können. **Wolf Baudissin.**

Sulpicius Severus, aus Aquitanien gebürtig, von vornehmer Geburt, Zeitgenosse des 40 Hieronymus, gest. nach 420. — Die Editio princeps der Chronik erschien zu Basel 1556 (Flacius), die Vita u. Dialogi sind schon 1500 gedruckt worden. Die beste ältere Ausgabe aller Werke ist die von H. de Prato Veron. 1741—1754, 2 Bde, abgedruckt bei Gallandi VIII und Migne XX. Kritische Ausgabe von Halm, Wien 1866 (Vol. I des Corp. script. eccles. latin. — Litteratur: Tillemont T. II; du Pin T. II P III; Ebert, Litteratur des MA I, S. 313 45 bis 323; Teuffel, Lit.-Gesch., 3. Aufl., § 441; Bernays s. unten; von Gutschmid s. unten; Deutsche Uebersetzung der Vita und Dialogi von Bieringer, Kempten 1872. Die „Weltchronik des sog. Severus Sulpicius“ hat mit dem Aquitanier nichts zu thun. Sie gehört nach Spanien und in das 6. Jahrhundert; s. Holder-Egger, Ueber die Weltchronik des sog. S. S., Göttingen 1875; Zangemeister im Rhein. Museum 1878, S. 322 f. 50

Über seine Lebensumstände besitzen wir nur dürftige Nachrichten bei Gennadius (de **vir. inl.** 19) und Paulinus von Nola, seinem Freunde (Briefe, vv ll.). Geboren etwa um das Jahr 360 erhielt er eine vortreffliche Ausbildung, widmete sich dem Studium des Rechts und glänzte als Advokat durch Beredsamkeit („**in fori celebritate diversans et facundi nominis palmam tenens**“). Der Ehebund mit der reichen Tochter 55 einer konsularischen Familie schien sein irdisches Glück zu besiegeln; aber bald verlor er die Gattin durch den Tod und „**repentino impetu servile peccati iugum discutiens**“ gab er den Beruf auf und folgte dem Beispiel seines Freundes Paulinus, bald nach dem Jahre 390. Er weihte sein Leben der mönchischen Askese (in der Nähe von Elusa, aber auch zu Tolosa und Elusio sich aufhaltend), begeistert von dem hl. Martin 60

von Tours, der damals Frankreich zum Evangelium und ins Kloster rief, und den er persönlich kennen lernte. Mit dem Vater Sulpicius zerfiel er deswegen, aber seine Schwiegermutter ermunterte ihn zu dem asketischen Leben. Mit Martin blieb Sulpicius bis zu dessen Tode enge verbunden, ihn als geistlichen Vater und gottgesandten Propheten und Apostel (Dial. II, 5) verehrend. Gennadius erzählt, daß S. die Priesterweihe erhalten habe; aber von seiner Thätigkeit in dem geistlichen Stande wissen wir nichts. Seine Werke zeigen ihn uns nur als den Mönch. Über sein Lebensende berichtet Gennadius: „Hic in senecta sua a Pelagianis deceptus et agnoscens loquacitatis culpam silentium usque ad mortem tenuit, ut peccatum, quod loquendo contraxerat, tacendo penitus emendaret“ Das Dunkle und Abgerissene dieser Notiz ist kein Grund, sie für unglaubwürdig zu erachten, wie häufig, namentlich von katholischer Seite, geschehen ist. Daß ein so strenger Asket, wie S. es gewesen ist, die Lehren des Pelagius zunächst gebilligt hat, ist nicht auffallend. Das Todesjahr des S. ist unbekannt; man darf aber annehmen, daß er wahrscheinlich erst nach dem Jahre 420 gestorben ist.

Als Schriftsteller und Gelehrter nimmt S. in seiner Zeit einen sehr bedeutenden Rang ein („Ecclesiasticorum purissimus scriptor“ hat ihn Scaliger genannt). Er ist ein edler Repräsentant der hohen formalen Bildung, die Südfrankreich im 4. und noch im Anfang des 5. Jahrhunderts ausgezeichnet hat, durch welche namentlich Aquitanien alle Provinzen des Westreiches überstrahlte. S. hat als Schriftsteller von den Alten mit Erfolg zu lernen gesucht. „Die Darstellung in seiner Chronik ist den klassischen Mustern mit Geschick nachgebildet, besonders dem Sallust und Tacitus, auch Vellejus und Curtius, ohne doch musivisch buntscheckig zu werden und nicht ohne Spuren der Zeit“ (vgl. Bernays und Teuffel). Selbst die „Dialoge“, deren Stoff ein spezifisch christlicher ist, verraten noch die aufmerksame Lektüre des Cicero, obgleich Paulin ihm schreibt: „piscatorum praedicationes tullianis omnibus tuis litteris praetulisti“ Geschmacklosigkeiten begegnen selten, Barbarismen und Neubildungen fast gar nicht; dagegen häufig Elegantien und stilistische Finessen. „Höchst beachtenswert ist noch“, sagt Ebert, „wie in der litterarischen Produktion des Sever, und namentlich in den Dialogen der französische Genius sich bereits kundgiebt, nicht bloß in „gewissen Koketterien des Schriftstellers“, worauf auch zuerst ein Franzose, Ampère, besonders aufmerksam gemacht hat, sondern vielmehr in der eigentümlichen Begabung anmutiger Erzählung von Selbsterlebtem, so daß hier schon die Gattung der Memoiren, welche die Franzosen zuerst und so außerordentlich ausgebildet haben, gleichsam in ihren Anfängen sich erkennen läßt“ Als Historiker ragt S. durch Umsicht und Kritik weit über die Chronisten gewöhnlichen Schlages hervor. „Auf die Gefahr hin, parador zu erscheinen“, sagt von Gutschmid (Fleckeisens Jahrbb. 1863, IX. Jahrgang, S. 710 f.), „wage ich die Behauptung, daß die Untersuchung des Severus über das Buch Judith und die des Julius Africanus über die Unechtheit der Zusätze zum Daniel zu den schönsten Blüten philologisch historischer Kritik gehören, die uns nicht bloß aus der patristischen Sahara (?), sondern aus dem Altertum überhaupt überliefert sind“.

Von den Werken des S. („opuscula“), welche Gennadius aufgezählt hat, besitzen wir nur die Briefe an verschiedene Personen (an die Schwester, an Paulin u. s. w.) nicht mehr. Doch kann ich mich von der Unechtheit aller sieben Briefe, die ad calcem der Opp. Severi abgedruckt zu werden pflegen (s. z. B. Halm, S. 217—256), nicht überzeugen. Die Echtheit der beiden ersten Briefe („ad Claudiam sororem“) kann wohl gehalten werden. Allerdings sind sie inhaltlich recht unbedeutend, und ihr Stil weicht sehr merklich von dem der unbezweifelten Werke des S. ab. Aber wer darf an Privatschreiben denselben Maßstab legen, wie an jene Schriften, die S. für ein gebildetes und verwöhntes Publikum mit Aufwendung aller schriftstellerischen Mittel verfaßt hat? Drei unbezweifelt echte Schriften hat S. hinterlassen. Ein und dieselbe schriftstellerische Absicht hat sie hervorgebracht: S. will der gebildeten Welt, vor allem der aquitanischen, das Christentum, d. h. den geschichtlichen Stoff des Christentums sowohl als auch das christliche, asketische Leben, nahe bringen; aber indem er zu diesem Zwecke in dem einen Werke unter dem Titel „Chronica“ aus dem biblischen Stoff ein interessantes historisches Lesebuch geschaffen hat, während er in den anderen das Leben des hl. Martin von Tours in bunten und erbaulichen Memoiren schildert, haben seine Schriften, wenn auch vielleicht nicht gleich anfangs, einen sehr verschiedenen Erfolg gehabt. Die Chronik ist uns nur in einer Handschrift, saec. XI, erhalten, während die Vita Martini und die Dialoge in zahlreichen Handschriften auf uns gekommen sind (s. darüber Halm p. V sq.), von denen die älteste der Veronensis aus dem 7. Jahrhundert stammt, aber nach der Unterschrift

ein Apographum eines MS. vom Jahre 519 ist. Für die Chronik fehlte bald das sachliche und ästhetische Interesse; sie wurde durch dürftigere und schlechtere, darum bequemere Machwerke, zum Teil wohl auch durch die Verbreitung der Bibel selbst, deren barbarisches Latein die Epigonen der Römer z. B. des Severus nicht lesen mochten, verdrängt. Dagegen die auf den hl. Martin sich beziehenden Schriften blieben allezeit Erbauungsbücher ersten Ranges im Mittelalter, nicht weil auch auf ihnen ein Hauch des Klassischen ruht, sondern weil dieser Hauch in der That nur ein ganz dünner ist, und sie sonst von einem Geiste eingegeben sind, in welchem die Christen des folgenden Jahrtausends ihren eigenen wiedererkannten.

1. Die **Chronik** (Chronicorum libr. II) ist gestellt auf das Jahr 400 (Konsulat des Stilicho) und nicht vor dem Jahre 403 ediert; sie beginnt mit der Weltschöpfung und hält die gewöhnliche Rechnung nach 6 Jahrtausenden fest, jedoch nicht ohne selbstständige kritische Bemühungen. Zweck des Werkes ist die in der hl. Schrift beider Testamente überlieferte Geschichte kurz und in großen Umrissen mit besonderer Berücksichtigung der Zeitangaben zu erzählen, „weil dies Viele ernstlich forderten, welche die göttlichen Dinge im Wege eines zeitsparenden Lesens kennen zu lernen sich beeilen wollten" Die Fortsetzung bis auf die Gegenwart wird in der Vorrede besonders gerechtfertigt. Der Verfasser erklärt ferner in der Form einer leichten Rechtfertigung, daß er unbedenklich, wo sein Plan es erforderte, auch die „historici mundiales" herangezogen habe. Dieses Verfahren und der Versuch, den Inhalt der Bibel in ein modernes Sprachgewand zu kleiden, waren ein kühnes Unternehmen. Daher schützt sich der Verfasser auch: „Was die geordneten Auszüge aus den hl. Büchern angeht, möchte ich denen nicht meinen Beifall geben, welche dieselben so lesen wollen, daß sie allein danach greifen, und die Quellen, aus denen sie abgeleitet worden, unbeachtet lassen. Man möge vielmehr mit den Quellen sich vertraut machen, und dann das dort Gelesene hier von neuem sich vergegenwärtigen. Denn die Geheimnisse der göttlichen Dinge lassen sich vollständig nur aus den Quellen selbst schöpfen"

Bernays gebührt das Verdienst, die stark vernachlässigte Chronik in einer musterhaften Monographie (Über die Chronik des Sulpicius Severus 1861) gebührend, ja erschöpfend gewürdigt zu haben. Was seither über dieselbe geschrieben worden ist, das fußt auf dieser Arbeit, zu welcher von Gutschmid (a. a. O.) einige Ergänzungen gegeben hat. Unter dem Gesichtspunkte, daß S. in glücklichster Weise eine Verbindung der klassischen und biblischen Studien angestrebt habe, hat Bernays die Eigentümlichkeit der Chronik dargelegt. Der nüchterne, kritische Sinn des S., sein Verzicht auf Typik und Allegorie, seine freimütige und ernste Beurteilung der zeitgeschichtlichen Verhältnisse, namentlich der Hierarchie und des Staates, sein Interesse für die jüdischen Rechtsverhältnisse, die er mit dem Auge des ehemaligen Juristen betrachtete und in der römischen Rechtssprache verständlich zu machen suchte — das alles tritt aufs bestimmteste hervor. Als Geschichtsquelle kommt die Chronik hauptsächlich für die Geschichte des Priscillianismus in Betracht (II, 46—51, vgl. auch Dial. III, 11—13); hier ist sie Quelle ersten Ranges. Die Unparteilichkeit, mit welcher S. diese Geschichte dargestellt hat, sichert ihm allein schon ein ehrenvolles Gedächtnis. Abgesehen hiervon hat sein Werk noch für die Geschichte des Arianismus, sowie für gewisse Partien der orientalischen Geschichte Bedeutung, namentlich dort, wo wir die nichtbiblischen Quellen, aus denen S. geschöpft hat, nicht mehr besitzen. Hier ist vor allem der Bericht über die Zerstörung Jerusalems durch Titus zu nennen. Bernays (S. 48—61) hat mit glänzendem Scharfsinn nachgewiesen, daß S. hier den uns nicht mehr erhaltenen Bericht des Tacitus (Historien) ausgeschrieben, resp. bearbeitet hat. Dieser Bericht streitet zwar mit dem des Josephus, sofern nach ihm Titus den Befehl zur Zerstörung des Tempels gegeben hat, — was Josephus bekanntlich in Abrede stellt — erweist sich aber aus durchschlagenden Gründen als wesentlich zuverlässig (vermittelnd zwischen S. und Josephus Valeton und Schürer, Gesch. des jüdischen Volks I³, S. 631 f.). Ueber Interpolationen in der Chronik s. Bernays S. 35 f. 48; über die Bedeutung der Chronik als Schulbuch in den höheren evangelischen Lehranstalten der Niederlande, Deutschlands und Frankreichs im 17 Jahrhundert, ebendort S. 69 f.

2. und 3. Stofflich einen ganz anderen Charakter als die Chronik tragen die Vita Martini und die Dialogi, die enge zusammengehören, sofern die Dialoge augenscheinlich die Biographie ergänzen sollen. Dazu kommen drei unbezweifelt echte Briefe, die sich ebenfalls auf den hl. Martin beziehen und die Geschichte jener Werke geteilt haben. Die Biographie ist noch bei Lebzeiten des Heiligen verfaßt, aber erst nach seinem Tode publiziert worden; die Dialoge, die nicht gleichzeitig veröffentlicht worden sind (s. Ebert

S. 322) — man zählt fälschlich drei, es sind in Wahrheit nur zwei —, fallen in das Jahr 405 oder etwas später. Für das Buchwesen des Zeitalters enthalten diese Schriften eine Fülle interessanter Notizen.

Die Biographie ist ein Heiligenbild, entworfen in dem massiven Wunderglauben der 5 Zeit; es fehlen ihr aber doch sehr charakteristische historische Züge nicht ganz. Die Kritik ist dem Verfasser bei diesem Stoffe völlig abhanden gekommen, und so legt diese Schrift in höherem Maße als irgend eine andere gleichzeitige Zeugnis dafür ab, daß die Kultur des sinkenden Römerreiches wehrlos gewesen ist gegen die Barbarei, welche frommer Glaube und die Phantasie der Asketen heraufführten. Wenn selbst ein Sulpicius alles 10 sah, fühlte und glaubte, was die Einbildungskraft der Mönche geschaffen und alles ins Übernatürliche deutete, was heroische Anspannung leistete, so mußte der Bund der klassischen Überlieferungen mit dem Christentum sehr bald zu einem Anachronismus werden. Die Schöngeister Aquitaniens und seine leichtfertigen Bürger und Priester sind schließlich auch nicht durch die Versöhnung des Christentums mit der Kultur, sondern durch die 15 Heiligenbilder in die Kirche gelockt worden, die in den Jahrhunderten der Nacht und der Barbarei, da kein Licht mehr leuchten wollte, allein im stande waren zu strahlen und zu erheben. Die Biographie des Severus unterscheidet sich von ähnlichen zu ihrem Vorteil durch den Verzicht auf das erotische Element; sonst ist sie, wenn man die gewählte Sprache nicht in Anschlag bringt, durchweg ein Seitenstück zu den Erzählungen von den 20 egyptischen Mönchen (Vitae Patrum). „Quid posteritas emolumenti tulit legendo Hectorem pugnantem aut Socraten philosophantem? cum eos non solum imitari stultitia sit, sed non acerrime etiam pugnare dementia" Für die Zustände in Gallien in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts ist die Schrift von außerordentlichem Werte. Der Gegensatz, in welchem sich das aufstrebende Mönchtum zu dem verweltlichten 25 Klerus befand — hat es doch geradezu Kämpfe gesetzt —, tritt aufs deutlichste hervor. Wir besitzen — Hieronymus' Briefe ausgenommen — keine zweite Quelle, die uns so deutlich die Schwierigkeiten und Anfeindungen, welche das Mönchtum im Abendlande bis zu seiner Einbürgerung (auch und vornehmlich seitens der Bischöfe) zu bestehen hatte, schildert als die Biographie und die Dialoge. Daß ferner erst das Mönchtum wirksam 30 die Christianisierung der bäuerlichen Bevölkerung Galliens unternommen hat, ist ebenfalls klar zu erkennen (die Mission im mittleren Gallien hat vor dem hl. Martin kaum begonnen). Daß der verweltlichte Klerus alles Ernstes den Versuch gemacht hat, mit seinem Schlage gegen den Priscillianismus auch das Mönchtum zu treffen, können wir lediglich aus Sulpicius Berichten erschließen. Manche Andeutungen und versteckte Angriffe in 35 dem Buche sind uns jetzt nicht mehr verständlich (s. z. B. c. 27).

In noch höherem Grade sollen die beiden Dialoge in den Kampf zwischen Weltklerus und Mönchtum eingreifen. Sie sollen dem ersteren, der I, 21 freimütig mit den Pharisäern verglichen wird, einen Spiegel vorhalten. Die Anzüglichkeiten sind gehäuft (s. z. B. I, 2. 21. 26. II, 1. 4. 12. III, 11. 16. 18). Der Hauptzweck ist freilich 40 auch hier der, den Ruhm des hl. Martin zu erhöhen, zu verbreiten und die gallische Christenheit für die Askese zu entflammen. Dazu kommt noch die besondere Absicht des gallischen Patrioten und des begeisterten Schülers („ex disciplina Martini" Dial. I, 1), durch eine Vergleichung des hl. Martin und der egyptischen Mönche zu zeigen, daß Martin diesen nicht nur an Heiligkeit und Wunderkraft gleich gekommen sei, sondern sie 45 noch übertroffen habe. Bei der Vergleichung I, 24 tritt schon der spätere, so charakteristische Unterschied zwischen dem orientalischen und dem occidentalischen Mönchtum, resp. zwischen den Bedingungen, denen sie unterlagen, hervor. „Illud animadverti decet, iniqua illum cum eremitis vel etiam anachoretis condicione conferri, illi enim ab omni inpedimento liberi, caelo tantum adque angelis testibus, plane ad50 mirabilia docentur operari: iste in medio coetu et conversatione populorum, inter clericos dissidentes, inter episcopos saevientes, cum fere cotidianis scandalis hinc adque inde premeretur, inexpugnabili tamen adversus omnia virtute fundatus stetit et tanta operatus est, etc." Zum Zweck der Vergleichung muß Postumianus im ersten Dialog auf Grund seiner Erlebnisse von den Tugenden der 55 egyptischen Mönche berichten. Dabei fällt für die Kirchengeschichte manche wichtige Nachricht ab (Dial. I, 3 sq. über Christentum in der Cyrenaica; I, 6 sq. über alexandrinische Zustände, wichtiges Urteil über Origenes; I, 8. 21 über Hieronymus [„per totum orbem legitur" — „verum haec describenda mordacius beato viro Hieronymo relinquamus"]; über die verschiedenen Bedingungen, denen das Mönchtum im Orient 60 und in Gallien unterliegt [„edacitas in Graecis gula est, in Gallis natura"]; Dial.

I, 10 über die „prima virtus“ der Mönche = „parere alieno imperio“; I, 21 über den gallischen Klerus [„si quis clericus fuerit effectus, dilatat continuo fimbrias suas, gaudet salutationibus, inflatur occursibus, ipse etiam ubique discurrit: et qui antea pedibus aut asello ire consueverat, spumantibus equis superbus invehitur“]; I, 22 über die Unterdrückung der evangelischen Bedenken durch die Möncherei [hier wird von einem jungen Manne, der sich der Askese entreißen wollte, also berichtet: schon hatte er beinahe das Vorbild der alten Mönche erreicht, cum interim subiit eum cogitatio iniecta per diabolum, quod rectius esset, ut rediret ad patriam filiumque unicum ac domum totam cum uxore salvaret: quod utique esset acceptius deo, quam si solum se saeculo eripere contentus salutem suorum non sine inpietate neglegeret“ — natürlich gilt dies Vorhaben als Sünde und der Mann wird von der Ausführung, von der „falsa iustitia“ abgehalten]; I, 23 über die Verbreitung der Vita Martini s. auch III, 17). Am Schluß erfahren wir noch, daß irgend jemand, wie es scheint ein Kleriker, geäußert habe (I, 26), S. habe in seiner Biographie des hl. Martin Mehreres erlogen. Die zweite Abteilung des ersten Dialogs bringt nun als Gegenstück zu dem im ersten Teile Erzählten neue Berichte aus dem Leben des hl. Martin. Sie sind dem Gallus, einem Kelten, in den Mund gelegt. „Sever lehnt es ab, selbst die gewünschte Ergänzung zu geben, vielleicht weil er die Verantwortung für manche der folgenden Mirakelgeschichten nicht übernehmen mochte“. So Ebert, der indessen mit diesem Urteil schwerlich das Richtige getroffen hat. Die Mirakel sind im ganzen nicht schlimmer als die in der Vita erzählten. Von Wichtigkeit sind wiederum die Aufschlüsse über die allgemeine Lage und die Tendenzen des Mönchtums, sowie über die Beziehungen Martins zu den Kaisern Valentinian und Maximus (II, 5. 6 sq.). Auch gewährt dieser Teil noch eine interessante Nachlese für eine geschichtliche Biographie des hl. Martin. Der zweite Dialog, der auf den folgenden Tag verlegt ist, ist vor vielen Personen gehalten worden. Der Kelte setzt seine Rede fort, beruft sich aber nun durchweg auf noch lebende Zeugen für die Wundergeschichten, die er erzählt, damit den Ungläubigen der Mund gestopft werde (III, 5). Augenscheinlich hat der erste Dialog dasselbe Schicksal bei den Ungläubigen gehabt wie die Biographie. Daher entschloß sich S., nun mit Quellenangaben zu erzählen. In diesem Stücke sind die Abschnitte, die von Martin, den Priscillianisten und dem Kaiser handeln, von hohem Interesse. Im Schlußkapitel (III, 17) wird, nachdem bewiesen, daß Martin der größte christliche Asket gewesen, der in den Orient zurückkehrende Postumianus aufgefordert, die Thaten des Martin überall zu verbreiten. **Adolf Harnack.**

Sulzer, Simon, gest. 1585. — Quellen u. Litteratur: Die Akten des Berner Staatsarchivs, der Stadtbibliothek von Bern, Zofingen und Zürich, Basler Kirchenarchiv und Frey-Grynäische Sammlung, und des Badischen Generallandesarchivs; im Athen. Raur. p. 26 ein Verzeichnis von Sulzers Schriften; für die Zeit von Sulzers Wirksamkeit in Bern ist die kompetenteste Darstellung die von Hundeshagen, Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus, Bern 1842 in Trechsels Beiträgen S. 105 ff.; Gottl. Linder, Simon Sulzer und sein Anteil an der Reformation im Lande Baden sowie an den Unionsbestrebungen (Heidelberg 1890), daselbst ein ziemlich vollständiges Litteraturverzeichnis; Ad. Fluri, Bern. Schulordnung von 1548 (Berlin 1901).

Simon Sulzer, bekannt in der Schweiz. Reformationsgeschichte durch seinen streng lutherischen Standpunkt, seine Teilnahme an den Unionsbestrebungen und seinen rühmlichen Anteil an der Reformation des Großherzogtums Baden, ist ein Berner Kind, geboren am 23. September 1508 ob Meiringen im Haslital als unehelicher Sohn des Probstes Beat Sulzer von Interlaken und der Marg. Börthli, welche, ähnlich wie Bullingers Eltern, in ehelicher, wenn auch nicht geweihter Gemeinschaft lebten. Seine Jugend verlebte er im Haslital, worauf ihn sein Vater nach Bern sandte, um des Unterrichts des Humanisten Rubellus von Rottweil teilhaftig zu werden. Hier nahm sich Berchtold Haller des begabten Jünglings an, durch dessen Vermittelung wohl Sulzer zu Oswald Mykonius nach Luzern kam. Der Tod seines Vaters beraubte ihn der Hilfsmittel, so daß Sulzer in einer Barbierstube seinen Unterhalt verdienen mußte, um seine Studien fortzusetzen. Auch in Straßburg, wo wir ihn 1530 finden — wir sind über seinen Studiengang nicht vollständig aufgeklärt —, betrieb er das „Schärerhandwerk“; er wurde aber vom Rate von Bern unterstützt und den Straßburger Reformatoren empfohlen. Hier hörte er bei Buzer, Capito und Bedrottus, bei Letzterm zur Ausbildung im Griechischen und Hebräischen. Der Unterricht der Straßburger war für seine theologisch-kirchliche Richtung entscheidend. Sulzer setzte 1531 seine Studien in Basel fort,

wo sich Simon Grynäus seiner annahm. Eine Zeitlang half er dem Buchdrucker Herwagen als Korrektor; auch stand er als Lehrer dem Kollegium, dem spätern Pädagogium, vor. Nun aber bedurfte Bern seines Mitbürgers und berief ihn im Herbst 1533 auf die Empfehlung von Buzer und Capito an die Schule als Lehrer, mit der Verpflichtung gelegentlich zu predigen. Interessant ist das Urteil Meganders über ihn (im Kommentar zum Ephes.-Brief, Vorrede): „von dem ich nicht weiß ob seine Klugheit oder seine Gelehrsamkeit größer ist“ Sulzer hatte neben seinem Lehramt auch die Landschulen in sechs Bezirksstädtchen zu inspizieren. 1535 setzte er es durch, daß das ehemalige Barfüsserkloster der Anstalt als Kollegium eingeräumt wurde. Im Jahr 1536, nachdem er in Straßburg Sebastian Meyer als Nachfolger des inzwischen verstorbenen Haller hatte gewinnen müssen, bezog er auf Veranlassung des Rates von Bern mit sechs seiner Schüler die Universität Basel zur weitern Ausbildung. Hier erhielt er 1537 die Magisterwürde. Sein Nachfolger in Bern wurde Thomas Grynäus. Von jetzt an nahm er großen Anteil an den Unionsverhandlungen, wozu er als der Freund der Straßburger der geeignetste Mann war. 1536 reiste er nach Sachsen, wo er in Wittenberg Luther kennen lernte. Von da an war er von Luthers Persönlichkeit vollständig eingenommen und wandte sich in der Folgezeit auch theologisch immer mehr der lutherischen Auffassung zu. Er sagt es in einem Briefe an Vadian vom 27. Januar 1539 auch deutlich, daß dieses persönliche Zusammentreffen mit Luther ihn davon überzeugt habe, daß Luthers Gegner ihn mehr „aus Leidenschaft“, denn aus sachlichen und wissenschaftlichen Gründen bekämpfen.

Das Jahr 1537 bezeichnet in der Geschichte der Berner Reformationskirche einen bedeutsamen Wendepunkt, indem nach dem Tode der älteren Reformatoren Kolb und Haller, sowie nach dem nicht ganz freiwilligen Rücktritt von Megander (vgl. PRE³ **XII**, S. 501 ff.) eine lutheranisierende Richtung mit Seb. Meyer und Kunz Oberwasser gewann (vgl. Art. Butzer Bd **III**, S. 610), welche durch Sulzer und Grynäus, die Nachfolger von Megander und Rhellikan erheblich verstärkt wurde. Sulzer war 1538 wieder nach Bern berufen worden. Seine Studenten wurden an die Universität Straßburg beordert. Im Jahr 1541 wurde er, nachdem er am Kollegium zu Barfüssen tüchtig gearbeitet hatte, der Nachfolger Sebastian Meyers. Er, der gelehrte und diplomatisch gewandte Mann, wurde bald das geistige Haupt der Richtung, um so mehr als der ehrliche Polterer Meyer und der grobe, gewaltthätige Kunz auch diejenigen abgestoßen hatten, welche unter andern Umständen ihnen willig Gefolgschaft geleistet hätten. Sulzers und seiner Freunde Bestreben ging dahin, den Eid, der die Prediger auf die zwinglischen Bekenntnisse verpflichtete, abzuschaffen und die lutherischen Begriffe in die Abendmahlslehre einzuführen, ebenso die Krankenkommunion und die Kirchenzucht. In Bezug auf den letztern Punkt fand er die Unterstützung Calvins, dessen Kirchenbegriff mit demjenigen Zwinglis und der Berner nicht übereinstimmte. Allein die Zwinglianer, an ihrer Spitze Ritter, waren wachsam, und auch der Rat blieb bei aller Vorliebe für Sulzer bei seinem Verbot, Neuerungen einzuführen. 1544 starb Kunz und Sulzer trat an seine Stelle. Er war nun auch Prediger, erhielt aber doch einen gut zwinglisch gesinnten Helfer, Joh. Weber von Aarau. Auch 1546 wurde, als Ritter gestorben war, gegen Sulzers voreiligen Vorschlag, einen Berner zu wählen — wobei er an einen lutherisch Gesinnten gedacht hat — ein Zwinglianer gewählt, Jodokus Kilchmeier, worauf der beleidigte Sulzer die Sache auf die Kanzel brachte und eine „aufrührerische“ Predigt hielt. Von allen Seiten desavouiert, fühlte Sulzer, daß er alles Vertrauen eingebüßt habe. Grynäus wurde abgedankt, während Sulzer, der sich in dieser ganzen Zeit sehr wankelmütig, ehrgeizig und unlauter gezeigt hatte, unbegreiflicherweise die Unterschrift auf Prädikantenrodel, Disputation und Synodus gab, die ihn im Grunde verurteilte. Er lavierte hin und her, konspirierte bald mit Calvins Feinden, bald trat er, wieder in einer ihn kompromittierenden Weise, für die Welschen ein, so daß man sich dem Eindruck nicht entziehen kann, er habe die gewaltsame Absetzung, die am 24. April 1548 erfolgte, selbst provozieren wollen, um als Märtyrer seiner lutherischen Überzeugung seine Vaterstadt verlassen zu können.

Basel, von seiner Studienzeit her seine zweite Heimat, nahm ihn auf. Er erhielt schon im folgenden Jahre 1549 die Pfarrstelle zu St. Peter, 1552 nach Seb. Münsters Tod die Professur des Hebräischen, und 1553 wurde er der Nachfolger des Oswald Mykonius am Münster und Antistes der Basler Kirche, für ihn ein Triumph sondergleichen. Sulzer war in Basel in seinem Doppelamt als Professor und Antistes im Allgemeinen glücklich. Man muß ihm auch das Zeugnis geben, daß er viel gearbeitet hat und im

ganzen vorsichtiger wandelte. Er gab sich auch Mühe, mit allen gut zu stehen. Er trat für die Hebung der Kirchenzucht ein, nahm sich der verfolgten Protestanten mit Eifer an, und betrieb das Zustandekommen der Union zwischen den Deutschen und den Schweizern, wie er auch in den innerschweizerischen Streitigkeiten zu vermitteln suchte. Dennoch ließ sich seine gegensätzliche Stellung zu den zwinglischen und calvinischen Schweizerkirchen 5 nicht verschleiern. Schon in seinem Gutachten über Servet ist die Milde des Urteils auffällig, und es ist nicht ganz klar, ob es wirklich seiner Überzeugung entsprang, oder dem Gegensatz zu Calvin und den Beziehungen zu Servets Freunden in Basel. Sodann betrieb er offen die Annahme der Konkordienformel und die Verwerfung der zweiten helvet. Konfession, wie er auch die Privatbeichte, das Orgelspiel und das volle Glockengeläute 10 einführen wollte, Bestrebungen, welche Sulzers lutherischen antizwinglischen Standpunkt auch solchen deutlich machten, welche die feinern dogmatischen Distinktionen der Abendmahlslehre nicht verstanden. Da sich unter den Glocken auch die von Felix V geschenkte Papstglocke befand, so war die Bürgerschaft wenig erbaut, am Weihnachtstage 1565 den „großen Kübel" wieder ertönen zu hören. Es mußte ihm übrigens auch in Basel 15 vorgeworfen werden, und zwar nicht mit Unrecht, daß sein Benehmen nicht immer einwandfrei und lauter gewesen sei.

Sulzers Bemühungen um die Einführung der lutherischen Anschauungen in Basel hatten keinen dauernden Erfolg. Die erste Basler Konfession von 1534 wagte er nie ganz zu beseitigen, obschon er sie zurückstellte und den Druck von erklärenden Randglossen 20 verhinderte. Wohl fand er kräftige Unterstützung bei seinem Schwager Koch (Coccius) zu St. Peter, Pfarrer Füglin zu St. Leonhard, und andern, aber um so entschiedener widerstand ihm der junge Diakon zu St. Peter, Heinrich Erzberger. Doch vermochte Erzberger nicht durchzudringen, so daß er schließlich, durch Zurücksetzung gekränkt, nach Paris und Mülhausen zog. Auf seine Anregung hin hat Mülhausen die Unterschrift 25 zur Konkordienformel verweigert. Der Rat von Basel ermahnte die streitenden Geistlichen wiederholt, das „Schmützen und Schmähen" zu unterlassen, aber der Streit brach immer wieder aus, zumal dem Antistes 1573 in dem jungen Joh. Jakob Grynäus, dem Sohne des Thomas Grynäus, ein Gegner erstand, der nach Sulzers Tode als sein Nachfolger im Antistesamte die Rückkehr der Basler Kirche zum Zwinglianismus und den 30 vollen Anschluß an die Schweizer Kirchen durchsetzen konnte.

Größer und unumstrittener sind Sulzers Verdienste um die Reformation der Markgrafschaft Baden. Auf einer Reise nach Sulzburg 1554 lernte er die Töchter des verstorbenen Markgrafen Ernst (1515—1553) kennen und trat so auch in Beziehungen zum regierenden Markgrafen Karl II., der auf das Drängen seines Nachbarn, des Herzogs 35 Christoph von Württemberg, und auf Grund eigener Überzeugung im Jahr 1555 mit der Reformation des untern Teiles der Markgrafschaft begann. Im Jahr 1556 bot sich auch für den obern Teil ein günstiger Anlaß, indem die Pfarrei Lörrach, wo das Kloster St. Alban in Basel den Kirchensatz hatte, frei wurde. Die Gemeinde wünschte einen evangelischen Prediger, und Sulzer sandte seinen Schwager Koch. Gleichzeitig 40 stellte er im Auftrag der Gemeinde an den Markgrafen das Gesuch, der Gemeinde einen evangelischen Prediger zu geben und das angefangene Werk einer christlichen Reformation zu vollenden. Nach einigem Zögern willfahrte der Markgraf, und der Berner Paul Straßer zog Ende 1556 als evangelischer Pfarrer in Lörrach ein. Ihm folgten, von Sulzer ordiniert, nach und nach einige zwanzig nach, und um dieselbe Zeit konnte Sulzer, 45 der nach dem Beitritt des Markgrafen zur Augsburger Konfession (Juni 1556) zum Superintendenten von Röteln, Schopfheim, Müllheim und Hochberg ernannt worden war, schon eine Kirchenvisitation abhalten. Es ist das ein Zeugnis für die eminente Arbeitskraft Sulzers, daß er so lange Zeit in zwei schwierigen und verantwortungsvollen Stellungen ohne Pflichtvernachlässigung ausharren konnte, zweien Herren dienend und 50 doch nur Einem, aber, wie seine Grabschrift sagt, „utraque manu" Er mußte oft auf Synoden erscheinen, Streitigkeiten schlichten, kirchliche Angelegenheiten ordnen, so daß man sich nicht wundern darf, daß ihn die Mehrzahl der Geistlichen als ihren Präzeptor und Vater verehrte. Natürlich betrieb er auch hier die Einführung der Konkordie, aber nicht mit vollem Erfolg und schließlich mußte er es noch erleben, daß übereifrige Lutheraner 55 ihm vorwarfen, er denke über die Person Christi und die Prädestination anders als die Konkordie.

Sulzers Lebensabend war nicht ungetrübt. Körperliche Leiden hinderten ihn, die Leitung der Superintendentur Röteln persönlich zu besorgen. Dazu kamen die zunehmenden Anfechtungen seiner Gegner und der Tod manches Freundes. Zuletzt war er ein gebrochener Mann, dessen Anblick seinen Gegner Grynäus schadenfroh, seine Freunde 60

traurig stimmte. Kinder hatte er keine, um so treuer hat er Stiefkinder aus zwei Ehen erzogen. Er starb am 22. Juni 1585 und wurde im Kreuzgang des Basler Münsters beigesetzt. Ein Urteil über den sicher bedeutenden Mann zu fällen ist nicht leicht. Über den unstreitigen Verdiensten um die Schulen von Bern und die Basler und 5 Badenser Kirche liegen die schweren Schatten eines schwachen Charakters und einer der Vergangenheit und Eigenart der schweizerischen Kirchen widersprechenden dogmatischen und kirchlichen Parteinahme. **Hadorn.**

Summa der Godliker Scrifturen. — K. Benrath, Die Summa der Heiligen Schrift. Ein Zeugnis aus dem Zeitalter der Reformation für die Rechtfertigung aus dem Glauben, 10 Leipzig 1880; Möllers Beurteilung der Benrathschen Schrift in der ThLZ 1881, S. 62ff.; J. J. van Toorenenbergen, Het oudste Nederlandsche verboden boek. Oeconomica Christiana. Summa der Godliker Scrifturen, Leiden 1882; H. G. Kleyn, De auteur der „Summa der Godliker Scrifturen“ (Theol. Studiën, Jaarg. I. Utrecht 1883, blz. 313—323; J. J. van Toorenenbergen, „Het oudste Nederlandsche verboden Boek (Theol. Stud. Jaarg. II. 15 Utrecht 1884, blz. 145—162); H. G. Kleyn, Nog eens de auteur der „Summa“ (Theol. Stud. Jaarg. II, blz. 447—451); K. Benrath, Die Summa der Heiligen Schrift. Eine litterarhistorische Untersuchung (JprTh VII, S. 127ff., vgl. VIII und IX); Wat een Roomsch Geestelijke in 1523 aan de Christen-menschen leerde, Leiden 1882 (eine holl. Uebersetzung der Summa in Volksausgabe); siehe ferner verschiedene Artikel u. a. von Düsterdieck (GgA 20 1878), Kattenbusch (GgA 1883), P. Hofstede de Groot (De Tijdspiegel 1882, 1883), M. A. Gooszen (Geloof en Vrijheid 1882) u. s. w.

Im Jahre 1523 erschien in Leiden bei Jan Zeverts eine Schrift in Niederdeutscher Sprache, betitelt: „Summa der Godliker Scriftvren, oft een duytsche Theologie, leerende en onderwijsende alle menschen, wat dat Christen gheloue is, waer 25 doer wi allegader salich worden, ende wat dat doepsel beduyt, nae die leeringe des heiligen euangelijs ende sinte Pauwels episteln.“ Schon am 23. März desselben Jahres verbot die Statthalterin im Namen Karls V. durch öffentlichen Anschlag das Schriftchen, das verbotene Lehren enthalte, und ordnete seine Vernichtung an. Nach diesem Verbot war es nicht gestattet, das Buch zu besitzen, zu lesen, zu kaufen oder zu 30 verkaufen. Im folgenden Jahre wurde durch Rechtsspruch des Hofes von Holland vom 13. Juli der Drucker wegen der Herausgabe und des Verkaufs desselben für alle Zeit aus den Ländern von Holland, Seeland und Friesland verbannt und seines ganzen Vermögens für verlustig erklärt. Durch dieses Urteil wurde aber die Verbreitung des Schriftchens nicht aufgehalten. Nacheinander erschienen mehrere Nachdrucke davon, wäh- 35 rend es außerdem in mehrere andere Sprachen übersetzt wurde. Aber überall erachtete es die Kirche für notwendig, davor zu warnen (s. F. H. Reusch, Die Indices librorum prohibitorum des 16. Jahrhunderts). Es findet sich auf den Indices der Löwener theologischen Fakultät vom Jahre 1546, 1550 und 1558. In England wurde durch verschiedene Edikte sowohl das lateinische Original, als auch die englische Übersetzung 40 verworfen als „voll von Irrtum und giftiger Ketzerei“ (1526, 1530, 1539 „the summe of holy Scripture“, translated bij Fysh, 1542 u. s. w.). In Frankreich wurde 1550 „La Somme de lescripture saincte“ durch die Sorbonne verurteilt. In Italien kommt nach 1549 „El Summario“ auf allen Indices vor. Und auch in Spanien berichten u. a. der Index von Valdez (1559) und der von Quiroga (1583) davon.

45 Aus dem Mitgeteilten schon wird in etwas deutlich, welch eine Bedeutung diese Schrift in den Tagen der Reformation gehabt hat. Selbst am Hofe Kaiser Karls V. ist sie bekannt gewesen. Mit Recht hat Benrath (JprTh VII, S. 154) behauptet: „Ich glaube wahrscheinlich machen zu können, daß die Schrift (die Summa) in der französischen Form in der Zeit zwischen dem Speierer und dem Augsburger Reichstage eine 50 merkwürdige Rolle am kaiserlichen Hofe gespielt hat.“ Kann doch das Buch, das Mich. von Kaden im Jahre 1529 im Auftrage des Landgrafen von Hessen dem Kaiser bei einem Kirchgang überreichte, — wie uns Sleidanus in seinen Commentarii berichtet —, kaum ein anderes, als eben unsere Summa gewesen sein. Besonders in Italien scheint es großen Einfluß ausgeübt zu haben, aber auch mit Erfolg durch die Inquisition be- 55 kämpft worden zu sein. „Es hat — sagt Em. Comba — zu seiner Zeit manch eingeschlafenes Gewissen geweckt, es hat heftigen Widerspruch unter Gelehrten, im öffentlichen Leben und auf der Kanzel erregt, und es hat auf dem Scheiterhaufen für den Frevel büßen müssen, den Zorn der Priester in solch' heftigem Maße erregt zu haben“ (vgl. Benrath, Die Summa, Einl. S. IVff.).

60 Lange Zeit blieb diese Schrift, nachdem sie in der Zeit der Reformation in den verschiedensten Ländern ihren Dienst gethan hatte, der Vergessenheit anheim gegeben, bis

sie aufs neue im Jahre 1877 die Aufmerksamkeit erregte. In diesem Jahre nämlich entdeckte Professor Boehmer zu Zürich in der dortigen städtischen Bibliothek ein Exemplar von „Il Sommario della Sacra Scrittura“, der italienischen Übersetzung der Summa. Er machte es Prof. Emilio Comba in Florenz möglich es in seiner Monatszeitschrift Rivista Cristiana zu veröffentlichen und zugleich eine Sonderausgabe davon 5 zu veranstalten. Düsterdieck (GgA) und besonders Benrath (JprTh) wiesen darauf hin, daß die italienische Ausgabe eine Übertragung der französischen Übersetzung vom Jahre 1523, die wiederum aus dem Niederländischen stamme, wäre. Eingehendere Untersuchungen von Benrath führten ihn zu der Entdeckung von fünf verschiedenen englischen Ausgaben, von denen keine sich als Übersetzung gab. Doch ergab es sich ihm, daß sie der Tradition 10 nach eine Übersetzung „from the Dutch“ waren. Kurz darauf entdeckte er eine holländische Ausgabe der Summa vom Jahre 1526. Er veröffentlichte hiervon im Jahre 1880 eine deutsche Übersetzung (Die Summa der Heiligen Schrift). Aus verschiedenen Gründen kam er zu dem Schlusse, daß es eine ältere holländische Ausgabe vom Jahre 1523 gegeben haben müsse und daß diese als die ursprüngliche anzusehen sei, es sei denn, daß 15 auch sie eine Bearbeitung eines lateinischen Originals wäre. Außerdem ergab sich, daß auf die niederdeutsche Summa ein zweiter Teil, vermutlich einige Jahre später, gefolgt war. Der Schreiber dieses zweiten Teiles gab sich als Autor des ersten zu erkennen. Dieser zweite Teil ist ursprünglich niederdeutsch geschrieben, denn in anderen Sprachen kommt er nicht vor. Doch ist der erste Teil der Summa mit dem Prolog (nach van Toorenen- 20 bergen blz. 117) eine Übersetzung, und zwar, wie schon Benrath vermutete und van Toorenenbergen deutlich bewies, aus dem Lateinischen. Jedoch ist der Schreiber selbst der Übersetzer, denn er sagt, daß er zunächst nicht Willens gewesen wäre, das Buch zu veröffentlichen, „aber da es so dringlich von mir begehrt wird, habe ich es übersetzt zu nutz aller Christenmenschen.“ 25

Der Amsterdamer Professor J. J. van Toorenenbergen (1822— gest. 1903) war so glücklich, im Jahre 1882 das lateinische Original und die älteste niederländische Übersetzung herausgeben zu können („Het oudste Nederlandsche verboden boek“), dem er eine ausführliche Einleitung (blz. I—LX) vorausschickte. Das lateinische Original, „Oeconomica Christiana in rem christianam instituens, quidve creditum in- 30 genue christianum oportet, ex evangelicis literis eruta“ betitelt, von dem ein Exemplar in sehr kleinem Format schon lange im Besitz von Prof. van Toorenenbergen sich befand, ist gedruckt im Jahre 1527 zu Straßburg, also jünger als die älteste holländische Ausgabe, die aus dem Jahr 1523 stammt. Die Übersetzung ist keineswegs wörtlich, sondern vielmehr eine freie Bearbeitung, wozu der Übersetzer, der ja identisch 35 mit dem Autor war, natürlich das volle Recht besaß. Aus einer Vergleichung der beiden Texte ergiebt sich auch, daß die Oeconomica Christiana inhaltreicher ist, als die Summa. Erstere war offenbar verfaßt, um die Geistlichkeit und gebildetere Laien mit der Wahrheit des Evangeliums bekannt zu machen, und zielte ferner darauf hin, die Verderbnis des Klosterlebens und besonders den eigengerechten Wahn, dieses Leben sei an und für 40 sich ein heiliges, zu bekämpfen. Deshalb zerfällt es in zwei Hauptteile, von denen der eine mehr theoretisch, der andere mehr praktisch gerichtet ist. Die Summa dagegen ist mehr für das Volk bestimmt und darum in manchen Punkten eine Verkürzung der Oeconomica, besonders dort, wo über das Klosterleben gehandelt wird. Wie wir bereits sahen, war der Schreiber erst nicht gewillt, sein Werk, d. h. das lateinische Original 45 zu veröffentlichen. Daß es gleichwohl im Jahre 1527, also nach der holländischen Bearbeitung, zu Straßburg zur Veröffentlichung kam, berechtigt zu der Frage, ob das mit oder ohne seine Mitwirkung geschah. Zu der Annahme einer Ausgabe vor 1527 liegt keinerlei Grund vor, und sowohl der Ort der Veröffentlichung, als auch der nachlässige Druck giebt zu der Vermutung allen Anlaß, daß der Schreiber, der schon in einer Über- 50 setzung für das Volk sein Werk hatte erscheinen lassen, an der Herausgabe des Originals nicht beteiligt war. Nicht unwahrscheinlich ist die Vermutung von van Toorenenbergen (blz. LIII), daß einer der Freunde des Verfassers, Gerardus Geldenhauer, der sich im Jahre 1527 zu Straßburg oder in der Umgebung dieser Stadt aufhielt und in Geldverlegenheiten sich befand, es seinem Freund, dem Buchhändler Christianus Egen- 55 olphus ausgehändigt habe.

Die Oeconomica Christiana muß also bereits existiert haben, als im Jahre 1523 die Summa (d. h. der erste Teil der Summa) erschien. Zu welcher Zeit das lateinische Original verfaßt ist, kann mit Sicherheit nicht angegeben werden. Höchstwahrscheinlich ist es das Jahr 1520, eben das Jahr, welches in dem Prognosticon hinter dem Titel an- 60

gegeben wird. Offenbar lebt der Verfasser noch in der römischen Kirche: er will mit ihr und ihren Einrichtungen nicht brechen, und das Klosterleben möchte er wohl reformieren, aber nicht abschaffen. Doch sind in der Oeconomica Spuren von Luthers Schriften nachzuweisen, aus denen hervorgeht, daß dessen Gedanken bei dem Verfasser bereits ein 5 Echo gefunden haben, u. a. von Luthers „Sermon von der Taufe" (1519) und von seinem „Von der babylonischen Gefangenschaft" und „Von der Freiheit eines Christenmenschen" (beide von 1520). Beachtung verdient auch der Umstand, daß schon in der Summa bereits die Reformatoren selbst zu Wort kommen. Schon in der ältesten Ausgabe von 1523 ist an den ersten Teil ein Anhang angefügt, der in alle anderen Ausgaben bis 10 auf eine übernommen ist, nämlich ein Formular für die Abendmahlsfeier mit der Aufschrift: „Dat Testament Iesu Christi, datmen tot noch toe de misse ghenoempt heeft, verduyts[t] duer Ioannem Oecolampadium to Adelenburch" Und in der Ausgabe der Summa von 1526 kommt ein ganzes Kapitel vor, das beinah wörtlich und ganz und gar sachlich aus einer Lutherschen Schrift übernommen ist. In der Ausgabe von 1523 15 und in allen Ausgaben vor 1526 ebenso, wie in allen Übersetzungen finden wir ein Kapitel (29) mit der Überschrift „Van ruteren ende orlogen, oftmen sonder sonde mach orloghe aennemen, een informacie na dat Evangelium" Hier wird das Kriegführen rückhaltlos verurteilt, es sei denn, daß es zur Verteidigung der Unterthanen gegen ausländische oder inländische Gewalt diene. Die Ausgabe von 1526 hat aber eine merk20 würdige Veränderung, die auch von den folgenden Ausgaben übernommen worden ist. Unter Verweis auf ein „costelick sermoen", daß über diesen Gegenstand im Druck erschienen sei, wird ein durchaus anderes Urteil ausgesprochen. Mit dem „costelick sermoen" ist offenbar Luthers im Jahre 1526 erschienener Traktat „Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können" gemeint, der hier sachlich ganz und gar und fast 25 wörtlich übernommen ist. Diese Veränderung muß wohl von dem Verfasser selbst herrühren, da niemand anders als er eine solch einschneidende Änderung an seiner Schrift vornehmen konnte. Es steht daher mit Recht auf dem Titel der Ausgabe von 1526: „Nu wederom zeer neerstelick [durchgreifend] gecorrigeert"

Wer war der Verfasser sowohl von der Oeconomica Christiana als von der 30 Summa? Sein Name wird weder auf dem Titel der Oeconomica, noch auf dem einer der vielen Ausgaben der Summa angegeben. Auch in den Indices, auf denen beide Werke vorkommen, wird kein Verfasser angegeben. Auch in dem Werk selbst wird nirgendswo ein direkter Hinweis gefunden. Was von Benrath schon im Jahre 1880 in seiner Einleitung zu seiner Schrift über die Summa unter Berufung auf eine Erklärung Hen35 driks van Bommel vermutet wurde, der im Jahre 1557 Prädikant zu Wesel war und in eben diesem Jahre (nicht im Jahre 1554, wie v. T. blz. XXXIX unrichtig angiebt) sich als den Verfasser einer Schrift, genannt die „Summa der Deutschen Theologie", bekannte, die ungefähr 30 Jahre vorher im Druck erschienen war, ist durch van Toorenenbergen zu dem höchsten Maße von Wahrscheinlichkeit erhoben worden (siehe die vortrefflichen Ein40 leitungen von Benraths Summa und van Toorenenbergens „Het oudste Nederl. verboden boek"). Die dagegen von H. G. Kleyn (Theol. Stud. 1883) erhobenen Bedenken und die von ihm für die Ansicht, daß Johannes Timmermannus der Verfasser sein könnte, beigebrachten Gründe sind von van Toorenenbergen (Theol. Stud. 1884) endgiltig widerlegt worden. Er beharrte bei seiner Ansicht, daß das Werk dem Hendrik 45 van Bommel zuerkannt werden müßte, wenn er denselben auch später nicht mehr für den Rektor am Schwesternheim von Maria Magdalena zu Utrecht hielt.

Der Löwener Theol. Professor Jacobus Latomus schrieb gegen die Oeconomica Christiana sein Libellus de Fide & Operibus & de Votis atque Institutis Monasticis. Antv. MDXXX (Opera Latomi. Lov. MDL. fol. 133^{r}—157^{r}). In diesem Büchlein 50 bestreitet er die Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben und verteidigt er das Mönchstum (cf. Cramer en Pijper, Bibliotheca Reformatoria Neerlandica III. Inleiding 26, 27. 's Gravenhage 1905).

Eine kurze Inhaltsangabe der Oeconomica und der Summa möge hier folgen. Die Oeconomica enthält in zwei Teilen 15 und 14 Kapitel; die Summa zählt 55 31 Kapitel, denen der „Prologhe" vorangeht. Die Kap. I—XV (der erste Teil) der O. und die Kap. I—XV der S. behandeln die Glaubenslehre unter denselben Rubriken: Was die Taufe bedeutet; Wessen die Taufe uns versichert und daß sie nichts als ein Zeichen ist; Was die Christen in der Taufe Christus geloben; Was der Christenglaube ist und was der glauben muß, der selig werden soll; Von dem sichersten Wege, selig zu 60 werden; Daß wir allein durch Gottes Güte ohne die Werke selig werden; Auf welche

Weise unser Heil versichert ist durch den Tod dessen, der sein Testament für uns gemacht hat; Wie der Glaube nach dem Evangelium nirgends ohne Werke ist; Der Glaube bewegt euer Gemüt, daß ihr alle Gebote Gottes haltet; Wer ein Sohn und wer ein Mietling ist; Zweierlei Art Menschen sind in der christlichen Welt; Die Früchte des Glaubens; Von viererlei Glauben, darüber in der hl. Schrift gehandelt ist; Wie es sich mit dem Christentum verhält; und Daß man um den Tod nicht traurig sein muß.

Nachdem so nach des Verfassers Ansicht genug über den Glauben gesagt ist, geht er zu der Beschreibung über, wie alle Stände in Übereinstimmung mit dem Evangelium leben müßten. Dieselbe wird in den folgenden Kapiteln I—XIV (dem zweiten Teile) von der O. (van Toorenenbergen zählt unrichtigerweise XV, da er kein XIII. Kap. hat) und in den Kapiteln XVI—XXXI von der S. gegeben. Hier ist jedoch noch ein gewisser Unterschied zu beobachten. In der O. werden acht Kapitel (I—VIII) den Mönchen und Nonnen gewidmet, in der S. nur sechs (XVI—XXI), wobei der Inhalt der O. in der S. als ziemlich umgearbeitet erscheint. Es werden nämlich in der S. weniger historische Erläuterungen gegeben; die Kritik, die an dem Leben der Mönche und Nonnen geübt wird, ist gemäßigter; es wird etwas mehr über das „bürgerliche Leben" gesagt, wobei ein besonderes Kapitel (XIX) den Eltern gewidmet ist, die ihre Kinder in das Kloster bringen wollen. In Kapitel IX—XII der O. wendet sich der Verfasser an die Reichen, die Verheirateten, die Bürger- und die Magistratspersonen, in Kapitel XIII (bei van Toorenenbergen XIV) wird erklärt, daß das Evangelium das Kämpfen verbiete, und deshalb für die Soldaten keine Lebensregel enthalte, während die O. dann in Kapitel XIV (bei van Toorenenbergen XV) mit der Untersuchung schließt, inwieweit nach dem Evangelium die Fürsten Steuern auflegen dürfen und welche Pflichten hinwiederum die Unterthanen haben. Eine ganz andere Ordnung befolgt aber die S. Nachdem, wie wir sahen, in den Kapiteln XVI—XXI der Stand der Mönche und Nonnen besprochen worden ist, wird in Kapitel XXII die Frage behandelt, wie Mann und Frau zusammenleben sollen, und in Kapitel XXIII, wie die Eltern ihre Kinder christlich regieren sollen. Kapitel XXIV bespricht das Leben der gewöhnlichen Bürger, und Kapitel XXV handelt darüber, wie die reichen Leute nach dem Evangelium leben sollen. Aus Kapitel XXVI, in dem über zweierlei Regiment, das geistliche und weltliche, gesprochen wird, geht hervor, daß der Verfasser von Luthers in den ersten Tagen von 1523 erschienenen Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" Kenntnis genommen hat, die in spätere Ausgaben in teils wörtlicher, teils verkürzender Übersetzung aufgenommen ist, aber in der **Oeconomica** nicht vorkommt. Kapitel XXVII giebt an Bürgermeister, Richter, Schulzen und andere eine Anweisung nach dem Evangelium, während Kapitel XXVIII über die Abgaben, welche die Herren auferlegen, und wie man sich dabei verhalten solle, spricht, wobei nur wenig dem letzten Kapitel der **Oeconomica** entnommen ist. Über Kapitel XXIX sprachen wir oben schon. Die Kapitel XXX und XXXI sind ganz neu und handeln das eine über das Leben der Knechte, Mägde und Tagelöhner, das andere über das Leben der Witwen.

Der zweite Teil der **Summa**, der später durch den Verfasser selbst an seine Bearbeitung der **Oeconomica Christiana** hinzugefügt wurde und allein in niederdeutscher Sprache erhalten ist (van Toorenenbergen blz. 201—249) enthält nach einem „Prolog an den Christlichen Leser" 12 und 10 Kapitel. In den Kapiteln I—XII werden die Grundlagen der christlichen Moral besprochen und die folgenden Gegenstände behandelt: Kein Mensch darf uns Gebote geben, sie dürfen allein uns raten; Von dreierlei Geboten (die der Kirche, des AT und des NT); Von den Geboten der Menschen; Von der Freiheit des christlichen Glaubens; Ob man die Gebote der heiligen Kirche wohl übertreten darf; Das Wissen um unsere Freiheit ist allen Christenmenschen nötig; Von dem Gesetz von Moses und inwieweit wir daran gebunden sind; Niemand darf glauben, daß er ohne das Gesetz von Moses nicht selig werden könnte; Wie ihr das Gesetz von Moses so halten sollt, daß es euch zu nutze ist; Ob wir das Gesetz von Moses noch wohl aufrecht erhalten dürfen; Warum wir noch viele Dinge aus dem Gesetz von Moses aufrecht erhalten; Von den Geboten des heiligen Evangeliums, an die wir gebunden sind. — In den folgenden Kapiteln I—X werden dann die zehn Gebote praktisch erklärt und angewendet, wie man sie halten soll nicht nach dem Gesetz von Moses, sondern nach dem Evangelium.

Die **Summa der Godliker Scrifturen**, im Jahre 1523 zum ersten Male im Druck erschienen, ist in der That eine äußerst bemerkenswerte Schrift. Sie liefert aufs neue den Beweis, daß in den Niederlanden früher als irgend anderswo ein gesundes reformatorisches Streben geherrscht hat. Auf diesem Boden, wo Geert Groote (s. d. A.) gewirkt hat und Joh. Wessel Gansfoort geboren ist, wo die Fraterhäuser das geistliche Leben

förderten und die Fraterschulen die Pflanzstätten wurden von Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, tauchten schon früh helle evangelische Gedanken auf, und bei vielen Geistlichen zeigte sich das Bedürfnis nach einem den Forderungen der hl. Schrift entsprechenden Leben. So hatten die Niederlande in gewissem Sinne eine eigene Reformation und die Summa
5 ist eine Äußerung derselben. Aber mit um so größerer Teilnahme nahm man dann auch Kenntnis von dem, was Luther in Deutschland und Zwingli in der Schweiz sprachen und thaten. Auch dafür sehen wir in der Summa einen Beweis. Und von den Niederlanden aus sind die reformatorischen Bewegungen in andern Ländern unterstützt und befördert worden. Auch dies geschah zum Teil mit Hilfe der Summa. In demselben Jahre, in
10 welchem Luther von der Asche der beiden niederländischen Märtyrer Voes und van Essen sang „Sie stäubt in allen Landen“ begann von Niederland aus auch die Summa ihren Lauf in alle Lande, und dieses kleine Büchlein ist ein mächtiges Mittel gewesen, in weiten Kreisen die Geistesbewegung der Reformation zu verbreiten und zu stärken. **S. D. van Veen.**

Summarien, Württembergische s. d. A. Bibelwerke Bd III S. 181, 32.

15 **Summenhart,** Konrad, scholastischer Theologe, gest. 1502. — Litteratur: K. Steiff, Der erste Buchdruck in Tübingen 1881, S. 50—53, 229—233; Fr. X. Linsenmann, Konrad Summenhart 1877; J. J. Moser, Vitae professorum Tubingensium ord. theol. 1718, S. 35—41; Joh. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes I, 17 u. 18. Aufl. 143 f.; K. Müller, KG II, 1, 203; H. Hurter, Nomenclator literarius theol. cathol. IV, 1899, 992 f.; H. Hermelink,
20 Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1906, S. 156—162 u. 194 f.; Württ. Vierteljahrshefte f. Landesgesch. 1906, 331 ff.

K. S. ist einer der Theologen der via antiqua, jener letzten Richtung der Scholastik, die als Reaktionsbewegung gegen den ockamistischen Formalismus von der Universität Paris seit Mitte des 15. Jahrhunderts sich ausbreitend mit ihren gesund realistischen
25 Grundsätzen den Übergang zum Humanismus vermittelte und deren Vertreter um ihrer ernsten Kritik an den bestehenden Verhältnissen willen mit dem Glorienschein der „Vorreformatoren“ geschmückt worden sind (vgl. oben XVIII, 100, 43—101, 13). S. ist zwischen 1450 und 1460 in dem altwürttembergischen Städtchen Calw im Schwarzwald, oder wahrscheinlicher in dessen Nähe in dem Dorfe Sommenhardt geboren. Er studierte zuerst
30 in Paris und kam mit seinem Lehrer J. Heynlin (s. d. Art. VIII, 36) und um dieselbe Zeit wie Scriptoris (s. d. Art. XVIII, 100 f.) im Sommersemester 1478 nach Tübingen. Unter den nicht zahlreichen Vertretern der via antiqua hier nahm er bald eine hervorragende Stellung ein. 1489 ging er in die theologische Fakultät über und hielt namentlich kanonistische, soziologische und naturphilosophische Vorlesungen. Er starb im rüstigen
35 Mannesalter an der Pest am 20. Oktober 1502 im Kloster Schuttern bei Offenburg, wohin er sich zur Erholung zurückgezogen hatte.

Seine Lebensarbeit ist bewußtermaßen der Durchführung des realistischen Programms gewidmet. S. will von den logischen und metaphysischen Untersuchungen seiner ockamistischen Gegner fortschreiten zu jenen praktischen Forderungen des Lebens, welche für
40 die Sicherstellung des Gewissens und des Seelenheils in den mannigfachen Verwickelungen der gesellschaftlichen Rechte und Pflichten von großer Wichtigkeit seien. „Wenn die Häresie an den Thoren rüttelt, dann wende man Kraft und Schweiß auf die Fragen des Glaubens, aber jetzt ist es Zeit von den wortreichen Sophismen und von den logisch-metaphysischen Phantasmen hinweg sich den sittlichen Fragen des Lebens zuzuwenden“ (Linsenmann
45 a. a. O. S. 18 f.). „Wer wird mich Unglücklichen erlösen von dem theologischen Gezänke!“ Dieses von Joh. Staupitz aus dem Munde seines Lehrers S. überlieferte Wort (Th. Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation und J. Staupitz 1879, S. 215, N. 3) ist zu verstehen aus der Kampfessituation des Realismus gegen den Ockamismus, dem es an wortreichen Sophismen nicht mangelte. S. war bemüht, diese seine Grundsätze auch im alt-
50 hergebrachten Universitätsbetrieb zur Geltung zu bringen. Er veranlaßte ein Statut seiner Fakultät über die „Resumtionen“, wonach diese freieren Übungsstunden die starr gewordenen Vorlesungen über die Sentenzen ergänzen und sich mehr mit neuzeitlichen Stoffen und mit moralischen Problemen beschäftigen sollten (vgl. Hermelink a. a. O. S. 47 ff.).

Die Schriften, die S. meistens als Zusammenfassungen seiner Tübinger Vorlesungen
55 hinterlassen hat, zerfallen in drei Gruppen. Die erste umfaßt zwei Werke aus dem Grenzgebiet der Theologie, Soziologie und Kanonistik: den „Tractatus bipartitus de decimis“ 1497 und das große „Septipertitum opus de contractibus pro foro conscientiae“ 1500. Mit diesen moralisch-nationalökonomischen Schriften steht S. in einem großen geschichtlichen Zusammenhang, welcher noch nicht genügend untersucht ist

(vgl. W. Roscher, Gesch. d. Nationalökonomik in Deutschland 1874, S. 22). Eck und Cajetan sind in ihrem Kampf gegen das Zinsverbot von S. abhängig. Die zweite Gruppe seiner Schriften wird aus den Kommentaren zur Physik des Albertus Magnus gebildet. Die „Commentaria in Summam physice Alberti Magni" sind erst 1503 in Freiburg von dem damaligen Rektor der dortigen Hochschule Johann Caesar in den Druck 5 gegeben worden. Dabei benutzte der Herausgeber nicht das Originalmanuskript des Verfassers, sondern wohl seine eigene Nachschrift, die er als Tübinger Student sich gemacht hatte (er ist 13. Juni 1486 inscribiert) und ergänzte die verderbten Stellen nach Möglichkeit aus der Margarita philosophica des Gregor Reisch (vgl. Steiff a. a. O. S. 233 und Hermelink a. a. O. S. 157 N. 4). Das Werk S.s will wie das berühmter ge- 10 wordene des Gr. Reisch eine Gesamtdarstellung der Thatsachen in der Gotteswelt mit frommer Erklärung geben. Es enthält mehr Naturphilosophie als empirische Naturbeobachtung. Auf dem letzteren Gebiet ist Scriptoris seinem Kollegen S. weit vorangeeilt (s. oben XVIII, 101, 41—49). Die dritte Gruppe seiner Schriften sind gelegentlich gehaltene Reden: die „Oratio funebris et luctuosa etc.", gehalten im J. 1496 bei der 15 Leichenfeier der Universität Tübingen nach dem Tode ihres Stifters Eberhard im Bart, dann der Traktat „Quod deus homo fieri voluerit", der aus zwei Kollationen (d. h. Universitätspredigten) für das Weihnachtsfest im J. 1494 und 1495 entstanden ist, endlich der „Tractatulus exhortatorius super decem defectibus virorum monasticorum", enthaltend eine Rede, welche S. im J. 1492 im Kloster Hirsau auf Ansuchen 20 des damaligen Abts vor versammeltem Provinzialkapitel der Mainzer Benediktinerprovinz gehalten hat. In diesem letzten Traktat geißelt S. die Mißbräuche im Leben der Klöster und rühmt die Wissenschaft der heiligen Schrift, welche in den Klöstern viel eher betrieben werden müsse, als das kunstvolle Bemalen der Kirchenwände und als die ausschließliche Sorge für Verwaltung und Ökonomie. 25

S. steht wie die meisten Vertreter der via antiqua am Wendepunkt der Zeiten. In der Form seiner Darlegungen ist er vollständig Scholastiker, obwohl er die „pulchriores et politiores probationes" kennt. Griechisch und Hebräisch hat er nicht gekonnt, wie schon behauptet worden ist. Aber durch seine Freundschaft mit Reuchlin und durch sein wohlwollendes Eintreten für viele der Tübinger Humanisten hat er in seinem Kreise 30 den Übergang von der Scholastik zum Humanismus vermittelt und durch seine praktisch-theologischen Forderungen ward er zum Führer für eine Reihe von humanistischen Theologen der Reformationszeit. Namentlich Thom. Wyttenbach (s. d. Art.), der Lehrer Zwinglis, ist deutlich von ihm abhängig. **H. Hermelink.**

Summepiskopat, Landesherrlicher s. d. A. Episkopalsystem in d. evang. Kirche 35 Bd V S. 425.

Superintendent. — Ziegler, Superintendens, Witeb. 1687, 1712; Lehmann, De officio superintendentis, 1725; (Ackermann), De muneris superintendentium natura atque indole episcopali, 1829; Schmidt, Der Wirkungskreis und die Wirkungsart des Superintendenten in der evangelischen Kirche Preußens, 1837; Augusti, Ueber das Amt eines Generalsuperinten- 40 denten: Beiträge zur Geschichte und Statistik der evangel. Kirche, Beiträge III, Nr. 14, 1837; Eichhorn, Kirchenrecht 1, 742; Richter, Kirchenrecht, § 72; Friedberg, Das geltende Verfassungsrecht der ev. Landeskirchen, Leipzig 1888; ders., Das geltende Verfassungsrecht der ev. d. Landeskirchen, Freiburg 1885 (mit mehreren Ergänzungsbänden. Neuerdings fortgesetzt in Friedbergs und Sehlings D. Ztschr. f. Kirchenrecht); ders., Kirchenrecht, 5. Aufl., 45 Leipzig 1903, S. 215 ff. und die Schriften über kirchliches Partikularrecht.

Als nicht lange nach dem speierischen Reichsabschiede von 1526 Kurfürst Johann von Sachsen sich auf Anregung der Wittenberger Theologen zu der Maßregel jener kirchlichen Visitationen entschloß, die dann auch anderwärts nachgeahmt in der Hand der Fürsten das Mittel geworden sind, zur Bildung evangelischer Landeskirchen den Grund 50 zu legen, ließ er für die abzuordnenden Visitatoren im Jahre 1527 eine „Instruktion" ausarbeiten, Sehling, Kirchenordn. des 16. Jahrhunderts, T. 1, S. 142 f. „Damit", heißt es in derselben (S. 146), „Prediger, Pfarner und ander Personen Scheu haben, sich ungegrundter Lehre oder anderer Ungleichheit zu unterstehen, so achten Wir notsein, daß in etzlichen und den furnemsten Städten" — aus Späterem ergiebt sich, 55 daß regelmäßig der Hauptort je eines landesherrlichen „Amtes", d. i. des Verwaltungssprengels eines „Amtmannes", gewählt wurde, — „die Pfarner zu Superintendenten und Auffseher vorordent, und denselbigen befohlen werde, in die umliegende Kreise Auffsehen und Aufmerken zu haben, wie diesem Allem", d. i. den von den Visitatoren zu erlassenden Vorschriften, „von den anderen Pfarnern nachgegangen und gelebt, auch wie 60

von denselben Pfarnern, Predigern und Andern des Kreises in Predigen, Ceremonien, Sakramentreichungen und ihres Wandels halber gehandelt wirdet. Und so der Superintendens, . . welchem Wir das Aufsehen durch Unsere Visitatores, wie berurt, hätten befehlen lassen, befunde, . . daß einer ader mehr Pfarner ader Prediger seins Kreises anderst 5 dann christlich predigen, lehren ader mit raichung und Austeilung der Sakramenten und Ceremonien handeln tete, ader ein bosen Wandel und Wesen furet, denselbigen . soll der Pfarner, in des" ihm als Superintendenten „befohlenen Kreis derselbe gesessen" ist, zunächst vernehmen, eventuell dem Landesherrn anzeigen. Auch die Ehesachen des Bezirks sollen seitens der Pastoren an diesen „superintendierenden Pfarrer" gewiesen werden. — 10 Ergänzt wird die Instruktion von 1527 durch eine zweite offizielle Schrift, den „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum zu Sachsen", Wittenberg 1528, Sehling a. a. O. S. 149 f. Man kann diese Schrift als älteste kursächsische Kirchenordnung bezeichnen, denn sie war bestimmt, von den Visitatoren an die Pfarrer übergeben zu werden, und diesen als Nachweis und Norm dessen zu dienen, was der Kurfürst als von 15 ihm für richtig erkannte Lehr- und Lebensordnung in seinem Lande aufrecht zu erhalten entschlossen sei. Sie erwähnt der Superintendenten, die sie auch „Superattendenten" nennt, gleichfalls, und fügt dem in der „Instruktion" Enthaltenen hinzu, daß, wenn der Superintendent einen Pfarrer „anzuzeigen" hat, dies stets durch Vermittelung des Amtmanns geschehen soll. Diesem solle er insbesondere jeden „zu Erweckung falscher Lehre 20 und des Aufruhrs" wirkenden Pfarrer denunzieren. Auch hinsichtlich seiner Kompetenz in Ehesachen soll er mit ihm zusammenwirken; es wird für jeden Superintendentursprengel (Amt) ein aus dem Amtmann, dem Superintendenten, demjenigen Pfarrer, aus dessen Gemeinde ein Fall zu entscheiden ist, und einigen weltlichen Beisitzern bestehendes Ehegericht angeordnet, Sehling a. a. O. 1, 53. 56. 146.

25 Der Name „Superintendent" war von der späteren Scholastik, z. B. von Gabriel Biel (in quart. Sent. dist. 24, qu. 1), für diese Bischöfe, insofern sie Regierer sind, angewendet worden, weil diese Übersetzung von ἐπίσκοποι schon bei Augustin (De civit. Dei 29, 19) und Hieronymus (epist. 85) und nach ihnen im Corpus Juris Canonici (c. 11, C. 8, qu. 1 und D. 93, c. 24) vorkam. Wenn man 30 aber jetzt von daher den Ausdruck in Sachsen rezipierte, so zeigen die angeführten Stellen kurfürstlicher Erlasse, daß die Meinung nicht war, den Superintendenten eine Stellung, wie sie bis dahin die Bischöfe gehabt haben, zu geben. Vielmehr tritt nach reformatorischer Lehre in jeder Parochie der Pfarrer an die Stelle des Bischofs, soweit dessen seelsorgerische Kompetenz gegangen war, und wird daher in den lutherischen Bekenntnis- 35 schriften bekanntlich auch als Bischof bezeichnet. Soweit aber die bisherigen Bischöfe Befugnisse gehabt hatten, welche wie heute kirchenregimentliche nennen, wird die Obrigkeit, insbesondere die Landesobrigkeit, von ihres obrigkeitlichen auch das kirchliche Regieren begreifenden Regieramtes wegen, ihr Erbe (s. d. Art. „Kirchenregiment" Bd X, S. 468). Auch die über die Frage, unter welchen Bedingungen man „die Superintendenz" der bisherigen 40 Bischöfe anerkennen könne, erstatteten evangelischen Gutachten, von denen die sog. Reformatio Wittenbergensis von 1545 das letzte ist, wollen dies landesherrliche Kirchenregiment festgehalten wissen (Richter a. a. O. 2, 83. 89; Sehling a. a. O. 1, 211. 216; Mejer, Grundlagen des luther. Kirchenregiments, S. 83); und wie hiernach die eventuell fortregierenden Bischöfe als den Landesherrschaften untergeordnete gedacht werden, so sind, 45 wo im Anfange der Reformation evangelische Bischöfe in der That bestehen blieben, dieselben landesherrliche Kirchenbeamte sachlich gewesen und bald auch förmlich geworden (s. d. Art. „Bischöfe" Bd 3. S. 246; Sehling, Kirchengesetzgebung unter Moritz von Sachsen und Georg von Anhalt S. 83 ff.). Daß die sächsischen Superintendenten von 1527 f. nichts anderes als solche Beamte sein sollten, liegt auf der Hand. Wie sie anfangs als 50 Unterbeamte der Visitationskommissionen fungieren, so später als Unterbeamte der an deren Stelle tretenden Konsistorien (Bd X S. 752 ff.); in den sächsischen Generalartikeln von 1557 (Sehling a. a. O. 1, 316 f.) erscheinen sie in letzterer Eigenschaft vollständig.

In gleicher Art wie in Kursachsen findet sich das Institut der Superintendenturen bald darauf in Braunschweig-Lüneburg (Celle), Württemberg, Nassau, Pommern, wo ganz 55 wie in Sachsen „in jedem Amte oder Voigtei einem von den Pastoren die Superattendention befohlen" wird, ferner in Hessen, wo nach der Ordnung von 1537 das jährlich am landesherrlichen Hofe zusammentretende Konsistorium, in welchem sämtliche Superintendenten zugleich als Mitglieder sitzen, Synodus heißt, und noch an anderen Orten eingeführt. Mejer a. a. O. S. 49. 55. 57 59. 134. Dann wurden zuerst in Württem- 60 berg (Kirchenordnung v. 1559; Richter 2, 198, 206 f.) Spezial- und Generalsuperinten-

denten unterschieden, und letztere als Zwischenbehörden zwischen den Spezialsuperintenden und dem Konsistorium eingeschoben. Dies wurde in Braunschweig (Kirchenordn. v. 1569, Richter 2, 322) nachgeahmt, und noch ein Generalissimus an die Spitze gestellt, während es in Mecklenburg (Superintendentenordnung von 1571, Richter 1, 334) bei einfachen Superintendenten blieb, als deren Oberbehörde teils die durch sie beratene 5 Landesregierung, teils das Konsistorium fungiert. Erst wesentlich später sind hier die Superintendenturkreise in Präposituren unterabgeteilt und in jeder derselben einem Präpositus oder Propst in einzelnen Beziehungen die Vertretung des Superintendenten übertragen. In der Mark Brandenburg wurde (Visitations- und Konsistorialordnung von 1573, Richter 2, 358. 379) ein Generalsuperintendent, hier „gemeiner", d. i. allgemeiner Super- 10 intendent genannt, den Superintendenten übergeordnet. Die kursächsische Kirchenordnung von 1580 (Sehling 1, 364. 399) zeigt eine ähnliche Einrichtung und wurde das Vorbild für die des Herzogtums Preußen, wo die Superintendenten den Namen „Erzpriester" führten (Jacobson, Gesch. des evangel. Kirchenrechts in Preußen und Posen, S. 96 f.), während in Hessen die, ähnlich wie in Mecklenburg, den Superintendenten untergebenen 15 Vertreter „Metropolitane" hießen (Richter, Gesch. der evangel. Kirchenverfassung, S. 185 f.).

In den kleineren und kleinsten landesherrlichen Territorien des alten Reiches fand sich, wenn sie mehrere Pfarrsprengel ausmachten und evangelisch waren, regelmäßig nur ein Superintendent, der alsdann nicht unter einem Konsistorium zu stehen pflegte, sondern in der das Kirchenregiment verwaltenden Landesbehörde als geistliches Element derselben 20 regelmäßig selbst saß. War diese Behörde, wie es nicht selten vorkam, die oberste Regierungsbehörde des Landes überhaupt, so wurde er zu deren konsistorialen Geschäften jedesmal zugezogen. Gab es hingegen ein besonderes Konsistorium, so war er dessen geistlicher Mittelpunkt. Um ihn selbst unter Aufsicht zu stellen in Betreff seiner Lehre und seines Lebens, kommt in diesen kleinen Territorien zuweilen vor, daß in solcher Richtung dem 25 von ihm selbst berufenen Synodus, d. i. der Versammlung der ihm untergeordneten Geistlichkeit, eine kollegiale Kompetenz beigelegt ist, die sich in der periodisch zu wiederholenden Prüfung der betreffenden Fragen und in der Pflicht und Befugnis äußert, wenn sich Grund findet, den Superintendenten beim Landesherrn zu verklagen. — Der Name Superintendent ist weder in den großen noch den kleinen Territorien allenthalben fest- 30 gehalten. Daß auch Propst und Erzpriester vorkommt, sahen wir schon. In Süddeutschland ist hin und wider der Name Dekan üblich (z. B. in Bayern), in den reformierten deutschen Kirchen der Name Inspektor, anderwärts Metropolitan, Senior, Ephorus. In der Sache wird dadurch nichts geändert. Die Bischöfe der ev. Landeskirche Siebenbürgens AB. sind ebenfalls nur Superintendenten. 35

Wie in den kleineren landesherrlichen Territorien, so stand der Superintendent auch in den Städten, die ein eigenes evangelisches Kirchenwesen einrichteten, selbstständiger als da, wo er als Unterbeamter eines landesherrlichen Konsistoriums arbeitete. Sachkundiger geistlicher Hilfe, und zwar ständiger, bedurfte jede weltliche Obrigkeit, die ihrer nach reformatorischer Annahme im Regieramte gelegenen Pflicht genügen wollte, anderen als 40 richtigen Gottesdienst in ihrem Gebiete nicht zu dulden; denn Lehraufsicht war ohne theologische Sachkunde nicht durchführbar. Was in den größeren Territorien in dieser Beziehung dem konsistorialen Kollegium zufiel, das gelangte in den kleineren und den Städten an den Superintendenten, er wurde vom Rate der Stadt bei allen kirchenregimentlichen Geschäften zugezogen. So findet sich sogar um etwas früher als in Sachsen ein Super- 45 intendent, der aber nicht so, sondern „oberster Prediger" genannt wird, in der Stralsunder Kirchenordnung von 1525 (Richter 1, 23. 25), dann mit ausgebildeterer Stellung und jetzt auch mit dem aus Sachsen überkommenen Namen in der von Bugenhagen verfaßten Kirchenordnung der Stadt Braunschweig 1528 (Richter 1, 109) und in den ähnlichen Bugenhagenschen Kirchenordnungen für Hamburg 1529, Minden und Göttingen 1530, 50 Lübeck und Goslar 1531, Soest 1532 u. s. f. Mejer a. a. O. S. 64. 68. 133 f. In Braunschweig ist er nicht zugleich Pfarrer, soll aber gelehrte theologische Vorträge halten. Immer bildet unter ihm die Stadtgeistlichkeit ein Kollegium, das sog. Stadtministerium, welches regelmäßige Versammlungen hält, an manchen Amtsthätigkeiten des Superintendenten teilnimmt, und ähnlich wie in den kleineren landesherrlichen Gebieten der Synodus 55 als Moderamen seines kirchenregimentlichen Einflusses auftritt. Es gab sogar Städte, wo wenigstens zeitweilig, wie z. B. in der ersten reformatorischen Periode in Rostock, der Superintendent durch ein solches seine einzelnen Mitglieder kollegial beaufsichtigendes Stadtministerium ganz ersetzt ward. Überhaupt war im einzelnen die Gestaltung lokal verschieden; die leitenden Gedanken aber blieben sich allenthalben gleich. Insbesondere 60

ist die Stellung des Superintendenten, auch wo er thatsächlich erhöheten Einfluß hat, rechtlich nirgends eine bischöfliche, vielmehr stets die eines Kirchenregimentsbeamten der Obrigkeit. Selbst wo er von der Geistlichkeit, wie in einigen Städten und von größeren Territorien zeitweilig in Hessen und in Pommern der Fall war, gewählt wird, enthält 5 eine derartige Wahl doch niemals mehr als einen Vorschlag: die städtische, bezw. die Landesobrigkeit stellt den Vorgeschlagenen, wie sie ihrerseits will, an oder nicht an.

In der hier dargelegten Gestalt, wie sie seit den ersten Anfängen deutscher evangelischer Kirchenordnung begründet worden war, hat das Superintendentenamt sich — mit verhältnismäßig sehr neuen Modifikationen, deren weiterhin zu gedenken bleibt — im 10 allgemeinen bis heute erhalten. Nur daß seine Verhältnisse, seit die Zahl der selbstständigen deutschen Territorien infolge der politischen Veränderungen im Beginn dieses Jahrhunderts auf den zehnten Teil ihrer ehemaligen Summe zusammenschmolz, allmählich gleichmäßigere geworden sind als früher. Normiert werden sie allenthalben durch betreffende Vorschriften des kirchlichen Partikularrechtes, oft durch besondere Superintendenten- 15 ordnungen oder -Instruktionen, die dann durch Einzelverordnungen noch näher bestimmt sind. Hierüber geben die verschiedenen wissenschaftlichen Darstellungen der kirchlichen Gesetzsammlungen partikularrechtlichen Charakters Auskunft.

Nach diesen Rechtsvorschriften hat der Superintendent in seinem Amtssprengel (Superintendentur, Diöcese, Inspektion, Ephorie 2c.) Aufsicht zu führen über Amts- 20 verwaltung und Lebenswandel der daselbst angestellten Geistlichen und unteren Kirchendiener, nicht selten auch über den Wandel und zuweilen zugleich die Studien der sich dort aufhaltenden Pfarramtskandidaten. Er hat ihnen auch die Erlaubnis zum Predigen zu erteilen, so weit sie im Einzelfalle erforderlich ist. Inwieweit seine Aufsicht sich über die Schule erstreckt, hängt von positiver Gesetzgebung ab. Wo Pfarrvakanzen eintreten, 25 hat er für geordnete Vertretung während ihrer Dauer zu sorgen, demnächst die Pfarrwahl, wenn eine solche stattfindet, zu leiten, und immer den neuen Pfarrer einzuführen, wobei er auch die pekuniäre Auseinandersetzung mit dem Vorgänger oder dessen Erben zu vermitteln hat. Bei Streitigkeiten zwischen Pfarrer und Gemeinde ist er die nächstkompetente Stelle. Auch über die Kirchengutsverwaltung hat er eine Aufsicht, und nicht 30 selten Befugnis zu allerhand untergeordneten Bewilligungen und Dispensationen. — Die Mittel, alle diese Pflichten und Befugnisse zu handhaben, sind ordentliche und außerordentliche Visitationen, die er vornimmt, ferner schriftliche Berichterstattungen seitens der Pfarrer, und in älteren Zeiten periodische Versammlungen derselben (Synoden, s. oben), auf denen über durchzuführende Maßregeln, vorgekommene Anstöße oder sonst wichtig 35 Erscheinendes unter seiner Leitung mündlich verhandelt wurde. Im Laufe der Zeit sind diese Synoden, wo sie sich erhalten haben, Zusammenkünfte mit bloß wissenschaftlich-theologischen Aufgaben geworden. Inwieweit der Superintendent das Recht hat, seinerseits Disziplinarstrafen zu erkennen oder selbstständig vorläufige Maßregeln, z. B. Suspensionen vom Amte, eintreten zu lassen, ist partikularrechtlich verschieden. Allemal 40 ist seine Hauptpflicht, rechtzeitig an seine vorgesetzte konsistoriale Behörde Bericht zu erstatten, von derselben Verwaltungsvorschriften einzuholen und diese gewissenhaft auszuführen.

Bei verschiedenen von diesen Thätigkeiten ist der Superintendent von jeher — wir haben gesehen, daß es schon bei der ersten Einrichtung von Superintendenturen in Kursachsen (1528) so war — an die Mitwirkung des landesherrlichen Amtmannes gebunden. 45 Dies hat sich erhalten; nur daß an Stelle des Amtmannes einer der modernen Lokalbeamten getreten ist. (So in Braunschweig, Mecklenburg, Schaumburg-Lippe [Friedberg, Verf.-Recht, S. 183. 194]). Bisweilen bilden beide zusammen eine Behörde, wie z. B. in Sachsen, Weimar, Meiningen, Altenburg, Coburg-Gotha, den beiden Schwarzburgs, Reuß j. L. —, die „Kircheninspektion“, bei deren Gestaltung ursprünglich dasselbe Prinzip 50 wirksam wurde, auf welchem es beruht, daß auch die Konsistorien aus geistlichen und nichtgeistlichen Mitgliedern bestehen (vgl. Friedberg, Verf.-Recht, S. 181 ff.). In Hannover hat das Institut den Namen „Kirchenkommission“, in Württemberg, wo es eigentümliche Züge aufweist, „gemeinschaftliches Oberamt“ Belege bei Richter-Dove-Kahl, Kirchenrecht § 155, Note 7 Friedberg, Verf.-Recht, S. 186 ff. Seit man Kirchengewalt und Kirchen- 55 hoheit zu unterscheiden anfing, vertrat der weltliche Kirchenkommissarius überwiegend die letztere, doch auch da nicht ausschließlich.

Es giebt Superintendenten höherer und niederer Ordnung. Zu den ersteren gehören vor allem die Generalsuperintendenten, die in verschiedenen Landeskirchen mit allerdings sehr verschiedenem Amtsinhalte vorkommen. In Altpreußen sind sie geistliche Konsistorial- 60 direktoren neben dem weltlichen Konsistorialpräses. Ihre Wirksamkeit dehnt sich über eine

ganze Provinz aus und sie üben, wenn nötig, sehr persönlichen Einfluß auf die ihnen unterstellten Superintendenten und Pfarrer, besonders durch Visitationen, aus. Anderwärts sind zwar gewisse Superintendenten ebenfalls Mitglieder der Kirchenregimentsbehörde, rangieren aber nur in dieser Eigenschaft höher, und in anderen Landeskirchen endlich sind gewissen Superintendenten andere Superintendenten unterstellt, ohne daß jedoch die 5 ersteren Mitglieder einer Kirchenregimentsbehörde wären (in Kurhessen und Mecklenburg z. B. den Superintendenten die Metropolitane bezw. die Präpositi). Vgl. im einzelnen Friedberg, Verf.-Recht, S. 200ff.

Die in der Stellung der Superintendenten in neuerer Zeit eingetretenen Modifikationen, von denen die Rede war, haben ihren Grund in der Einführung presbyterialer 10 und synodaler Verfassungseinrichtungen, vermöge deren in den meisten deutsch-evangelischen Landeskirchen die bis dahin konsistoriale Kirchenorganisation eine sog. gemischte geworden ist.

Wo diese gemischte Verfassungsform besteht, hat der Superintendent einesteils in den Gemeinden neben dem Pfarrer den presbyterialen Kirchenvorstand sich gegenüber, 15 anderenteils tritt ihm noch unmittelbar selbst gegenüber die zu bestimmten partikularrechtlich näher fixierten Zeiten sich wiederholende Versammlung nicht mehr bloß der Geistlichen, sondern auch einer Anzahl hinzukommender Kirchenvorstandsmitglieder und anderer Elemente seines Sprengels, die „Kreis-", „Bezirks-", „Diöcesansynode", und nimmt, unter seinem Vorsitze kollegialisch verhandelnd, einen in den betreffenden Kirchengesetzen näher 20 bemessenen Anteil an Geschäften, welche bis dahin er allein besorgte. Dergleichen Synoden — hier „Diöcesansynode der Inspektion" genannt — kennt zuerst die Unionsurkunde der evangelischen Kirche in Rheinbayern vom 10. Oktober 1818, § 15, ihre Kompetenz ging indes bloß auf Verwaltung des Kirchenvermögens, auf Schulbücher und Disziplin, und nicht sie haben der späteren Entwickelung zum Vorbilde gedient, sondern, wenn auch mit 25 einer wichtigen Ausnahme, vielmehr die Kirchenordnung für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westphalen und der Rheinprovinz vom 5. März 1835, § 34f. Die Ausnahme betrifft die grundsätzliche Stellung des Superintendentenamtes selbst. Die älteren niederrheinischen Ordnungen, aus denen das Gesetz von 1835 hervorgegangen ist, kannten nur in den dortigen lutherischen Kreisen dies Amt, der Superintendent hieß in denselben 30 Inspector classis, leitete aber nicht seinerseits die klassikale Synode, vielmehr geschah dies durch einen besonderen, auf Zeit gewählten Praeses classis. In den reformierten, mit noch größerem Selbstregimente als die lutherischen ausgestatteten Kreisen gab es diesen Präses gleichfalls, er fungierte aber zugleich als Inspektor, und zwar für die Zeit von Synode zu Synode. Indem diese beiderlei Einrichtungen in der rheinisch-west- 35 fälischen Kirchenordnung zusammengeschmolzen wurden, ließ man die reformierte vorwalten, und machte die Superintendenten zu einem von der „Kreissynode", wie jetzt die ehemalige Klassikalsynode heißt, je auf sechs Jahre gewählten Synodalbeamten, welcher von dem Ministerium der geistlichen Angelegenheiten landesherrlich bloß bestätigt wird. Er ist nicht Beamter des landesherrlichen Kirchenregimentes; und wenn er in gewissen 40 Beziehungen doch dem Konsistorium zu Diensten zu sein hat, so ist dies nicht in der Weise der Superintendenten, von denen wir eben geredet haben, der Fall, sondern lockerer und mehr nur gelegentlich. Diese rheinischen Ordnungen sind später nachgeahmt worden in Baden, wo bereits die Unionsurkunde von 1821 derartige Anklänge gezeigt hatte, durch die Kirchenverfassung vom 5. September 1861 (§ 46f. „Diöcesansynode" und 45 § 52f. „Wahl des Dekans") und in Hessen-Darmstadt durch das Edikt die Verfassung der evangelischen Kirche betreffend vom 6. Januar 1872 (§ 56f. „Dekanatssynode", § 77 „Wahl des Dekans"), Lippe (V. vom 18. Februar 1876), und Österreich (Bekanntm. vom 23. Januar 1866). Noch weiter geht das oldenburgische Kirchenverfassungsgesetz vom 11. April 1853, § 45f. 50

In den meisten Landeskirchen ist zwar in Betreff der Synode, nicht aber hinsichtlich des Superintendentenamtes die Kirchenverfassung für Rheinland-Westfalen nachgebildet worden; so im rechtsrheinischen Bayern in der Diöcesansynodalordnung vom 30. August 1851, wo der „Dekan" völlig seine alte Stellung behalten hat, und der von ihm präsidierten „Diöcesansynode" nur Besprechungen, Begutachtungen, Wünsche, Wahlen ein- 55 geräumt werden. Ebenso in Württemberg in der Verordnung in Betreff der Einführung von „Diöcesansynoden" vom 18. November 1854, wo als Vorstand der Synode gleichfalls der bisherige Dekan, auf Seite der Versammlung aber eine erheblich größere Kompetenz („Aufsicht", Wahrnehmung, Beratung, § 8) und für ihren Ausschuß (§ 9) die „Leitung" der Diöcesanangelegenheiten für die Zeit, wo die Synode sich nicht versammelt 60

findet, anerkannt wird. Der Superintendent bleibt also was er war, wird aber in seinem bis dahin innegehabten Geschäftskreise beschränkt durch Anteilnahme der Synode. Diesen Gesichtspunkt vertreten in Preußen der königliche Erlaß vom 5. Juni 1861 unter V und die ihm nachgebildeten Königl. Erlasse vom 5. April und 21. Juni 1862 und 5 13. Juni 1864, durch welche in den damaligen sechs östlichen Provinzen „Kreissynoden" eingeführt werden; neben dem Superintendenten erhielten diese Synoden, was in Einzeleinrichtungen näher ausgestaltet wird, die „Mitaufsicht"; ihr als Ausschuß fungierender Vorstand jedoch eine engere Kompetenz, als der württembergische. In der Kirchengemeinde- und Synodalordnung vom 10. September 1873, § 49f. (s. dazu Trusen, Preuß. Kirchen- 10 recht in Bereiche der evangel. Landeskirche, S. 92f. 163f.) und der Generalsynodalordnung vom 20. Januar 1876, § 43 ist beides der Sache nach wiederholt worden. Ebenso in der Königl. Verordnung vom 9. August 1871, welche „Kreissynoden" in Nassau (Konsistorialbezirk Wiesbaden) und der Kirchengemeinde und Synodalordnung vom 4. November 1876, § 73f., welche „Propsteisynoden" in Schleswig-Holstein einführt 15 (dazu Chalybäus a. a. O. S. 25f. in den Anmerkungen). Auch für Waldeck-Pyrmont (Synodalordnung vom 29. August 1872, § 3f.) sind „Kreissynoden" nach diesem preußischen Muster organisiert. Anders in Hannover und Braunschweig. Als im ehemaligen Königreiche, der jetzigen Provinz Hannover, die Kirchenvorstands- und Synodalordnung vom 9. Oktober 1864, § 44f. (dazu Lohmann a. a. O. S. 49f. 126f.) „Bezirks- 20 synoden" einrichtete, legte sie ihnen keinen wirklichen Anteil am Superintendentenamte bei, sondern im allgemeinen nur eine Hilfskompetenz. Dies ist nachgeahmt worden bei den braunschweigischen „Inspektionssynoden" des Kirchengesetzes vom 6. Januar 1873.

Mit wenigen Ausnahmen, wie z. B. Mecklenburg und das Königreich Sachsen, haben jetzt sämtliche deutsch-evangelische Landeskirchen die synodale Beschränkung des Super- 25 intendentenamtes angenommen. Wie viel in solchem Falle diesem Amte von seinen alten Befugnissen geblieben, was andererseits an die Kreissynode übergegangen, und in welchen Formen der Superintendent an ihre oder ihres Vorstandes Mitwirkung gebunden ist, kann allemal nur partikularrechtlich, oft nur provinzialrechtlich festgestellt werden. In gleicher Weise ergiebt sich, inwieweit hierdurch oder durch analoge Einrichtungen in der 30 höheren Instanz (Provinzialsynode) die Generalsuperintendenten in ihrer alten Kompetenz alteriert sind. Das Nebeneinander von landesherrlichem Kirchenregimente und synodaler kirchlicher Selbstverwaltung, um das es sich dabei handelt, findet seine Ordnung stets nur mittelst völlig positiver Normen. Wo der Superintendent Synodalbeamter geworden ist, wie in der Rheinprovinz und Westphalen, in Hessen-Darmstadt und Baden, da bedeutet 35 dies für jene synodale Selbstverwaltung ein erhöhtes Maß. Wo dasselbe bisher nicht eingetreten ist, wird er noch heute vom Landesherrn oder dessen kirchenregimentlicher Oberbehörde angestellt und entlassen, ganz wie ein anderer öffentlicher Diener. Doch können Präsentationen zu solchen Ernennungen berechtigt sein, und ebenso kommt vor, daß Standesherren und Städte, welche jura consistorialia haben, entsprechende Anstellungs- 40 rechte für Superintendenturen besitzen. — Immer pflegt das Superintendentenamt mit irgend einer bestimmten Pfarre des Sprengels üblicherweise verbunden zu sein; doch steht regelmäßig rechtlich nichts entgegen, es statt dessen zu einer anderen Pfarre des Sprengels zu legen; denn es ist kein Teil des betreffenden Pfarramtes, sondern nur neben demselben dem Pfarrer übertragen.

45 Auch die oben erwähnten Kirchenkommissionen sind von der synodalen Entwickelung berührt. Zwar in der Provinz Hannover sind sie bei Bestand geblieben, aber z. B. in der schleswig-holsteinischen Provinz, wo sie „Kirchenvisitatorien" hießen, sind sie durch die Kirchengemeinde- und Synodalordnung von 1876, § 81 aufgehoben und ihre kirchenregimentlichen Geschäfte dem Ausschusse der Propsteisynode, ihre kirchenhoheitlichen (VO. 50 vom 9. Juni 1879) dem Landrate, bezw. der diesem übergeordneten Regierung übertragen worden.

(Mejer †) Sehling.

Supralapsarismus s. d. A. Prädestination Bd XV S. 598, 23.

Supranaturalismus s. d. A. Rationalismus u. Supranaturalismus Bd XVI S. 459, 49.

55 **Surius,** Laurentius, gest. 1578. — Biographie générale t. 44, Paris 1865, S. 676; Hurter, Nomenclator literarius I², Innsbruck 1892, S. 36f.; Räß, Die Convertiten seit der Reformation 2. Bd, Freib. 1866, S. 338ff.; Reusch in der AdB Bd 37, Leipzig 1894, S. 166.

Laurentius Surius war, wie gewöhnlich und mit Recht angegeben wird, der Sohn lutherischer Eltern; sein geistlicher Vater Canisius sagt ausdrücklich „Ex haeretico catholicus me adiutore Coloniae factus“ Geboren in Lübeck im Jahre 1522, erhielt er seine wissenschaftliche Bildung zunächst in Frankfurt a. O., dann in Köln, wo er mit Canisius bekannt wurde, Freundschaft schloß und zur katholischen Kirche übertrat. In Köln machte er die Bekanntschaft des gelehrten Karthäusers Justus Landsperger (vgl. über ihn AdB XVII, S. 594), der ihn zum Eintritt in den Karthäuserorden bestimmte (1541). Während 38 Jahre (bis zu seinem am 23. Mai 1578 erfolgten Tode) widmete er sich mit gleichgroßem Eifer der Ausübung der Ordensregeln wie seinen schriftstellerischen Arbeiten, in denen er ebenso glühende Begeisterung für den Katholicismus wie heftigen Haß gegen die Reformation und deren Führer an den Tag legte. In seinem Urteile zeigt er große Befangenheit und Beschränktheit; konnte er doch selbst meinen, daß die Reformatoren ihre Lehren von Muhammed entlehnt hätten. Außer verschiedenen polemischen Arbeiten lieferte er lateinische Übersetzungen mystisch-asketischer Schriften, z. B. von Tauler, Ruysbroeck, Suso u. a. und verfaßte außerdem einen Commentarius brevis rerum in orbe gestarum ab anno 1500 (ad a. 1564; Lovan. 1566), welches über Gebühr gefeierte Werk er der Sleidanschen Reformationsgeschichte entgegensetzte und wozu später durch Isselt, Brachel, Thulden und Brewer Fortsetzungen bis auf das Jahr 1673 geliefert wurden. — Von Surius sind ferner vorhanden: Homiliae s. conciones praestantissimorum ecclesiae doctorum in evangelia totius anni, Col. 1569 (ed. alt. 1576), sowie eine Konziliensammlung: Concilia omnia tum generalia tum provincialia atque particularia, Col. 1567. Sein Hauptwerk aber, für welches Papst Pius V. ihm sein besonderes Wohlgefallen zu erkennen gab, sind die kalendarisch geordneten Vitae Sanctorum ab Aloysio Lipomano olim conscriptae, nunc primum a L. S. emendatae et auctae, Col. 1570—1575, in 6 Folianten, ein Werk, das u. d. Titel: De probatis Sanctorum historiis, ergänzt durch einen nach Surius' Tode von seinem Ordensgenossen Jac. Mosander hinzugefügten 7 Band, wiederholt gedruckt wurde (beste ältere Ausgabe: Colon. 1618) und worin die Bollandisten (Praef. gen. in AA SS, c. 1, § 5) die tüchtigste Vorgängerin ihrer eigenen hagiologischen Arbeit anerkannten. Eine neue Ausgabe erschien zu Turin 1875 ff., in 12 Bänden, Oktav. Vgl. d. A. Acta martyrum Bd I S. 148, 5. **Neudecker † (Zöckler †).**

Suso, Heinrich (Amandus), Dominikaner, gest. 1366. — Quellen: Susos Schriften, zuerst 1482 von Felix Fabri bei Anton Sorge und danach 1512 bei Hans Othmar in Augsburg (in Folio) herausgegeben, von Laurentius Surius (Colon. 1555) ins Lateinische übersetzt, von Heinr. Diepenbrock (Heinr. Susos, gen. Amandus, Leben u. Schriften, Regensburg 1829; 3. Aufl. 1854, mit einer Vorrede v. J. Görres) neu besorgt, liegen jetzt z. T. in Fr. H. Seuse Denifles sorgfältiger Ausg. (Die deutschen Schriften des seligen Heinrich Seuse, I. [einz.] Bd, München 1876—1880) vor, die im folgenden überall gemeint ist, wo ohne weitere Bemerkung citiert wird; außerdem: [J. Strange,] Fratris Amandi Horologium Sapientiae, Colon. 1856; W. Preger, Die Briefe H. Susos, Leipzig 1876; ders., Eine noch unbekannte Schrift Susos: AMA III. Klasse, XXI. Bd, 2. Abt., S. 425 ff. — Litteratur: C. Schmidt, Der Mystiker Heinr. S.: ThStK 1843, S. 835 ff.; Volkmann, Der Mystiker H. S. Programm des Gymnasiums zu Duisburg 1869; Fr. Böhringer, Die Kirche Christi in ihren Zeugen XVIII, Stuttgart 1878, S. 1 ff.; W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter II, Leipzig 1881, S. 309 ff.; F. Vetter, Ein Mystikerpaar des 14. Jahrhunderts (Oeffentliche Vorträge, gehalten in der Schweiz VI, 12. Heft), Basel 1882; St. Vormann, Ueber den Mystiker Heinr. S.: Hagens Germania II, S. 172 ff.; Strauch: AdB XXXVII, S. 169 ff.; Ludw. Kärcher, Heinr. S. aus dem Predigerorden: Freiburger Diöcesanarchiv 1868, S. 187 ff.; K. Goedeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung I, 2. Aufl., Dresden 1884, S. 212; Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II, 7. Aufl., Berlin 1886, S. 269. 285 u. ö.

Heinrich Suse (auch Sus, schwäbisch: Seuse; Suso ist die erst von Surius angewandte latinisierte Form), einer der großen deutschen Mystiker, ist sehr verschieden beurteilt worden. Man hat ihn einen Phantasten und Illusionisten genannt (C. Schmidt a. a. O. S. 844. 888 f.), hat in seinen Schriften krankhafte Einbildungskraft und visionäre Selbsttäuschung gefunden (Vetter a. a. O. S. 22), und man hat ihn mit allen seinen Sonderbarkeiten kritiklos in den Himmel erhoben (J. Görres in der Einleitung zu Diepenbrocks Ausg.). Das ist gewiß, daß er der begeistertste Prophet der Gottesminne unter den Mystikern ist, der die Töne des Minneliedes, wie sie wohl seine Zeit ihn gelehrt, der ewigen göttlichen Minne zu Ehren meisterlich zu stimmen weiß, und der trotz seiner weltfernen Askese doch auch, von der Gottesliebe gelehrt, seinen Mitmenschen Liebe zu erweisen und die sündige Welt durch sie zu überwinden versteht (s. unten).

Er ist geboren am 21. März 1300 zu Konstanz (so Kärcher; nach anderen einige Jahre früher in Überlingen am Bodensee) und ist der Sohn eines Ritters vom Berg und einer Edelen von Suse; nach letzterer, die wie er ein Herz hatte, reich an Gottesminne, während der Vater der Welt voll war (S. 209), nannte er sich. Weil er eine schwache Gesundheit hatte, wurde er für den geistlichen Stand bestimmt und erhielt die Erlaubnis, schon mit dreizehn Jahren in das Dominikanerkloster in Konstanz einzutreten. Seine tief angelegte Natur fand in dem gewöhnlichen Klosterleben keine Befriedigung; fünf Jahre suchte er nach dem Wege besserer Frömmigkeit; dann wandte er mit durchgreifendem Entschluß sich strengster Askese zu — er trug ein härenes Unterkleid mit Nägeln und ein spannenlanges Kreuz, mit Nägeln und Nadeln durchschlagen, auf dem bloßen Rücken — und hielt sich zehn Jahre lang in völliger Abgeschlossenheit, seinen wilden Mut und seinen verwöhnten, widerspännigen Leib zu brechen (S. 58 ff. 61 ff.). 28 Jahre alt scheint er dann zum studium provinciale und generale nach Straßburg und Köln gegangen zu sein; hat er hier, wie durchweg angenommen wird, Eckart (gest. 1327), von dem er stark beeinflußt ist und den er gegen die Anklage wegen häretischer Irrlehre wiederholt in Schutz genommen hat (s. unten), noch selbst zum Lehrer gehabt, so mag (Kärchers Beweisführung für 1300 als Geburtsjahr als richtig vorausgesetzt) die zehnjährige Abgeschlossenheit eine Verlegung des Wohnsitzes nicht ausschließen; doch genügt es vielleicht eine lediglich litterarische Abhängigkeit Susos von Eckart anzunehmen. Bis zu seinem 40. Jahre setzte S. sein asketisches Leben fort; da, als alle seine Natur verwüstet war, so daß nichts mehr dahinter war, als sterben oder aber von derlei Übung lassen, ließ er davon (S. 86). In sein Kloster zurückgekehrt wurde er dort Lektor und Prior. Im Streite Ludwigs des Baiern mit dem Papste stand er mit seinem Konvent auf des letzteren Seite, wurde mit jenem aus Konstanz verbannt und auf sieben Jahre (1339—1346) nach Dießenhoven geführt. Doch begann er wohl schon in dieser Zeit predigend, Beichte hörend und Seelsorge treibend das Land zu durchziehen, wobei er namentlich auch das Dominikanerinnenkloster Töß ((bei Winterthur) aufsuchte und die dortige Schwester Elsbet Stagel, die Tochter eines Züricher Ratsherrn, kennen lernte (s. unten). In seiner letzten Lebenszeit, wahrscheinlich von 1348 an (so Felix Fabri), gehörte er dem Dominikanerkloster in Ulm an, wo er am 25. Januar 1366 gestorben ist. Manche Einzelheiten seines Lebens, die er selbst berichtet (s. unten), lassen sich ihrer zeitlichen Lage nach schwer bestimmen. So ist es nicht sicher, wann ihm seiner Bücher wegen, in denen stünde falsche Lehre, mit der alles Land verunreinigt würde mit ketzerischem Unflat, der Prozeß gemacht worden ist; ist es auf dem Generalkapitel seines Ordens in Brügge (1336) geschehen, so haben wir offenbar in ihm den Prior aus Konstanz zu sehen, der dort abgesetzt worden ist (S. 98; Preger, Geschichte S. 361). Die gegen ihn ausgesprengte Verleumdung eines unzüchtigen Weibes, er sei der Vater ihres zu erwartenden Kindes (S. 174 ff.), die selbst treue Freunde, z. B. Heinrich von Nördlingen, zeitweise von ihm abwendig machte, hat vielleicht seine Übersiedelung nach Ulm mit veranlaßt (Preger a. a. O. S. 369 f.). Ganz unsicher ist, wann er die bittere Erfahrung machte, daß seine Schwester, die dem Kloster St. Peter in Konstanz angehört haben soll, in schwere Sünde fiel und ihrem Kloster entlief (S. 101 ff.). Aber wie er bei diesen Erlebnissen sich benahm, seine Verleumderin mit Geduld trug und für das unglückliche Kind sorgte, und seine Schwester, die ihm Schande gebracht, durch unermüdliches seelsorgerliches Suchen dem Leben zurückgewann, zeigt ihn in der ganzen Kraft seiner warmen Liebe.

Schriften Susos sind uns erhalten: zunächst die vier, die er selbst zum sog. Exemplar vereinigt oder doch dafür bestimmt und mit einem dementsprechenden Prolog (S. 1 ff.) versehen hat, nämlich 1. die Lebensbeschreibung (S. 13 ff.), 2. das Büchlein der ewigen Weisheit (S. 305 ff.), 3. das Büchlein der Wahrheit (S. 507 ff.) und 4. das Briefbüchlein (S. 573 ff.), dem noch ein ungekürztes Briefbuch (Preger, Briefe) zur Seite steht (vgl. darüber ZdA XIX, S. 346 ff.; XX, S. 373 ff.; XXI, S. 89 ff.); außerdem: 5. das Horologium sapientiae (Ausg. v. Strange), dessen 7. Buch auch in nicht von S. herrührender deutscher Übersetzung als Brüderschaft der ewigen Weisheit erscheint (Diepenbrock, 1. Aufl., S. 484 ff.); 6. Predigten (a. a. O. S. 593 ff.) und 7. vielleicht das Minnebüchlein (Preger, AMA); mit Unrecht ist ihm früher das Büchlein von den neun Felsen (Diepenbrock a. a. O. S. 500 ff.) beigelegt, das Rulman Merswin (s. Bd XVII S. 203, 10 f.) zum Verfasser hat. Wann die Schriften entstanden sind, ist meist nicht festzustellen. Die Lebensbeschreibung verdanken wir zunächst der oben genannten Elsbet Stagel; sie schrieb auf, was S. ihr über sein Leben erzählt oder geschrieben hatte; als S. davon erfuhr, vernichtete er einen Teil der Aufzeichnungen (S. 13 f.); der erhaltene wurde dann hier

und da von ihm erweitert und überarbeitet. Auf chronologische Ordnung kommt es S. dabei nicht an; mehr als sein äußeres, beschreibt er sein Innenleben und benutzt seinen Lebensgang nur, um eine Anleitung zur christlichen Vollkommenheit zu geben, von den kindlichen Übungen eines anfangenden Menschen beginnend bis hinauf zu der innigsten, hier möglichen Vereinigung mit Gott. Erst kurz vor seinem Tode hat S. die Arbeit an 5 dem Büchlein beendet; er legte es damals seinem Provinzial Bartholomäus von Bolsenheim vor (S. 7 u. 9), der bald, nachdem er es eingesehen hatte, starb (1362). Das Büchlein von der ewigen Weisheit war eins der gelesensten Andachtsbücher des Mittelalters (vgl. für seine Volkstümlichkeit noch im 16. Jahrh. Weller, Repert. typogr., Nördlingen 1864, Nr. 1094); die Größe der menschlichen Sünde, die Leiden des Heilandes und 10 seiner Mutter zeigend, will es die Kalten erwärmen, die Lauen bewegen, zur Andacht reizen, zum rechten Empfang des hl. Sakraments und zum seligen Sterben vorbereiten; abgeschlossen wird es durch hundert Betrachtungspunkte samt kurzen Anmutungen, die wohl den Stamm des Büchleins gebildet haben (S. 306). Im Horolog. sap. hat S. dieses dann lateinisch frei bearbeitet, um es in dieser Form dem General seines Ordens, 15 Hugo von Vaucemain, der 1333—1341 den Orden leitete, vorzulegen; damit ist die Entstehungszeit der Bücher ungefähr fixiert; vielleicht ist das Horologium schon um 1339 in Taulers Besitz gewesen (Preger, Gesch. S. 324). Das Büchlein der Wahrheit ist vor allem der Verteidigung Eckarts gewidmet und richtet sich zu dem Zweck gegen die häretischen Begarden und die Brüder vom freien Geiste, die sich mit Sätzen Eckarts, vor 20 allem auch mit seiner Forderung der Gelassenheit, zu decken suchten; es zeigt, daß ob auch Eckart sowohl wie die „Wilden" dieselbe Forderung stellen, sie doch etwas sehr Verschiedenes darunter verstehen, diese eine sittliche Gleichgiltigkeit gegenüber allen Ordnungen und Unterschieden der Erscheinungswelt, jener mit lauterem Gewissen und behütetem Leben ganz einzugehen in Christum; und auch für ihre Behauptung der Unterschiedslosig- 25 keit in Gott dürften sich die „Wilden" nicht auf den hohen Meister berufen, denn dieser beziehe jene nur auf die Personen, sofern sie als eins mit dem Grunde, dem Wesen, betrachtet würden, nicht aber, sofern sie sich der Natur gegenüber widerheblich halten (a. a. O. S. 397 f.). Wahrscheinlich ist das von der Wahrheit das älteste unter Susos Büchern, und vielleicht ist um seinetwillen vor allem S. wegen falscher Lehre angeklagt worden 30 (a. a. O. S. 329 f.).

Den Weg zur Vollkommenheit zu zeigen, wie ihn ihm die Weisheit geoffenbart — die in der klösterlichen Verlesung der Salomonischen Schriften ihm entgegengetreten (S. 20 ff.), und in der ihm bald Christus, bald die hl. Jungfrau erscheint (vgl. Herders Legende: Die ewige Weisheit) —, das ist im Grunde das Ziel aller Ausführungen Susos. Dabei 35 ist er in seinen theoretischen Anweisungen und Spekulationen in manchen Einzelheiten von den großen Lehrern der Kirche, Joh. Damaszenus, Augustinus, Bonaventura u. a. (Preger a. a. O. S. 391 ff.) abhängig; an entscheidenden Punkten aber berührt er sich aufs engste mit Eckart (vgl. Bd V S. 151, 6 ff.); auch die eigenartige Wendung, daß der Mensch, indem er, zur Vollkommenheit strebend, Gott, dem Grunde und Ursprunge seines 40 Wesens, sich vereint, das innere Werden der Dreieinigkeit an sich nacherlebt, stammt von jenem (a. a. O. S. 153, 17 ff.), und in dem Bilde, in dem S. am Schlusse seiner Lebensbeschreibung die innere Einheit der menschlichen Seele mit Gott noch einmal zusammenfassend zum Ausdruck bringt (S. 293 ff.), und das er durch eine hinzugefügte Zeichnung noch besonders klar zu machen sucht (S. 301 Anm. 3) — daß, wie von einem ins Wasser 45 geworfenen Stein zunächst ein Ring im Wasser entsteht, dann ein zweiter und dritter, und dann aus dem großen Ringe ausfließen kleine Ringlein, so aus der ewigen Gottheit, die als Dreieinigkeit in den drei großen Kreisen dargestellt ist, die Menschenseelen geflossen sind, deshalb an sich tragend den hohen Adel ihrer Vernünftigkeit (S. 294 f.) — finden wir deutlich Eckartsche Gedanken wieder (Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts 50 II, Leipzig 1857, S. 165). Aber die Spekulation ist S. nicht die Hauptsache; immer kommt es ihm darauf an, das Gedachte für die Wirklichkeit nutzbar zu machen, wie dieser Zug sich auch schon daran zeigt, daß er, um seine Gedanken klar zu legen, von seinem Leben einen so weitgehenden Gebrauch macht. So ist ihm bei der Herkunft des Menschen aus Gott denn auch das das Wertvolle, daß der vernünftige Mensch wegen 55 des lichten Fünkleins seiner Seele sich wieder aufkehrt in das, was ewig ist, aus dem es geflossen ist; daß er allen Kreaturen Urlaub giebt und sich allein hält in der ewigen Wahrheit. Dadurch unterscheidet er sich von dem unvernünftigen Menschen, der schädlichen Vonkehr nimmt von seinem vernünftigen Adel und sich kehrt auf leibliche Lüste dieser Welt. Der aber den Wiederfluß des Geistes in seinen Ursprung erstrebt, der kehrt 60

sich von sündlichen Gebrechen, sich kräftiglich zu kehren auf Gott mit emsigem Gebet, mit Abgeschiedenheit und mit tugendlichen besonnenen Übungen, um unterthänig zu machen den Leib dem Geiste. So bereitet wird er dann auch sich williglich darbieten zu leiden die unzählige Menge aller der Widerwärtigkeit, die ihm von Gott oder Kreatur zufallen mag, ja wird das Leiden des gekreuzigten Christus in sich bilden und danach mit einem Entfalten des äußeren Gewerbes sich setzen in eine Stillheit seines Gemüts mit einer kräftigen Gelassenheit, als ob der Mensch sich selbst tot sei, so daß er sich selbst nirgend führe noch meine, sondern allein Christi und seines Vaters Ehre beabsichtige und zu allen Menschen sich demütig und freundlich halte. Bis hierhin vermögen wir S. ohne weiteres zu folgen und finden, abgesehen davon, daß die centrale Stellung Christi nicht zu ihrem Rechte kommt, gerade in dieser Konzentration evangelische Gedanken bei ihm wieder, die freilich, wenn wir ihre praktische Ausgestaltung in seinem Leben, die schwärmerische Askese und die Verkehrung des gesunden Lebensideals hinzunehmen, an ihrer Reinheit vieles verlieren (vgl. Preger, Gesch., S. 386). Schwieriger werden aber Susos Gedanken, wenn wir nun von der bisher gezeichneten Basis aus zu weiterer Vollkommenheit den Weg uns zeigen lassen. Denn so bereitet kommt nun ein geübter Mensch in ein Einwirken der äußeren Sinne, die ehebevor in dem Ausbruch gar zu beschäftigt waren, und der Geist in einem Entsinken seiner obersten Kräfte dringt tiefer ein mit einer Verlorenheit anhaftender Kreatürlichkeit und kommt in geistreiche Vollkommenheit; er stehet aber noch wie in dem Ausschlag, indem er die Dinge in ihrer eigenen Natur anschauend wahrnimmt. Dies mag heißen des Geistes Überfahrt, denn er ist da über Zeit und Raum und ist mit minnereicher inniger Schauung in Gott vergangen. Wer nun sich selbst hier noch mehr verlassen kann, der wird von dem überwesentlichen Geiste begriffen in das, dahin er von eigener Kraft nicht kommen könnte und wird in den Abgrund nach einschwebender Einfältigkeit eingeschwungen, da er seiner Seligkeit genießt nach der höchsten Wahrheit (S. 296 ff.). Aber selbst bei diesen schwer verständlichen und zunächst dem wirklichen Leben völlig entrückt erscheinenden Ausführungen fehlt nicht die praktische Verwertung. Das wird klar z. B. aus der Geschichte, da S., gerade zu den höchsten Höhen der Gottesgemeinschaft in jubilierender Freude entrückt, die Beichte einer Frau hören soll und, als er ungern sich trennen will von der innerlichen Lust, dieser sogleich verlustig geht. Gott zuckte schnell ihm die fröhliche Gnade, und es ward ihm sein Herz so hart als ein Kiesling. Erst als er die Beichte der Frau gehört und ihr reuiges Herz getröstet, da kommt der milde Herr wieder mit seinem göttlichen Trost (S. 259). Gott erfahren und genießen, mit ihm eins werden ist die wahre Vollkommenheit, aber ihre innere Wahrheit erweist sich nur an der rechten Gottesminne, und diese ist nur echt, wo sie sich bewährt in einem recht minnigen Herzen zu den Brüdern.

Ferdinand Cohrs.

Suspension s. d. A. Gerichtsbarkeit Bd VI S. 599, 27.

Sutel, Johann, gest. 1575. — Quellen: Die unten zu nennenden fünf Schriften S.s und seine Briefe, die in meiner Schrift über S. Beilage V, S. 131 ff. chronologisch aufgezählt sind; dazu Nachrichten in niedersächsischen und Schweinfurter Chroniken, deren Titel ebendas. S. 1 angegeben werden. Litteratur: H. Chr. Beck, Sutellius, Schweinfurt 1842 (brauchbar nur für die Schweinfurter Zeit S.s; denn über S.s niedersächsische Wirksamkeit ist B. meist irrtümlich orientiert); P. Tschackert, M. Joh. Sutel, Braunschw. 1897 (Abdr. a. Z. d. Ges. f. niedersächs. KG II). Hier S. 2 die übrige Litteratur.

S.s kirchengeschichtliche Bedeutung ruht auf seiner reformatorischen Thätigkeit in Göttingen, Schweinfurt und Northeim: in Göttingen wirkte er als der erste evangelische Superintendent und Schweinfurt hat er durch seine Kirchenordnung zu einer lutherischen Stadt gemacht, in Northeim (in Südhannover) endlich hat er die bereits von Corvinus eingeleitete Reformation stetig weiter gefördert bis an seinen Tod. Mit Luther und Melanchthon stand er in Korrespondenz. — S. stammte aus Hessen, wo er 1504 zu Altenmorschen bei Melsungen an der Fulda geboren wurde. 1518 studierte er in Erfurt. Wo er die Magisterwürde erhalten, die er sich und andere ihm beilegten, ist unbekannt. Nach Vollendung seiner Studien wurde er Rektor in Melsungen. (Die priesterliche Ordination hat er nicht erhalten.) In dieser Stellung traf ihn 1530 eine Berufung als Prediger nach Göttingen und zwar als evangelischer. Sein innerer Übertritt zur evangelischen Richtung muß also vorher liegen; wir haben aber darüber keine Kenntnis. In Göttingen, einer der vier „großen" Städte des Fürstentums „Kalenberg-Göttingen", war

die Reformation 1529 in den Kreisen der Bürgerschaft gewaltig zum Durchbruch gekommen, so daß der Rat der Stadt in die Berufung evangelischer Prediger willigen mußte. Nachdem Winkel aus Braunschweig und Winther aus Allendorf auf kurze Zeit nach Göttingen „geliehen" waren, ist Sutel der erste fest angestellte evangelische Prediger dieser Stadt. Er wirkte zunächst an der St. Nikolai-(heutigen Universitäts-)kirche. Als dann die Berufung 5 eines Superintendenten nötig wurde, ließ der Rat der Stadt die sämtlichen Geistlichen seines Bezirks durch den aus Goslar herbeigeholten Dr. Eberhard Widensee auf dem Rathause prüfen, um den für das Aufsichtsamt tüchtigsten herauszufinden. Widensees Wahl fiel auf Sutel, obgleich er an Lebensalter der jüngste war. Als evangelischer Stadtsuperintendent bezog er darauf die St. Johannispfarrei. In dieser Stellung konnte er bis 10 1542 bleiben. Zwei Schriften seiner Feder, die wir aus dieser Zeit besitzen, belehren uns über seine entschieden lutherische Gesinnung. Im Jahre 1531 verfaßte er (gemeinschaftlich mit Winther) eine Reihe von Disputationsthesen gegen die Göttinger Mönche: „Artikel wider das päpstliche Volk in Göttingen" (Univ.-Bibl. Göttingen, Neudruck in m. Schr. über Sutel, S. 73 ff.). Sodann erschien zu Wittenberg mit einer Vorrede Luthers 15 gedruckt „Das Evangelium von der grausamen erschrecklichen Zerstörung Jerusalems. Ausgelegt durch M. Joh. Sutel" Auch haben sich zwei Bekenntnisverpflichtungen von 1540 und 1541 erhalten, die er Geistlichen seines Sprengels auferlegte, um sie bei der Augsburgischen Konfession zu erhalten (gedruckt von mir „Neue Beiträge u. s. w." in NKZ 1897). Um diese Zeit hatte sich die freie Reichsstadt Schweinfurt in den Schutz des Landgrafen 20 Philipp von Hessen begeben. Auf Grund dieses Verhältnisses war der eifrig protestantische Fürst darauf bedacht, die Stadt evangelisch zu machen. Zu diesem Zwecke brauchte er zu allernächst einen tüchtigen evangelischen Prediger, der zugleich die Gabe der Kirchenleitung besaß. Sutel war ihm dafür der gegebene Mann; ihn sah er noch immer als seinen hessischen Unterthan an, entzog ihn daher jetzt den Göttingern und sandte ihn 25 nach Schweinfurt. Hier hat Sutel in großem Segen gewirkt. Er verfaßte für die Stadt eine Kirchenordnung, in welcher sowohl die Lehre als auch der Kultus im lutherischen Sinne gestaltet wurde. Sie hat den Titel „Kirchenordnung Eines Ehrbaren Raths des heiligen Reichs Stadt Schweinfurt in Franken, Nürnberg 1543" (Exemplar auf d. Herzogl. Bibl. in Wolfenbüttel). Aus seiner Predigtthätigkeit veröffentlichte er in demselben Jahre 30 die „Historia von Lazaro, aus dem XI. Kap. das Evangelii S. Johannis gezogen, Wittbg. 1543" (Univ.-Bibl. Göttingen). Der Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges machte seiner Schweinfurter Thätigkeit ein jähes Ende; im Januar 1547 mußte er unter Zurücklassung seiner Familie fliehen. (Seine Frau, die mit dem siebzehnten Kinde schwanger ging, wurde bei einem Freunde beherbergt, starb aber nach der Entbindung daselbst, 35 7. April.) Nach kurzer Thätigkeit als Pfarrer zu Allendorf (wo er sich wieder verheiratete) 1547—1548, erhielt er wieder in Göttingen eine geordnete Amtswirksamkeit als Pfarrer der St. Albanigemeinde, die er von 1548—1555 pastorierte. Seine Stellung war hier eine recht schwierige. Denn der Landesherr, Herzog Erich II. von Braunschweig-Kalenberg, hatte das Interim angenommen und verlangte dessen Beobachtung auch in Göttingen. 40 Während nun der Stadtsuperintendent D. Mörlin sich nicht fügte und deshalb (aber auch aus persönlichen Gründen) aus der Stadt entlassen werden mußte, suchte Sutel sich äußerlich dem Willen der Landesregierung anzubequemen, sachlich aber das Evangelium in seiner ganzen Reinheit aufrecht zu erhalten. Er hat in jenen kritischen Jahren, wo Corvinus im Gefängnis schmachten mußte, in Göttingen die lutherische Kirche durch die 45 trüben Zeiten des Interims hindurchgerettet. Doch hatte er hier mit soviel Widerwärtigkeit zu kämpfen, daß er 1555 eine Berufung an die St. Sixtikirche in dem benachbarten Northeim annahm. Hier wirkte er (zum dritten Male verheiratet) mit pastoraler Treue bis an seinem Tod, 26. August 1575. Vor dem großen Altar seiner Kirche wurde er feierlich begraben. — Zur Göttinger Lokalkirchengeschichte besitzen wir noch von seiner Feder einen 50 „Bericht, was für Prediger und Schulmeister zu Göttingen im ersten Anfang des Evangelii [d. i. 1530 und 1531] gewesen." Verfaßt etwa 1547 Aus Lubecus' handschrift. Chronik von mir in meiner Schrift über Sutel S. 78 ff. herausgegeben. Sutel war ein gelehrter, beredter und gemäßigter Mann, lutherisch fromm und doch geistig frei, ernst erbaulich thätig und ein fruchtbarer kirchlicher Organisator, für Göttingen und Schwein- 55 furt von grundlegender Bedeutung.

P. Tschackert.

Sutri Synode s. d. A. Gregor VI., Papst, Bd VII S. 95, 26.

Swedenborg (gest. 1772) **und die Swedenborgianer.** — Litteratur: Ein chronologisches Verzeichnis der zahlreichen Schriften Sw.s findet sich am Schlusse des sogleich zu nennenden

Buches von Brieger=Wasservogel. Dank der Swedenborg-Society finden sich in allen größeren Bibliotheken die wichtigsten Schriften Sw.s; sie hat auch für Uebersetzungen gesorgt (vgl. ihren Catalogue London Bloomsbury Street 1906) und Zusammenstellungen aus seinen Schriften veranlaßt. Von Amerika aus ist ein Sw.-Vocabulary in Vorbereitung. Die bedeutsamsten Schriften sind unten im Text genannt. — Für die Biographie Sw.s ist grundlegend das von Tafel in seinem „Mg für die Neue Kirche" (5 Bde 1830 ff.) gebotene Material (auch separat u. d. T.: Sammlung von Urkunden betr. das Leben u. den Charakter Em. Sw.s 1839 ff.); es war eine Vorarbeit für eine nicht zur Ausführung gelangte Lebensdarstellung. Auf ihm fußen mehr oder minder alle Biographien, die in der Regel mit dem Lebensaufriß eine Erörterung der Sw.schen Theosophie verbinden. Zu nennen sind: K. F. Ranz, Em. Sw., der nordische Seher, Schwäbisch Hall 1851 (nicht genügend); J. Tafel, Abriß des Lebens und Wirkens Em Sw.s, Stuttgart u. Cannstatt 1845; ders., Sw. und seine Gegner, Tübingen 1841, sowie desselben zahlreiche Aufsätze im Mg; M. J. Schleiden, Sw. und der Aberglaube. Abhandlungen der Friesschen Schule H. 2, 1849; A. O. Brickman, Die Lehren der Neuen Kirche. In Briefen, Köln 1870 (gute Darstellung der Sw.schen Theologie); J. J. G. Wilkinson, Em. Sw. 2. Aufl., London 1886 (die beste und gründlichste Biographie); Matter, Em. de Sw., Paris 1862; G. Ballet, Sw. Histoire d'un visionnaire, Paris 1899 (von medizinischem Standort aus); Ch. Byse, Le prophet du Nord. Vie et doctrine de Sw., Paris 1901 (gute Darlegung der Sw.schen Theologie); F. Görwitz, Neukirchlicher Religionsunterricht für die reifere Jugend, Zürich 1903; ders., Vorträge über die Lehren der neuen Kirche, Zürich 1897 (beide Schriften zur Einführung in Sw. sehr zweckdienlich); L. Brieger=Wasservogel, Imm. Sw. Theologische Schriften. Uebersetzt u. eingeleitet, Bd I Jena 1904 (die Einleitung ist dadurch völlig verfehlt, daß sie Sw. zum Pantheisten machen will; vgl. die Kritik von A. v. Mensi in der Beilage zur Allgem. Zeitung 1904); R. W. Emerson, Vertreter der Menschheit (Representative men), deutsch von H. Conrad, 2. Aufl., Jena 1905; J. Hamberger, Artikel Sw. in der 2. Aufl. dieser Encyklopädie. J. A. Möhler, Symbolik 10. Aufl., Mainz 1888, S. 560 ff. (= ThQS 1830, H. 4); E. Kalb, Kirchen u. Sekten der Gegenwart, Stuttg. 1905, S. 397 ff.; E. Dresbach, Die prot. Sekten der Gegenwart, Barmen 1888, S. 314 ff.; Ueber S.s Philosophie speziell unterrichtet gut die Berliner Dissertation von H. Schlieper, Em. Sw.s Naturphilosophie, besonders in seiner Beziehung zu Goethe-Herderschen Anschauungen (1901). Weitere Litteratur findet sich teils in den genannten Schriften teils unten im Text. Kleine Zeitschriftenartikel feuilletonistischer Art, wie sie immer wieder erscheinen (z. B. Liberté Chrétienne 1904), bleiben unerwähnt. Den Herren James Speirs in London und F. Görwitz in Zürich habe ich für manche gütige Hilfeleistung zu danken.

Das Leben Sw.s zerfällt deutlich in zwei Perioden: bis 1745 ist er der Staatsbeamte, Naturforscher und Philosoph, von da ab Theosoph. Aber man darf das verbindende Band zwischen den beiden Lebensabschnitten nicht vergessen; daß man es that, hat sich gerächt: das genetische Verständnis seiner Theosophie so gut wie die Lücken oder gar der Wert selbst seiner Naturphilosophie blieben verborgen. „Sw.s Naturphilosophie ist von den mystischen Offenbarungen seines Alters verdunkelt worden" (Schlieper S. 5), und wo sie, wie namentlich in neuerer Zeit, sich steigender Beachtung erfreut, da „bezeichnet das Jahr 1745 den Verfall des exakten Denkvermögens" (ebda. S. 6). Die isolierte Betrachtung war hier wie dort vom Übel. Historisch begreiflich ist sie aus dem scharfen Gegensatz des Offenbarungsträgers, als den Sw. seit 1745 sich wußte, gegen seine Vergangenheit, der in seiner Gemeinde naturgemäß sich fortsetzte und auf seine Biographen (mit rühmlicher Ausnahme von Wilkinson) übersprang. Aber so gut wie die historische Forschung vor dem „Wunder von Damaskus" bei Paulus nicht Halt macht, ebenso wenig wird sie der „Offenbarung" Sw.s den rein übernatürlichen Charakter vindizieren; denn sie kennt den prätendierten „Wundercharakter" der „Offenbarungen" seitens ihrer Träger als psychologisches (der Mediziner Ballet sagt S. 121: pathologisches) Gesetz. Und die Aufgabe ist ihr relativ leicht gemacht, da die Werke Sw.s vor und nach der entscheidenden Wendung ihr vorliegen, und nur die schwülstige, halb nüchterne, halb poetische, vielfach unklare Sprache Sw.s Schwierigkeiten bereitet.

Emanuel Sw. wurde geboren am 29. Januar 1688 zu Stockholm als drittes Kind und zweiter Sohn des Hofpredigers Dr. Jesper Swedberg und seiner Frau Sarah, geb. Behm, Tochter des kgl. Bergwerksassessors Albrecht Behm (vgl. Wilkinson S. 4; Byse S. 18; Ballet S. 2). Ueber seine Kindheit besitzen wir die einzige Nachricht in einem 1769 verfaßten Briefe an Dr. Beyer (Übersetzung bei Tafel, Dokumente S. 278 ff.); der Einundachtzigjährige sieht hier Keime des künftigen Berufes im Kinde. „Von meinem vierten bis zu meinem zehnten Jahre waren meine Gedanken beständig voll von Betrachtungen über Gott, über die Erlösung und über die geistigen Zustände (passions) des Menschen. Ich offenbarte im Gespräche oft Dinge, welche meine Eltern mit Staunen erfüllten, so daß sie zuweilen sagten, es sprächen gewiß Engel durch meinen Mund" (Wenn diese letzten Worte nicht der

mit Engeln redende Greis formuliert hat, so sind sie lediglich ein Zeugnis religiöser Frühreife; nicht aber wird man mit Herder [bei Tafel, Mg V, S. 135] aus diesen „Eindrücken der Kindheit" den späteren „sonderbaren Zustand" ableiten dürfen.) Jedenfalls herrschte im väterlichen Hause ein von dogmatischer Starrheit freies Christentum. Der Vater war der einzige schwedische Geistliche, der dem Ansturme seiner Amtsgenossen gegenüber ent- 5
schlossen für den eindringenden Pietismus Partei nahm (Byse S. 17); nicht daß er selbst Pietist gewesen wäre, sondern aus dem Gefühle einer inneren Beziehung zwischen Pietismus und Aufklärung heraus. Letzterer neigte der Vater zu, wenn Sw. schreibt: „ich kannte damals keinen andern Glauben als den, daß Gott der Schöpfer und Erhalter der Natur sei, daß er den Menschen mit Verstand, guten Neigungen und anderen daher 10
stammenden Gaben beschenke" Den Sohn versteht man nicht ohne den aufklärerischen-rationalistischen Zug. Die daheim erhaltenen Anregungen bildete der Knabe im Gespräche mit Geistlichen weiter. Der Vater war inzwischen zum Professor der Theologie und Dompropst in Upsala ernannt und siedelte 1703 als Bischof nach Brunsbo bei Skara über, allseitig geachtet als offener, die Sünden Hoher und Höchster rückhaltlos geißelnder 15
Charakter mit einem warmen Herzen für die Nöte seines Volkes. (Weitere Details über ihn bringt nach Wilkinson S. 4 dessen biographischer Artikel in der mir nicht zugänglichen Penny Cyclopaedia [identisch mit Mg V, S. 1 ff.?]. Eine Autobiographie erwähnt Wilkinson S. 11. Auch hat die deutsche Sw.-Gesellschaft einen Lebensabriß herausgegeben.)
Der Sohn blieb in Upsala, im Hause seiner älteren Schwester Anna, der Gattin des 20
D. theol. Erich Benzelius, späteren Erzbischofs und Primas von Schweden; Sw. ist dem Schwager zeitlebens eng verbunden geblieben. 1709 zum Dr. phil. promoviert, gebildet in Sprachen, Mathematik, Mineralogie und Naturphilosophie, veröffentlichte er eine lateinische Übersetzung des 12. Kapitels des Prediger Salomonis (abgedruckt in Tafels Mg Bd III), um 1710 eine Studienreise nach England (besonders London und Oxford), Hol- 25
land, Frankreich (Paris), Deutschland anzutreten, allenthalben in regem Austausch mit den Gelehrten seine Kenntnisse erweiternd, thätig auch in Übermittlung seltener Bücher oder wertvoller Instrumente an die litterarische Gesellschaft in Upsala. Daß neben der Mathematik ihn noch überwiegend philologische Interessen fesseln, zeigen seine Veröffentlichungen in dieser Zeit, Fabeln im Stile Ovids oder patriotische lateinische Gedichte (Camena Borea, 30
Ludus Helioconius, Neuausgaben von Tafel, Proben bei Wilkinson S. 8 ff.). 1715 nach Schweden zurückgekehrt, vom Vater in der Wahl eines Berufes völlig frei gelassen, begründet er in Upsala 1716 eine Zeitschrift für Mechanik und Mathematik: Daedalus Hyperboreus (1716 bis 1718 in 6 Nummern erschienen.) Dank der Mitarbeit der Professoren von Upsala auf Veranlassung von Benzelius und des „schwedischen Archimedes" 35
Christoph Polhem wird das Journal führendes Blatt, in dem sein Herausgeber die kühnsten mechanisch-technischen Pläne (z. B. über Flugmaschinen) niederlegt. Die Freundschaft mit Polhem, dem Berater des Königs in Handels- und Verkehrssachen, bringt Sw. 1716 in Lund die Bekanntschaft mit Karl XII., der, aus den Aufsätzen der Zeitschrift den kühnen Geist kongenial empfindend, ihn am 18. Dezember 1716 zum außerordentlichen Assessor 40
am Regierungsdepartement für Bergwesen ernennt, dem die finanzielle Sanierung des von den Kriegen erschöpften Landes oblag; in Gemeinschaft mit Polhem sollte Sw. sein Wissen in der Mechanik dem Bergbau zu gute kommen lassen. In dieser Eigenschaft (obwohl er den eigentlichen fachwissenschaftlichen Dienst erst später antrat) hat Sw. 1718 während der Belagerung von Friedichshall die schwedische schwere Artillerie auf Schiffen 45
mittelst Rollmaschinen über Berg und Thal von Strömstad zum Iddefjord, eine Entfernung von 17 Meilen, transportiert. Sein Aufenthalt in Polhems Haus ließ ihn sich in dessen zweite 14jährige Tochter Emerentia verlieben, die jedoch, schriftlicher Zusage des Vaters zum Trotz, seine Neigung nicht erwiderte, so daß Sw. schließlich freiwillig verzichtete und das Haus verließ; er ist unvermählt geblieben, nicht ohne nach eigenem Geständnis 50
(bei Tafel, Dokumente, S. 41) in Italien (vermutlich noch 1718, vgl. Brieger-Wasservogel S. 35 oder 1738 s. das itinerarium ed. Tafel) eine Geliebte gehabt zu haben (so der Bericht des auf Sw. selbst zurückgehenden General Tuxen; dem gegenüber schreibt Sw.s Freund Robsahm [bei Tafel, Mg, IV, 20]: Übrigens findet sich in seinem Leben nicht die geringste Spur einer unordentlichen Liebe; danach Wilkinson S. 15.). Mangel 55
an Anerkennung trotz reger schriftstellerischer Thätigkeit (Titel der Arbeiten bei Brieger-Wasservogel S. 347; Wilkinson S. 17 f.), Schwierigkeiten in der Familie (Wilkinson S. 16), der Tod seines königlichen Gönners 1718 erschwerten ihm seine Wirksamkeit. 1719 erhielt die Familie von der Königin Ulrike Eleonore den Adel (jetzt: Swedenborg statt Swedberg) und damit Sitz im Reichstage auf der Ritterbank, Sw. selbst wurde jetzt zum 60

ordentlichen etatsmäßigen Assessor befördert (Byse S. 25). Zu seiner weiteren Ausbildung unternahm er 1721 wieder eine größere Reise ins Ausland, nach Holland und Deutschland; deutlich tritt in den unterwegs veröffentlichten Schriften (Wilkinson S. 22) die Hinwendung von Mathematik, Physik und Geologie zur Naturphilosophie hervor. Wie
5 der Titel der in Amsterdam veröffentlichten Untersuchung zeigt: prodromus principiorum naturalium sive novorum tentaminum chymiam et physicam experimentalem geometrice explicandi, beginnt er von der Mathematik (speziell Geometrie) aus den Aufbau der Natur. „Der Anfang der Natur ist identisch mit dem Anfang der Geometrie; der Ursprung von Naturteilchen geht auf mathematische Punkte zurück, genau wie der
10 Ursprung von Linien, Figuren, kurz die ganze Geometrie; denn alles in der Natur ist geometrisch, alles in der Geometrie natürlich" (Wilkinson S. 23 vgl. Schlieper S. 9 ff.). Begreiflicherweise erwies sich die Anwendung dieses Prinzipes besonders fruchtbar in der Kristallographie, so daß man wohl Sw. den Vater dieser modernen Wissenschaft genannt hat (s. das Urteil des französischen Chemikers Dumas bei Wilkinson S. 25; Ballet S. 14;
15 Matter S. 39). 1722 nach Stockholm zurückgekehrt, erhält Sw. 1724 einen Ruf als Professor für reine Mathematik nach Upsala, den er ablehnt; 1729 wird er Mitglied der kgl. Akademie der Wissenschaften zu Upsala, wozu 1734 die Mitgliedschaft der Akademie zu S. Petersburg und alsbald auch der zu Paris kam. 1733 beginnt seine dritte größere Reise cum divino auspicio et permissione regis .. ad Germaniam seu ad extra,
20 wie sein jetzt einsetzendes Tagebuch besagt. Die bedeutendsten seiner naturphilosophischen Werke aus seiner ersten Periode sind auf dieser Reise verfaßt, der Philosoph Sw. ist ausgereift.

Die für das Verständnis der Sw.schen Philosophie wichtigsten Werke sind die 1733 in Leipzig begonnenen, 1734 in Dresden und Leipzig vollendeten opera philosophica
25 et mineralia, zerfallend in die drei Bände: principia rerum naturalium, regnum subterraneum, regnum de astro et orichalco (der bedeutsamste ist der grundlegende erste Band), der 1734 verfaßte prodromus philosophiae ratiocinantis de infinito et causa finali creationis deque mechanismo operationis animae et corporis (ein Auszug hieraus ist die epitome principiorum rerum naturalium 1734) und die
30 oeconomia regni animalis, in transactiones divisa (1738—1741 3 Bde). Sw.s großes dreibändiges Werk will nichts Geringeres als summam totius philosophiae exponere (s. die praefatio). Die natürliche Anlage des Menschen treibt ihn dazu. Der Mittel zur wahren Philosophie sind drei: experientia (ab experientia habemus omnes nostras scientias a. a. O. S. 5), geometria et facultas ratiocinandi. Mit ihnen
35 tritt Sw. an die philosophische Erklärung der Natur heran. Der Weltzusammenhang ist durchaus mechanisch (S. 9). Kleinstes wie Größtes, alles simili mechanismo agitur; concludere licet in animali minimo dari similem mechanismum, qui in magno et maximo (S. 10). Der Mechanismus ist ein organischer, Glied mit Glied verbindender: per contiguitatem fit omnis operatio; nisi finis cum mediis perpetuo connec-
40 teretur, nulla foret natura elementaris nec inde orta vegetabilis nec animalis (S. 12). Ipsa finium cum mediis connexio est ipsissima vita et essentia naturae. Wo irgendwie der nexus abreißt, da stirbt der betr. Teil ab, quia contigui expers — das ist der tiefe Sinn des Mythus vom Lebensfaden. Wie aber z. B. der Bau des Bibers, eines Vogelnestes, der Honigwaben &c. zeigt, ist der Mechanismus des
45 Näheren geometrisch, folglich — so erschließt die vis ratiocinandi — auch das Urelement der Natur geometrisch, nämlich der Punkt. Jenseits des Punktes hört das finitum auf, und das infinitum beginnt. Der Punkt sive rerum naturalium simplex ist auf eine nicht näher deduzierbare Weise aus dem Unendlichen hervorgegangen und in thätiger Bewegung begriffen (Schlieper S. 9). Primum ens, ut successive reliqua
50 sive omnes partes, quibus componitur mundus, est ab infinito productum. Mundus enim ex se non potest esse, quia finitus est et partibus constat; partes nec possunt a se esse, quia etiam illae finitae sunt et suis partibus constant (principia S. 27). Per punctum incipit mundus et cum mundo ipsa natura .... hac ratione hoc punctum dici potest medium inter infinitum et
55 finitum (ib. S. 31). „Die Punkte nun, denn überall ist Punkt, erzeugen durch selbstthätige Komposition das mechanische Weltall ohne erneuten Eingriff des nur hypothetischen Infinitums" (Schlieper S. 10, principia S. 35 ff. 41 ff.). In puncto seu in eius motu est ipsa qualitas sive actualitas alia finita producendi; nec oriri potest finitum aliquod a punctis nisi per motum inter puncta. Die Bewegung ist näher zu be-
60 stimmen als die der sphärischen Spirale; sie ist die vollkommenste, weil sämtliche anderen

Bewegungsarten umfassende. Den Fortgang der Entwickelung verfolgen wir hier nicht weiter (s. die Darstellung bei Schlieper S. 12 ff., principia S. 69 ff.), Sw. gewinnt gegenüber dem prodromus von 1721 (s. die Disposition desselben bei Schlieper S. 13) eine Vereinfachung und zugleich Bereicherung durch Einführung der Aktivität und Passivität der prima finita. Antequam elementare quid existere potest, necessum est, ut duo principia in mundo sint, unum activum et alterum passivum (principia S. 80). Aus der verschiedenen Lagerung der Aktiven und Passiven in der Spirale komponieren sich die particulae elementares. Sw. gewinnt schließlich ein Himmelsbild, in dessen Centrum die Sonne steht, um sie herum eine rotierende Sphäre; die äußeren Schichten dieser drehen sich langsamer als die inneren, es bilden sich Ringe, die bersten und kugelförmige Weltkörper werden (Schlieper S. 18, principia die Tafeln am Schluß, besonders XXV ff.). Als Elemente hat Sw. gewonnen: 1. das sog. elementum primum, inhaltlich nicht näher bestimmt; es ist alldurchwaltend und allverknüpfend, subtilissimum, primum et universalissimum mundi et universi. Cum elementum hoc sit primum, sequitur etiam, quod minimis partibus elementaribus constet. Quod universalissimum sit, a priori concluditur, quia origo omnium sequentium elementorum est; pariter quia minimis partibus constat, etiam minima spatia occupare potest et ibi adesse, ubi aliud elementum non adesse potest, omnia spatia tam maxima quam minima in quocunque mundo per hoc elementum occupata sunt; pariter hoc elementum est inter omnia maxime contiguum (principia S. 97). Seine Vorstufen enthält es in sich. Quod in particula hac elementari lateat omne id quod praeexstiterat, ut punctum, finitum primum, finitum alterum et activum primi. Habemus sic totum nostrum macrocosmum in microcosmo (ib.). 2. Das magnetische Fluidum (principia S. 114 ff.). 3. Den Äther; eine centrifugale Ätherbewegung ist das Licht; auch Wärme und Elektrizität ruhen auf Ätherbewegungen. 4. Die Luft. 5. Das Wasser = die komprimierte Ätherpartikel. Das Feuer gilt nicht als besonderes Element, sondern als besonderer Grad von Aktivität (vgl. Schlieper S. 18 f.).

Indem Sw. sich der organischen Welt zuwendet, unterstellt er auch sie mechanischen Gesetzen, aber in komplizierterer Form (s. das Nähere bei Schlieper S. 19). Die Spiralbewegung kehrt auch hier wieder (a. a. O. S. 20). Alle organischen Funktionen sind lediglich Veränderungen, und alle Veränderung basiert auf Bewegung, alle Bewegung ist in der Spirale enthalten. Die Quelle der Bewegung des Körpers ist eine dreifache: 1. Die Beseelung des Hirnes. 2. Die Systole und Diastole des Herzens. 3. Die Atmung der Lunge. Indem nun Sw. dank der gleich bleibenden Bewegungsform der Spirale eine ständige Wiederkehr von Gehalt und Form auf allen Stufen der Natur (anorganischen wie organischen) konstatieren muß, gewinnt er das fruchtbare Prinzip für eine vergleichende Anatomie. Allerdings ist hier das Prinzip besser gewesen als die Praxis; während er in dieser trotz der grundsätzlichen Forderung (s. oben) nicht sowohl experimentiert als vielmehr Bücherweisheit vorträgt, hat er jenes selbstständig ausgebaut, in dem Bewußtsein einer neuen Erkenntnis. Als formgebende Prinzipien gewinnt er die series et gradus. Series sunt, quae res subordinatas et coordinatas successive et simul complectuntur. Gradus vero sunt distinctae progressiones, dum subordinatur unum sub altero et cum coordinatur unum iuxta alterum; sunt hoc sensu gradus determinationis et gradus compositonis. „Die allgemeine und einzelne Erfahrung der Dinge, die irgend wann in unser Sinnenfeld treten, weist auf das Dasein kleinster Teile desselben Grades hin, ja sogar auf das Dasein korrespondierender Teile noch einfacherer oder höherer Grade. Darum werden wir zur intimsten Kenntnis der Natur durch die Lehre von den Reihen und Stufen geführt, wenn diese Lehre sich mit der Erfahrung verbindet" (vgl. Schlieper S. 22). Die Gliederung der Serien ist an keine bestimmte Zahl gebunden. Die umfassendsten Serien sind die der sechs Naturreiche, regna seu series communes terrestres tempore et ordine einander folgend, der Art, daß das Tierreich das Pflanzenreich voraussetzt u. s. w. „Das Letzte dieser Serie ist das vollkommenste Tier oder der Mensch, der die Ergänzung aller Einzelnen wie des Ganzen ist, der Mikrokosmus des Makrokosmus. Mit diesen sechs Serien ist die Natur, so scheint es, zur Ruhe gekommen, eine siebente ist nicht vorhanden" (Schlieper S. 23). Jedes Individuum ist nun wiederum seinerseits Repräsentant einer Serie von Wesenheiten, jede Wesenheit wiederum eine Serie für sich, so daß in der That die gesamte Natur in eine Fülle von Serien sich zerlegt, oder wie man will, aus ihnen sich komponiert (Einzelheiten bei Schlieper S. 23 f.). Die Lehre von den Serien und Graden ist somit

der Schlüssel für alle Naturgeheimnisse (ebda. S. 26), Sw. gelingt in seinem Gebrauche die Differenzierung der einzelnen Körperorgane z. B. aufsteigend aufzuzeigen. Grundvoraussetzung dieser ganzen gleichsam Zerschachtelung und Tracierung der Natur ist der Satz: natura sibi semper similis est, das Gesamtergebnis aber kann als ein großer
5 Modifikationsprozeß der Kräfte gefaßt werden: „die Momente unseres thätigen Lebens sind lediglich Veränderungen seiner Substanzen, die ihre Kräfte in dieser Weise modifizieren" (vgl. Schlieper S. 27).

Wenn Sw. in seinen, das philosophische Grundschema erläuternden und zugleich bestärkenden anatomischen Untersuchungen die hervorragende Stellung des Gehirns im
10 Organismus erkannt hat, so hat die moderne Anatomie ihm des Näheren epochemachende Bedeutung zugesprochen. Auf der Versammlung der Naturforscher und Ärzte in Hamburg 1901 sprach Max Neuburger über Sw.s Beziehungen zur Gehirnphysiologie (der Vortrag ist abgedruckt in der Wiener medizinischen Wochenschrift 1901, Nr. 44). Er wies nachdrücklich hin auf die Bedeutung der in Stockholm liegenden Handschrift Sw.s über
15 das Gehirn (1744). Das Ministerium des Auswärtigen machte dem Anatomen Prof. Retzius Mitteilung, es bildete sich im Dezember 1902 seitens der schwedischen Akademie der Wissenschaften eine Kommission zur Herausgabe der nicht gedruckten wie der selten gewordenen gedruckten naturwissenschaftlichen (im weitesten Sinne) Werke Sw.s, auf der 17. Versammlung der anatomischen Gesellschaft 1903 in Heidelberg hielt Retzius den
20 Eröffnungsvortrag über Sw.s Bedeutung für die Anatomie, speziell die Gehirnanatomie (abgedruckt in: Verhandlungen der anatom. Gesellschaft 1903). Die beiden Mediziner der Gegenwart präzisierten die Bedeutung Sw. dahin: 1. „er hatte den Mut, auf Grund von Selbstbeobachtungen und mit Beziehung auf Tierexperimente namhafter Autoren die „Coincidenz der Hirnbewegung mit der Respiration" zu verteidigen." 2. „Sw. war der
25 erste, der den Sitz der höheren psychischen Thätigkeit, den Angriffspunkt der Seele, ausschließlich in die Gehirnrinde verlegte. In hac unitate seu in hac substantia inesse debet superior illa potentia, quam quaerimus. Ergo facultas intelligendi, cogitandi, iudicandi volendique animae non in aliqua ulteriori, quia ultima est cerebri, inquirenda est". 3. „Sw. erkannte die höchst wichtige Lehre, daß die graue
30 Substanz den Motor höchsten Grades bildet, daß der Angriffspunkt des Willens im cortex zu suchen ist". 4. Sw. „postuliert in Übereinstimmung mit modernen Anschauungen die Lokalisation der Muskelthätigkeit an verschiedenen Teilen der Hirnrinde. Dieselbe sei gleichsam aus lauter kleinen Gehirnen — NB.: konsequent nach der Lehre von den Reihen und Graden s. oben — mit bestimmter motorischer Funktion zusammengesetzt,
35 weshalb jede Läsion sich nur auf diejenigen Nervenfasern und Muskeln erstrecke, welche gerade mit der betroffenen Partie im Zusammenhange stehen" Begreiflicherweise fand diese Anerkennung ihres Meisters von berufenster Seite bei den Swedenborgianern freudigsten Wiederhall, ein Flugblatt Swedenborg redivivus (Zürich 1903) gab dem Ausdruck.

40 Die Sw.sche Naturphilosophie atmet deutlich die Atmosphäre der Geistesbewegung des 18. Jahrhunderts, für die Verbindung von Experiment und logischer Deduktion unter Prävalenz der Mathematik charakteristisch ist. Nicht so leicht jedoch ist die Frage nach den Quellen Sw.s zu beantworten. Er hat unendlich viel gelesen auf seinen Reisen und daheim, aber selten spricht er sich über erhaltene Einflüsse aus, in der zweiten Periode
45 vollends überhaupt nicht, da er hier sich unmittelbarer göttlicher Offenbarung gewürdigt weiß. Immerhin wird die von Schlieper gebotene Quellenanalyse im wesentlichen das Richtige treffen. Danach wird man die Genesis der Sw.schen Philosophie bei Cartesius suchen müssen. Der Einfluß wird teils unmittelbar, teils mittelbar sein, sofern die Gedanken des großen Franzosen philosophisches Allgemeingut geworden waren, wie z. B. die Er-
50 hebung der Mathematik zur philosophischen Methodenwissenschaft. Die Verlegung des Schwerpunktes der Philosophie in die Kosmologie, der Grundsatz des durchgängigen Mechanismus in der materiellen Welt wird auf Cartesius zurückgehen (vgl. zur Sache: W. Dilthey, Die Funktion der Anthropologie im 16. und 17. Jahrh. SBA 1904), mit Recht sieht Schlieper (S. 6) in dem Cartesianischen Wirbel das Vorbild für die Sw.sche
55 Spirale, und als Voraussetzung für die Lehre von der Aktivität und Passivität wird man die Cartesianische Auffassung betrachten dürfen, daß zur Bewegung nicht mehr Thätigkeit gehöre als zur Ruhe, beide nur verschiedene Zustände des Körpers sind. (Doch spielt hier wohl auch die Wolffsche [s. unten] Ontologie mit hinein vgl. Ed. Zeller, Gesch. der deutschen Philosophie 1873, S. 229, 234.) Daß Cartesius den Sitz der Seele auch
60 in das Gehirn verlegte (allerdings in die Zirbeldrüse, nicht in die Rinde), ist bekannt.

Von großem Einflusse ist ferner Wolff auf Sw. gewesen, vgl. den Schluß seiner principia (S. 451 f.). Wolff hatte Sw. 1733 in Dresden kennen gelernt und in seinem Tagebuch vermerkt: sanis admodum fundamentis innititur (ed. Tafel S. 21), die ontologia et cosmologia sowie die theologia naturalis hat er offenbar genau kennen gelernt erst 1736 in Kopenhagen, wo er aus den beiden ersteren excerpierte quae mihi ad prima illius philosophiae principia diligentius examinanda in itinere necessaria videbantur (itinerarium S. 3). Wie weit im einzelnen Sw.s principia feststanden, ehe er Wolff kennen lernte, wieweit dieser ihn beeinflußte, wird sich kaum ausmachen lassen, die Thatsache der Beeinflußung geht aus obiger Äußerung deutlich hervor. (Über persönliche Beziehungen Sw.s zu Wolff s. Brieger-Wasservogel S. 43.) Insbesondere hat Sw.s Psychologie von Wolff Anregung empfangen (vgl. Schlieper S. 6, 29 f. u. unten). Aber auch ein Vergleich der beiderseitigen mechanischen Kosmologien ergiebt manche Berührung (vgl. Zeller S. 232 ff.). Mit Recht sagt Schlieper: „im Verhältnis zu Wolff kommt Leibniz weniger in Betracht; er wird nur polemisch erwähnt." Die Grundanschauung eines Stufenreiches der Welt hat zwar Sw. mit Leibniz gemeinsam, aber er protestiert gegen die L.sche Monade, weil sie dem Individuum eine absolute Selbstständigkeit fälschlich zugestehe — von seinem einen festeren Naturzusammenhang statuierenden Standpunkte aus (s. oben) ganz konsequent (vgl. übrigens Wolff bei Zeller S. 235). Es klingt an Leibniz an, wenn Sw. die allgemeine Verknüpfung aller Wesenheiten untereinander eine harmonia constabilita nennt, noch deutlicher, wenn er mit L. diese Harmonie präzisiert auf die Wechselwirkung von Leib und Seele (vgl. den Titel der 1769 erschienenen Schrift Sw.s: de commercio animae et corporis, quod creditur vel per influxum physicum vel per influxum spiritualem vel per harmoniam praestabilitam). Hie und da citiert Sw. auch Locke (vgl. Schlieper S. 6). Doch schließt der Gegensatz Lockes gegen Cartesius einen Einfluß in den Grundfragen aus. Bei der Übertragung magnetischer Kräfte auf das Planetensystem (s. oben) „wird man den Einfluß Newtons nicht verkennen" (Schlieper S. 16), vielleicht ist auch Dalencés traité de l'aimant, Amsterdam 1687 auf die Erklärung der magnetischen Phänomene bei Sw. von Einwirkung gewesen (ebda. S. 17). Sw.s Serie des menschlichen Organismus (s. die Darlegung bei Schlieper S. 23) wird auf Boerhave zurückgehen (vgl. Haeser, Gesch. der Medizin II, S. 505, Schlieper S. 24), der neben andern (vgl. Neuburger a. a. O. Sp. 2080 und auch Sw.s Schrift: digest of Swammerdamms biblia naturae 1743) auch in der Gehirnanatomie Sw.s Lehrer war.

Der Einfluß und die Wirkung der Naturphilosophie Sw.s auf andere ist allem Anschein nach nicht allzu groß gewesen; er selbst hat beides nie betrieben, und der „Geisterseher" hat wie bei ihm selbst so bei der Nachwelt den Philosophen zurückgedrängt; hier hat vielfach die Gegenwart ihn erst wieder entdeckt (vgl. Neuburger und Retzius, Byse S. 30 f.); doch hat kein Geringerer als Goethe Anregungen und Einwirkungen von dem Naturphilosophen Sw. empfangen. Er ist an „dem gewürdigten Seher unserer Zeiten" (vgl. Weim. Goetheausgabe Bd 37, S. 261), den er durch die Klettenberg kennen lernte (vgl. das Nähere bei Schlieper S. 32 und unten), nicht haften geblieben, sondern hat dem Philosophen, sofern er in den späteren mystischen Schriften noch lebendig war — denn nur diese hat Goethe z. T. kennen gelernt, vor allem die arcana coelestia und de cultu et amore dei — Beachtung geschenkt, die in seinen Äußerungen zur Tieranatomie u. a. sich niederschlug (das Nähere bei Schlieper S. 38 ff., S. 41 ff. besonders über das Gedicht „Der deutsche Parnaß"). Durch Goethes Vermittlung sind Sw.sche Gedanken auch in Herders naturphilosophische Anschauungen übergegangen. (Schlieper S. 43 ff., ebda. S. 46 ff. und die Unterschiede zwischen Goethe und Sw.) Retzius (a. a. O.) wies darauf hin, daß Laplace selbst angebe, seine ersten Ideen über die Bildung der Planeten im Sonnensysteme von Buffon erhalten zu haben, daß aber Buffon nachweislich Sw.s principia (s. oben) in seiner Bibliothek gehabt habe.

In den Jahren 1734 bis 1736 blieb Sw. in Schweden, am 26. Juli 1735 starb sein Vater. 1736 trat er eine neue Reise an per tres vel quatuor annos, ut opus quoddam literarium conscriberem et in publicum emitterem (itinerarium p. 1). Die Reise führte ihn nach Dänemark, Hannover, Holland, Frankreich, Italien. Das geplante Werk erschien 1740/41 in Amsterdam unter dem Titel: Oeconomia regni animalis, 2 Teile (s. oben), dem 1743/45 als weitere Ausführung folgte das Regnum animale anatomice, physice et philosophice perlustratum (Wilkinson S. 39 f. giebt nähere Details über die Entstehungsgeschichte des ersteren Werkes). Vermutlich weilte Sw. 1740/41 bis 1744 wieder in Schweden, kam 1744 nach Holland und 1745 nach England.

Vermutlich bei seiner Rückkehr nach Schweden 1740 wurde er zum Mitglied der Stockholmer Akademie der Wissenschaften ernannt, „ein würdiges Mitglied, das die Abhandlungen der Akademie mit einer Beschreibung bereicherte, wie eingelegte Arbeiten in Marmorscheiben zu Tafeln und anderen Verzierungen gemacht werden sollen" (vgl. die Gedächtnisrede auf Sw. im Namen der Akademie von Sandel bei Tafel, Sammlung von Urkunden ꝛc. S. 28; die Abhandlung s. in den Verhandlungen der Akademie Bd 24 [1763], S. 107ff.).

1745 im Monat April in London rief ihn, wie er sagt, der Herr selbst zu einem heiligen Amte, der Philosoph wird Theosoph und wächst sich zu einem Verkündiger neuer himmlischer Wahrheiten aus. Seinem Freunde Robsahm erzählt Sw. seine Berufung also: „Ich war zu London und speiste eben spät zu Mittag in meinem gewöhnlichen Speisequartier Ich war hungrig und speiste mit großem Appetit. Gegen das Ende der Mahlzeit bemerkte ich, daß eine Art von Nebel sich über meine Augen verbreitete, und ich sah den Boden meines Zimmers mit den scheußlichsten kriechenden Tieren bedeckt, als da sind Schlangen, Kröten u. dgl. Ich war darüber erstaunt, denn ich war ganz bei Sinnen und vollem Bewußtsein. Die Finsternis nahm nun immer mehr überhand, verschwand jedoch bald wieder, und ich sah jetzt in einem Winkel des Zimmers einen Mann sitzen, der mich, da ich ganz allein war, durch seine Worte in Schrecken setzte. Er sagte nämlich: Iß nicht so viel! Mein Gesicht verdunkelte sich jetzt wieder, kehrte aber bald wieder zurück, und ich sah mich allein im Zimmer Ich ging nach Hause; aber in der folgenden Nacht stellte sich mir derselbe Mann noch einmal dar. Ich war jetzt durchaus nicht erschrocken. Der Mann sagte: „ich bin Gott, der Herr, der Welt Schöpfer und Erlöser. Ich habe dich erwählt, den Menschen den geistigen Sinn der hl. Schrift auszulegen; ich werde dir selbst diktieren, was du schreiben sollst" In der nämlichen Nacht wurden zu meiner Überzeugung die Geisterwelt, die Hölle und der Himmel mir geöffnet . Täglich öffnete mir der Herr in der Folge die Augen meines Geistes, bei völligem Wachen zu sehen, was in der andern Welt vorging, um ganz wach mit Engeln und Geistern zu reden" (Bei Tafel, Mg III, S. 9ff., Byse S. 44f., Ballet S. 32f., Wilkinson 75f.; hier eine Zusammenstellung aller Berichte über das Erlebnis.) Die übrigen Berichte wissen noch von einem besonderen, die Erscheinung umgebenden Lichtglanz zu reden, die Erscheinung in der Nacht soll eine Viertelstunde gedauert haben.

Wie ist diese „Offenbarung" zu erklären? Wie hat sie Sw.s Gedankenwelt bestimmt?

Sw. selbst lehnt nach Art aller Visionäre (Ballet S. 212f.) jede psychologische Vermittlung ab, er ist überzeugt, „daß der Herr sich mir offenbart hat, und daß er mich gesandt hat zu thun, was ich thue" (s. die Zeugnisse bei Ballet S. 36ff.). Dieses Selbsturteil aber kann die Aufgabe einer Lösung des Problems nur erschweren, nicht beseitigen. Die Sw. durch die Vision gewordene neue Gewißheit ist die von der selbstständigen Existenz der Geisterwelt; es gilt also zu fragen, ob sie in den Erkenntnissen des Sw. der ersten Periode irgendwie vorbereitet ist. Dem scheint zunächst das oben skizzierte, streng geschlossene, mathematisch-mechanische Natursystem zu widersprechen. Mit Recht redet Schlieper (S. 10) von einer „im ganzen monistischen Philosophie". Aber bei näherem Zusehen zeigen sich allerlei Löcher, durch die offen oder versteckt ein Dualismus einschlüpft. Schon daß Sw. (mit Wolff) je länger desto deutlicher von der rein mechanistischen Naturbetrachtung zur organischen hinneigt (s. oben und Schlieper S. 6), ist dem günstig. Irgend einen Gegensatz seines Systems zur hl. Schrift hat er ferner direkt ausgeschlossen (principia S. 28). Und wird an dieser Stelle noch ein Ausgleich gefunden zur geometrisch-rationalen Betrachtung, sofern es heißt: quod infinitum sit, omne in omnibus sit universum, so wird doch anderweitig das infinitum scharf aller Mechanik entzogen: sed licet mundus sit mechanicus et ex serie rerum finitarum per diversissima contingentia ortarum constet, et licet mundus qua talis per experientiam et phaenomena in illo existentia opitulante geometria explorari possit, non ideo sequitur, quod omnia, quaecunque in mundo sunt, sint imperio geometriae subiecta; dantur etiam innumera, quae non mechanica, ne quidem geometrica sunt, ut infinitum et quicquid in infinito est . Omne infinitum extra et supra geometriae sphaeram est (principia S. 14f.). Damit ist der Sondercharakter des infinitum und seiner Welt (quicquid in infinito est) festgestellt. Im prodromus philosophiae ratiocinantis de infinito hat Sw. jene prinzipiellen Sätze eingehend erkenntnistheoretisch begründet. Der philosophierende Geist muß bei allseitiger Durchforschung der Natur zum Endpunkt des infinitum gelangen. Hier aber stößt er auf den Knoten der Philosophie (S. 19), er kann die Existenz des infinitum feststellen, aber trotz

seines lebhaften Forscherdranges gerade hier (S. 25) nichts über seine Qualität aussagen. Pervenimus ad confessionem infiniti, adeo ut nolente volente ratione agnoscendum sit aliquid plane ignotum nec per nota usquam resolubile, quod unice infinitum vocari debet (S. 36). Es kann philosophisch, nicht zum wenigsten aus der Zweckmäßigkeit in der Natur, das infinitum als causa finiti erschlossen werden oder, wie sofort theologisch in naiver Gleichsetzung (est tacitus consensus aut tacita conclusio animae esse deum et deum esse infinitum) gesagt wird, Gott als der Schöpfer der Welt (S. 83), aber jeder (schon seit Aristoteles) gemachte Versuch, auf rationalem Wege in das Wesen Gottes einzudringen, führt zur Vermenschlichung Gottes und damit zur Idololatrie (S. 97). Ebenso wenig kann die Vernunft über die Art und Weise der Verknüpfung zwischen Unendlichem und Endlichem etwas aussagen (S. 112 f.), es existiert hier kein nexus naturalis nec mechanicus, geometricus aut physicus (S. 115). Für die hier und in den damit zusammenhängenden Fragen eintretende Lücke der rationalen Betrachtung aber kommt die Ausfüllung aus der Offenbarung (S. 156). Umgekehrt aber werden Zweifel und Lücken der Offenbarung durch die Vernunft ausgefüllt, so daß in Wechselwirkung Vernunft und Offenbarung sich die Hand reichen: adeo, ut sic theologia naturalis manum praebere debeat revelatae. Diese Formulierung ist ja an sich nicht neu, die Überwölbung der Vernunft durch die Offenbarung mit der Fundamentierung der Offenbarung durch die Vernunft sind gut orthodox, aber für Sw. charakteristisch — und das verrät den Aufklärer — ist die scharfe Betonung der gegenseitigen Ergänzung, der Art, daß beide niemals in Gegensatz zueinander treten können. Revelata et rationalis nusquam sibi contrariae esse possunt, modo vere rationalis sit, et modo rationalis ne velit penetrare in mysteria infinitatis, in quo casu non vere rationalis est (S. 156). Das ist doch anders empfunden als die rationale Deutung der Offenbarung, wie sie die Scholastik kannte, beide Größen sind viel enger verknüpft, die Vernunft ist nicht bloße Erklärerin und logische Deuterin der Offenbarung, sondern Regulativ für das Wesen der Offenbarung (bei aller Ähnlichkeit denkt Sw. hier auch rationaler als Wolff, vgl. Zeller S. 252 f.). Für das Verständnis der Sw.schen Theosophie aber ist diese Erkenntnistheorie in doppelter Weise wichtig: 1. schafft sie für die Offenbarung Raum, diese wird von Sw. nicht als Widerspruch zu seinem naturphilosophischen Schema empfunden werden (daher von hier aus ein Pantheismus bei Sw. abgelehnt werden muß und im prodromus auch thatsächlich abgelehnt wird), 2. wird sich von hier aus die Übertragung naturphilosophischer Begriffe auf das geoffenbarte Geisterreich erklären. Denn Vernunft und Offenbarung können nicht in Widerspruch stehen, die Erfassung des Göttlichen ist nur der Abschluß des Rationalen (vgl. die praefatio zum prodromus).

Hatte Sw. die Erkenntnis der Verknüpfung zwischen Unendlichem und Endlichem der Vernunft verschlossen (s. o.), so empfand er dieses Problem je länger desto deutlicher brennend angesichts der Seele, deren Verknüpfung mit dem Leibe ebenso gut feststand wie ihre Unsterblichkeit. Sws. Untersuchungen konzentrieren sich in den Jahren vor seiner Vision auf die Seele (vgl. Wilkinson S. 41: he was laboriously wending his way to the temple of the body, at whose altar he expected to find the soul as the priest of the Most High God). Zeitgemäß war das insofern, als Descartes, Leibniz und Wolff der Frage nach dem Verhältnis von Seele und Leib bekanntlich besondere Untersuchungen gewidmet hatten (vgl. die Übersicht über die verschiedenen Ansichten bei Zeller S. 247 f.). Sw.s Absicht ging dahin, eine rationale Psychologie aufzustellen, die vom materiellen Organismus des Körpers zur Kenntnis der Seele führte als gleichsam krönendem Abschluß (vgl. Wilkinson S. 47, Schlieper S. 29 f.). Daher sein Bemühen, zunächst die Seele möglichst „endlich" zu fassen, sie hineinzustellen in den allgemeinen Naturzusammenhang. Dico, quod a nullo negari possit, quin anima sit finita non potest anima esse infinita, quia non potest esse deus; ergo est finita (prodromus S. 165 f.). Sie untersteht daher auch den geometrischen und mechanischen Gesetzen, nicht etwa uns verborgenen (ib. S. 187 ff.). Daher auch die eingehenden Untersuchungen über die Membranen als die feinsten und zartesten anatomischen Partikel, gleichsam letzte Stationen vor der Seele, und die schließliche Lokalisierung der Seele im Gehirn (s. oben). Aber wenn die naheliegende Frage aufgeworfen wird: ist denn die den mechanischen oder geometrischen Regeln unterworfene Seele nicht materiell? (a. a. O. S. 191), so wird sie sofort verneint durch den Hinweis auf die Unsterblichkeit. Sw. bemüht sich krampfhaft, diese beiden Fakta: scilicet quod anima sit perfecte et purius mechanica, et quod anima sit immortalis (vgl. die Problemstellung S. 192 f.) zu vereinigen (vgl. die

langen Ausführungen S. 193ff.), ohne daß es ihm doch gelänge. „Das Geheimnis bleibt unberührt, wie die Seele denn zugleich endlich und unendlich, zugleich ein Stück Gottheit und ein Stück Natur sein könne" (Schlieper S. 30). Und die Frage nach der Verknüpfung von infinitum und Seele wird nur so gelöst, ut qui indubie credit deum
5 esse, ille etiam indubie credat animam esse immortalem (prodromus S. 201). Aus einem beständigen Schwanken zwischen materiell und spirituell kommt Sw. nicht heraus. Er kann das Vererben geistiger Eigenschaften vom Vater auf den Sohn als ein mechanisches Hinüberfließen des Fluidums vorstellen, andererseits aber ist ihm die Seele unmittelbarstes Erzeugnis des Absoluten und sein Abbild, innerhalb ihres körper-
10 lichen Bezirkes Allgegenwart, Macht, Wissen, Vorsehung vereinigend (vgl. Schlieper S. 32). Das Kompromis der sog. spiritus animales — aliquod medium, quod participaret quasi ab utroque (sc. corpore et anima vgl. S. 194, zu dem Begriffe s. Schlieper S. 30f.) lehnt Sw. ab (a. a. O. S. 152). Er stellt sich wiederholt die Seele losgelöst vom Körper vor (S. 255, 83, 140, 184; sie ist eine Schöpfung Gottes und dem Körper
15 beigegeben (ab illo [deo] creata est et corpori addita S. 11). Die Tiere haben keine unsterbliche Seele (S. 269). Was das Verhältnis zwischen Seele und Körper betrifft, so gestaltet sich die Seele ihren Körper (continuo allaborat corpus ad sui simile formare et flectere S. 268), und zwar durch Ausübung folgender, nur zu deutlich das Schwanken in der Fassung und Bestimmung der Seele verratender Funk-
20 tionen: 1 der Bewässerung durch den Blutkreislauf (wie schon das Blut in Sw.s Monismus nicht hineinpassen will, s. bei Schlieper S. 28). 2. Ernährung und Bildung. 3. Erneuerung. 4. Bewegung. 5. Modifizierung (vgl. Schlieper S. 32). Ohne Seele vermag der Körper nichts (S. 140).

Daß Sw. unmittelbar vor der Vision das Problem der Seele beschäftigt hat, können
25 wir feststellen (s. den Nachweis bei Wilkinson S. 39ff.) In dem unmittelbar vor der entscheidenden Wendung verfaßten regnum animale schreibt er (nach der Übersetzung bei Wilkinson S. 48): I am resolved to allow myself no respite, until I have run through the whole field to the very goal, or until I have traversed the universal animal kingdom to the soul, thus I hope I shall open all the doors,
30 that lead to her and at length contemplate the soul herself by the divine permission (weitere Stellen ebda.). Noch deutlicher hatte er schon im prodromus (S. 268) es als praecipuus finis seines Forschens bezeichnet, ut ipsis sensibus demonstretur animae immortalitas. Mit vollem Recht aber betont Wilkinson (S. 50), daß von seinen naturphilosophischen Prinzipien aus diese Aufgabe unlösbar war. Ver-
35 gegenwärtigt man sich in aller Schärfe diese Spannung über die Natur und das Wesen der Seele in Sw.s Denken, betont man ferner, daß in dem schon in London 1745 publizierten Werke de cultu et amore dei deutlich der Ausgangspunkt nicht bei Geometrie und Mechanik, sondern bei Gott genommen wird (s. die Inhaltsangabe bei Wilkinson S. 61f.), so wird man die Vision als eine Lösung der Spannung zu Gunsten des Spiri-
40 tuellen und Göttlichen fassen müssen. Von hier aus wird sie, soweit derartiges überhaupt psychologisch verständlich gemacht werden kann, begreiflich. Was vorher geahnt oder auch nur diskutiert wurde, war jetzt mit Augen (sensibus! s. oben) geschaut: die selbstständige Existenz der Seele, des Geistes. Damit ist der Monismus endgiltig dem Dualismus gewichen. Man wird daher bei der Vision den Nachdruck nicht sowohl auf die Offenbarung
45 Gottes legen müssen, als vielmehr darauf, daß Sw. ein pneumatisches Wesen in Mannesgestalt sieht und ihm im Traume die Geisterwelt erschlossen wird (s. oben). Im einzelnen erklärt sich ja manches teils aus der Dämmerstunde, teils aus dem reichlichen Essen, teils (so die Form des Nebels: der Äther eines der Grundelemente [s. o.]) aus Sw.s Naturphilosophie.

Daß diese Auffassung den Kern trifft, zeigt eine Äußerung in Sw.s oeconomia regni
50 animalis: haec iam fuit causa non alia, quod anatomiam corporis praecipue humani assiduis lucubrationibus et intenso mentis studio quousque patuit experientia et singulas eius partes perlustraverim constitui, quocunque pretio, evestigare quid anima humana (Mg IV, S. 236; dortselbst noch eine andere Stelle; vgl. auch Schlieper S. 31). Das gestellte Ziel hat die Vision gebracht.
55 Die Richtigkeit der Auffassung wird ferner bewiesen aus der Auffassung der Seele und ihrer Beziehung zum Körper durch Sw. nach der Vision. In der 1769 in London erschienenen Schrift: de commercio animae et corporis, quod creditur fieri vel per influxum physicum vel per influxum spiritualem vel per harmoniam praestabilitam (deutsch Frankf. a. M. 1880) hat Sw. auf die Ableitung der Seele aus der
60 Natur rundweg verzichtet. Die Erkenntnis der Seele „kann von niemand gelehrt werden,

wenn ihm nicht vom Herrn verliehen ist, mit Engeln in der geistigen Welt und zugleich mit Menschen in der natürlichen Welt Verkehr zu haben; und weil mir dies verliehen wurde, so konnte ich beschreiben, was und wie beschaffen das Eine und das Andere ist." Grundvoraussetzung ist jetzt die Trennung des Geistigen vom Natürlichen: „Es giebt zwei Welten, eine geistige Welt, in der die Geister und Engel sind, und eine natürliche Welt, in der die Menschen sind" (a. a. O. S. 9, vgl. auch das ganze Werk Sw.s: delitiae sapientiae de amore conjugiali, Amsterdam 1768, deutsch Stuttgart 1891, besonders S. 316 ff. der deutschen Ausgabe). Das Geistige ist nicht „ein reineres Natürliches", der Seele „einen Sitz anzuweisen" im Körper kann jetzt als „ein wahnwitziger Gedanke der Neueren" abgewiesen werden (S. 302).

Nun aber mischen sich Begriffe aus Sw.s Naturphilosophie ein, wenn es die nähere Bestimmung des Verhältnisses von Seele und Körper gilt. Er zieht den Begriff der series und gradus (s. oben) heran, legt aber folgerichtig den Nachdruck nicht auf die organische Steigerung und Entwickelung — das war bei der Scheidung der beiden Welten nicht mehr möglich — sondern auf das Korrespondierende in beiden Welten. So ist der (schon früher vorhandene, damals aber hinter der Entwickelung zurückgetretene) Begriff der Korrespondenz Centralbegriff für Sw. geworden, dem er die weiteste Ausdehnung nach und nach gegeben hat. Dabei aber ist der Boden der Beobachtung je länger desto mehr völlig verlassen, die Korrespondenz konstruiert von den sinnlichen Wahrnehmungen der natürlichen Welt aus eine Geisteswelt, die in der That jener völlig korrespondiert, nur daß alles in ihr geistig ist. Wie in der natürlichen Welt alles Leben in der Sonne wurzelt, so hat die Geisteswelt ihre Sonne als Ursprungsort; Sw. will sie gesehen haben, „sie ist entfernt von den Engeln wie unsere Sonne von den Menschen"; sie ist reine Liebe, die aus Gott hervorgeht, der in ihrer Mitte ist. Wie die natürliche Sonne alles durchstrahlt, so erfüllt das Göttliche alles und erhält durch diese Erfüllung alles in geschaffenem Zustande (von hier aus ergeben sich pantheistische Gedankenrichtungen bei Sw., die aber niemals mehr sind). Von dieser Gottessonne strömen Kräfte in die menschliche Seele und durch sie in den Körper. Somit ist, wie in Anwendung der Begriffe Aktivität und Passivität (s. oben) gesagt wird, das Geistige als lebendige Kraft das Aktive, das Natürliche das Leidende. Das Geistige bekleidet sich mit dem Natürlichen, wie der Mensch mit einem Gewande, der organische Körper ist das Kleid der Seele, das sie im Tode wieder ablegt, wie ein Gewand altert der Körper, die Seele aber nicht, „weil sie eine geistige Substanz ist, welche nichts gemein hat mit den Naturveränderungen, die von einem Anfange an bis zu ihrem Ende fortschreiten und periodisch begrenzt werden" Indem so nicht Seele und Körper jeweilig durch sich selbst leben, vielmehr dieser aus jener bezw. letztlich aus Gott sein Leben hat, wird Leibnizens prästabilierte Harmonie jetzt abgelehnt. Die Seele verbindet sich so eng mit dem Körper, daß es scheint, als wenn dieser lebe. Das Geistige, das mit dem Materiellen vereinigt ist, läßt den Menschen vernünftig reden und sittlich handeln. Zunge und Lippen, Arme und Hände haben kein Leben in sich selbst, Gedanke und Wille bedienen sich ihrer als Organe. Das Geistige stellt so selbst einen Organismus dar, rattaché comme la cause à l'effet à notre organisme visible. L'homme a un corps spirituel complet dans son corps naturel (Byse S. 100). Wie der Most in der Traube, der Saft in der Obstfrucht, der Würzgeruch im Zimmet ist das Geistige mit dem Natürlichen vereint; drückt man den Saft aus, so bleiben tote Fasern zurück. Andererseits aber darf die Seele nie unbekleidet sein. Der Anatom Sw. weiß, daß bei unordentlichem Gewande, unbildlich gesprochen: bei Gehirnverletzung auch das Geistige derangiert ist. „Ohne die Formen, welche zur Aufnahme des geistigen Lichtes organisiert sind, könnte man von der Seele des vernünftigen Menschen, das ist von seinem Verstande, ebenso wenig etwas aussagen als vom natürlichen Gesichtssinn ohne Augen." Die Korrespondenz verlangt daher auch nach dem Tode einen Leib, geistig-substanziell; auch hatte ja Sw., entsprechend vulgärer Vorstellung in der Vision eine ganze Gestalt gesehen (s. oben). Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt die Schrift de commercio animae et corporis 1769, de amore conjugali 1768, Byse 99 ff., Wilkinson S. 86 ff., Brickmann S. 63 ff. — B. führt als Beweismittel für die Richtigkeit der Sw.schen Ansicht von der Seele als „in menschlicher Form selbstständig existierendem Wesen" die Thatsache an, daß ein Amputierter noch längere Zeit nach der Operation sich im Besitze des amputierten Gliedes glaubt. — Daß Sw. mit der Bestimmung der Relation zwischen Seele und Körper als „geistiger Einfluß" sich Descartes nähert, ist klar (vgl. die Vision mit dem Streite der Anhänger des Aristoteles, Leibniz-Wolff, Descartes in de commercio animae [deutsch] S. 34 f.).

Sw. hat nach seiner Vision sich eines ständigen Verkehrs mit der Geisterwelt fähig geglaubt; er hat mit Menschen aller Zeiten und Völker gesprochen, einem Paulus, mit dem er sogar ein Jahr lang über die Rechtfertigungslehre sich unterhielt, so gut wie einem Luther, einem Virgil wie einem seiner Zeitgenossen (s. die genaue Personenliste bei Matter S. 80 ff.). Er ließ es sich gefallen, als Seher der Zukunft oder Enträtseler von Geheimnissen der Vergangenheit gebraucht zu werden. Man hat ihm ebenso ernst geglaubt, wie ihn bitter verspottet. Kants „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" (1766) stellten an die Spitze den Satz: „das Schattenreich ist das Paradies der Phantasten", und behandelten Sw. in beißendem Spotte als Narren. Der „Erzgeisterseher unter allen Geistersehern" kann die anschauende Kenntnis der andern Welt nur erlangt haben, indem er etwas von demjenigen Verstande einbüßte, welchen man für die gegenwärtige nötig hat, er ist ein Tiresias, den Juno blind machte, damit sie ihm die Gabe der Weissagung erteilen könnte (S. 56 f.). (Ein wesentlich anderes, günstiges Urteil spricht der Brief Kants an Frl. Charlotte v. Knobloch aus; leider ist sein Datum strittig: die Kantausgabe der Akademie der Wissenschaften setzt ihn ins Jahr 1763 [Briefwechsel I, S. 40] Tafel [Mg II, S. 229 ff.], dem Wilkinson (S. 170) folgt, ins Jahr 1768, sein erster Herausgeber Borowski [Darstellung des Leben und Charakters Kants I, 211 ff.) ins Jahr 1758. Für die Jahre 1758 und 1768 kann geltend gemacht werden, daß Kant in seinem Briefe „mit Sehnsucht auf das Buch wartet, das Sw. in London herausgeben will"; 1758 erschienen in London nicht weniger als fünf Schriften Sw.s, 1769 zwei, s. Brieger-Wasservogel). Herder (Adrastea, sämtl. Werke 1829, Teil 12, S. 112) versuchte eine psychologische Erklärung der Visionen Sw.s und betonte: „Alle sprechen aus ihm und wie er, wie er aus seinem Innern heraus sie sprechen machte, also durchaus eintönig" (eine eingehende Widerlegung Herders versucht Tafel, Mg II, S. 136 ff.). Als die drei Bravourstücke der Sw.schen Geisterseherei erscheinen die von Kant a. a. O. mitgeteilten Ereignisse von der Voraussagung des Anfangs und Endes des Brandes in Stockholm (wohl 1759?), der Botschaft aus dem Jenseits an die Königin Ulrike v. Schweden und die Holländerin Madame Marteville. Vor der strengen Kritik (vgl. besonders Ballet S. 144 ff.) besteht recht eigentlich nur der erste Fall (doch vgl. Schleiden S. 121), bei den beiden letzten ist die Berichterstattung mehr als zweifelhaft. Außergewöhnlich ist darum jener Fall nicht; es handelt sich um Telepathie, über deren Charakter zwar zu keiner Entscheidung zu kommen ist, die aber z. T. auch bei der Jungfrau von Orléans und der hl. Therese nachweisbar ist (Ballet S. 150). Ballet hat als Psychiater die psychiatrischen Kategorien genauestens aufgestellt, unter die Sw.s Visionen in ihren einzelnen Momenten fallen, und allenthalben geschichtliche Parallelen beigebracht (vgl. auch Arnold Meyer, Die Auferstehung Christi 1904). Auffallend bleibt, daß Sw. durchschnittlich nur mit Unbekannten spricht, nicht z. B. (mit einer Ausnahme) mit seinen verstorbenen Verwandten; auch mit Jesus redet er nicht. Wenn ein Beobachter, der durch die Thüre eine lateinisch geführte Unterhaltung Sw.s mit Virgil belauschte, stets nur eine Stimme hörte, so dürfte der redende römische Poet doch wohl Sw. selbst in Autosuggestion sein (s. die Darstellung im Mg II, S. 337 ff.). Der fast sportsmäßige Betrieb der Geisterseherei, obwohl Sw. alle unedlen Motive völlig fernlagen, empfiehlt sie nicht gerade. „Es ist schwer, bei dem Historischen in seinen Werken, seinen Reisebeschreibungen im Reiche der Geister, den Entdeckungen vom Zustande nach dem Tode, von dem Himmel, von der Lebensart der Geister, von ihren Wohnungen und besonderen Verhältnissen, bei den topographischen, physischen und moralischen Nachrichten von den andern Weltkörpern, von den Geistern, die ihren Körper schon abgelegt haben, und von solchen, die gar keines fähig sind, ein Lächeln zu unterdrücken, fast unmöglich, der Heiterkeit Zaum anzulegen, wenn man liest, daß die Engel und Geister im Himmel öffentliche Disputationen über die Lehre vom freien Willen oder vom Baume der Erkenntnis halten, und zwar in ausgeschriebenen Versammlungen, wozu Gelehrte und ehemalige Beisitzer des nicänischen Konzils ordentlich eingeladen werden ., daß es den Geistern im dritten Himmel nicht möglich sei, i und e auszusprechen und daß sie stets dafür y und ü gebrauchten ꝛc." (Schleiden S. 114).

Nach der entscheidenden Vision kehrte Sw. im August 1745 nach Schweden zurück — unterwegs hatte er keine Visionen! — und blieb dort bis etwa Mitte 1747, um seine Verpflichtungen abzuwickeln. Da ihm der Herr einen neuen Beruf gegeben hatte, legt er sein Bergassessoramt nieder. Der König bewilligt ihm vollen Gehalt als Pension (Wilkinson S. 90). 1747 wieder in London, beginnt er sein theosophisches Hauptwerk Arcana coelestia, dessen 8 Bde in den Jahren 1749 bis 1758 erscheinen (s. die zahlreichen Ausgaben bei Brieger-Wasservogel S. 352 f.). In der Form einer Auslegung

von Genesis und Exodus gab Sw. als unmittelbare göttliche Offenbarung Aufschlüsse über die himmlischen Geheimnisse. Theologisches Studium, auch die Erlernung des Hebräischen, hatte er sich nicht verdrießen lassen.

Wie schon früher (s. oben) ist Sw. von der Inspiration der hl. Schrift durchdrungen, ja, die Swedenborgianer rühmen sich, daß ihr Meister allein wirklich „die Bibel als durchweg göttlich inspiriert behaupten konnte“ (Brickmann S. 172). Das wird aber nur möglich durch unbeschränkte Anwendung der Allegorie, die durch das Schlagwort: Korrespondenz gedeckt wird. Der buchstäbliche Sinn ist Behälter und Wohnung des echten Wahren, das zu enthüllen Sw. von Gott offenbart wurde. Denn nur um unserer Endlichkeit willen ist Gott gezwungen, seine göttlichen Gedanken mit endlichen Gedanken zu umhüllen (also genau dasselbe Bild wie bei dem Verhältnis zwischen Seele und Leib s. oben). Beide aber sind engstens miteinander verbunden wie Seele und Leib, es handelt sich nicht um bloßen Symbolismus (vgl. über den Unterschied zwischen Korrespondenz und Repräsentation = Symbol, Brickman S. 203 ff., irrig nennt Byse S. 163 Sw.s Methode symbolische). Auf diese Weise ist Sw. allerdings, wie Byse S. 174 hervorhebt, allen Anfechtungen des Glaubens durch die Kritik entronnen, aber das kann doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Allegorie auch hier, wie stets, ein willkürlicher Lückenbüßer ist in der Spannung zwischen Inspiration und Vernunftansprüchen und bei Sw. den allersubjektivsten Charakter trägt. Die Willkür aller dogmatischen Exegeten zeigt sich bei ihm auch darin, daß er, ähnlich wie Luther, ungehemmt durch seinen Inspirationsglauben, diejenigen Bücher aus seinem Kanon ausschließt, die mit dem Kern seiner Dogmatik nicht stimmen, d. h. bei denen er die Korrespondenz nicht finden kann, nämlich Ruth, Chronika, Esra, Nehemia, Esther, Hiob, die Proverbien, den Prediger, das Hohelied, die Apostelgeschichte und alle Briefe (Byse S. 187). Wie bei Luther der Jakobusbrief und die Apokalypse, erhalten sie unbeschadet ihrer Inspiration une place secondaire, sie haben nichts Besonderes zu sagen. Kritisiert hier lediglich die Dogmatik, so ist Sw. doch auch von der beginnenden wissenschaftlichen Kritik nicht unberührt geblieben, wenn er im Pentateuch Quellen beobachtet (Byse S. 184 f.; zur ganzen Frage Sw.s Schriften de scriptura sacra 1761/63, de sensu naturali et spirituali verbi 1768, summaria expositio sensus interni librorum propheticorum et psalmorum veteris testamenti 1759/60).

Seine Theologie (im engeren Sinne), Christologie und Soteriologie hat Sw. knapp zusammengefaßt in der summaria expositio doctrinae novae ecclesiae, quae per novam Hierosolymam in Apocalypsi intelligitur 1769 (deutsch Tübingen 1836 u. ö., Brieger-Wasservogel S. 66 ff.). In der Theologie ist charakteristisch die scharfe Verwerfung der Trinitätslehre, als widerstreitend der Vernunft. Sie wird ersetzt durch die Formulierung: „es giebt nur einen Gott, in welchem eine göttliche Dreiheit ist. Dieser Gott ist der Herr und Heiland Jesus Christus“. In der Christologie hatte Sw. ursprünglich kirchlich korrekt gedacht, er hatte in Christus den nexus finiti et infiniti angeschaut, Vater und Sohn aber deutlich unterschieden. Dicit enim ab aeterna peperisse filium aut unigenitum et unigenitum esse infinitum et esse deum et nexum esse finiti et infiniti per unigenitum infinitum et deum, et patrem et filium esse unum deum utrumque infinitum, utrumque creatorem universi finiti; in creationis opere utrumque concurrisse, sed tamen ita distinctos esse, ut ille sit pater, hic filius, ille prima persona, hic altera, sicque ut qua nomen patris et filii et qua nomen personae etc. sint bini, sed qua infinitatem et divinitatem sint unum et idem (prodromus S. 117). Die hier allerdings stark betonte Einheit geht nicht über die kirchliche Lehre hinaus. Der spätere Sw. kennt nur e i n e göttliche Person, die sich in sich selbst als Vater, Sohn und hl. Geist differenziert. So ist „Christus Gott Vater, weil er von ihm kommt und in ihm ist“, „Jehovah der Schöpfer des Weltalls ist herabgekommen und hat das Menschliche angenommen, um die Menschen zu erlösen und zu beseligen“, „das Menschliche, durch das er sich in die Welt sandte, ist, was der Sohn Gottes heißt“, der Name: Mariensohn ist verpönt, weil in ihm „die Idee der Göttlichkeit des Herrn verloren geht“, Judaismus, Arianismus und Socinianismus hereinbricht, und man schließlich im Naturalismus endet. Natürlich ist diese Christologie von allen den Schwierigkeiten gedrückt, die den analogen Gedankengängen innerhalb der altchristlichen Dogmengeschichte anhaften. Die Menschheit und Persönlichkeit des Erlösers zahlt die Kosten. Dem sucht man freilich auf Seite Sw.s vorzubeugen. Gott wird gefaßt als „der einzig wahre und absolute Mensch, der Gott-Mensch oder Gott in der unendlich herrlichsten und liebenswürdigsten menschlichen Gestalt ist“; er ist der Urmensch,

nach dessen Ebenbild wir Menschen geschaffen sind — damit soll die Menschheit Christi = Gottes gerettet sein, wobei man nur vergißt, daß diese Idealmenschheit kein Fleisch und Blut ist, sondern in Sw.schem Sinne geistig. Fleisch und Blut treten bei Sw. völlig zurück, die Lehre vom Körper als dem Kleide der Seele (s. oben) bietet die willkommene Handhabe, die Menschheit Christi zu verflüchten zur „menschlichen Hülle des Gottessohnes", die er im Tode ablegt, wie die Seele den Körper; von einer menschlichen Natur Christi im Sinne der Kirchenlehre ist keine Rede, Sw. nähert sich hier apollinaristischen Gedankengängen. Die Persönlichkeit Christi soll gewahrt werden durch Ablehnung des Patripassianismus. Er gilt als „Wesenteil" Gottes, den man vom Vater unterscheiden kann, wenn auch nicht „persönlich" Ohne Quälereien geht es hier nicht ab, der zum Vater betende Sohn, der auch seelisch leidende Jesus können nur durch gezwungene Interpretation (z. B. Unterscheidung zwischen göttlicher Seele und menschlichem Gemüt) dem Schema eingezwängt werden. Sw. hat von seiner Christologie aus das Athanasianum verworfen, merkwürdigerweise auch den Sabellianismus (Möhler S. 570), hingegen im Apostolikum und Nicänum seine Lehre gefunden (Brieger-Wasservogel S. 91 ff., zur Christologie Sw.s Belegstellen ferner bei Brickman, Brief 4—12, Sw.s: Die wahre christliche Religion S. 122 ff.). Wenn Sw.s Soteriologie die kirchliche Versöhnungslehre verwirft, so geschieht es nicht sowohl in Konsequenz der Christologie, sondern aus aufklärerisch-rationalen Motiven. Wie die Aufklärung (vgl. z. B. Semler) lehnt Sw. die totale Korruption der Menschheit durch die Erbsünde ab, verlangt ein Arbeiten des Menschen für seine Seligkeit in guten Werken und sieht diese sittliche Aktivität durch die kirchliche Versöhnungslehre überflüssig gemacht. „Der heutige Kirchenglaube kennt keine thätige Liebe. Das ist darauf zurückzuführen, daß die den Menschen gewährte Anrechnung von Christi Verdienste alles thut. Sie vergiebt die Sünden, rechtfertigt und heiligt, schenkt den Himmel und die ewige Seligkeit. Das alles, ohne daß der Mensch auch nur einen Finger zu rühren braucht" So wird die lutherische Rechtfertigungslehre schroff verworfen, weil für sie die sogenannten Früchte des Glaubens eigentlich überflüssig sind, ohne organische Verbindung mit dem Glauben, hingegen Sympathie gewonnen mit der katholischen Heilslehre, auch das ganz aufklärerisch und — modern. „Die Werke der Katholiken sind Erzeugnisse der menschlichen Vernunft und zugleich des Willens. Der sie vollbringende Mensch ist sich nämlich seiner That bewußt" Bei den Werken der Protestanten aber ist der Mensch ganz passiv, aktiv der hl. Geist. „Die führenden Reformatoren haben Glauben und werkthätige Liebe von einander geschieden. Als sie diese dann schließlich doch wieder vereinten, wollten sie vermeiden, daß solche Vereinigung als ein Weg zur Seligkeit betrachtet würde." „Die christlichen Kirchen müssen sich von diesem Vergleiche eines Christenmenschen mit einem Stück Holz oder einem Stein befreien, wie sich ein Erwachender von den Phantasiebildern befreit, die ihn im Traume heimgesucht haben. Was kann auch mehr gegen die Vernunft sein?" Dem entsprechend steht es jedem Menschen frei, ob er an Gott glauben will oder nicht. „In geistigen wie in sittlichen Angelegenheiten ist der Mensch ebenso frei wie in denjenigen des alltäglichen Lebens" Die Prädestination, die richtig als eine Konsequenz aus der reformatorischen Gnadenlehre erkannt ist, wird daher verworfen. Die Rechtfertigung sola fide ist „die einzige Ursache" der Finsternis in den christlichen Kirchen, Sw. hat sich mit den Geistern der Vertreter dieser Lehre wiederholt unterhalten und die Lehre für „ebenso irrig wie sinnlos" erklärt; von hier aus hat er die Paulusbriefe aus seinem Kanon gestrichen. Wenn der Mensch sich dem Guten zuwendet, so weicht von ihm der „Zorn Gottes", der also innermenschlich als Zorn des Bösen im Menschen gegen Gott, das Prinzip des Guten, gefaßt wird. Von einem Zorn Gottes als gen. subjectivus zu reden, würde den himmlischen Geistern „gleichsam Magen und Eingeweide umdrehen." Daß der Glaube kein toter Dogmenglaube sein darf, mit der Vernunft im vollen Einklang stehen muß, sahen wir schon (s. oben). (Belege für die Soteriologie s. bei Brickmann S. 114 ff., Brieger-Wasservogel, S. 99 ff., Wahre christl. Religion S. 405 ff., Sw.s Schrift: doctrina de charitate, 1764, deutsch 1880: hier giebt Sw. eine ausgeführte Ethik). Als Sakramente gelten Taufe und Abendmahl, jene eine Einführung in die Kirche, dieses in den Himmel. „Diese zwei Sakramente, die Taufe und das hl. Abendmahl, sind wie zwei Pforten zum ewigen Leben. Hinter der ersten ist ein Feld, das der Mensch durchlaufen muß, die andere ist das Ziel, wo sich der Preis befindet, nach dem er den Lauf gerichtet hat" In der Taufe werden Segenskräfte gespendet, die apotropäisch gegen unchristliche Geister schützen. „Ohne das christliche Zeichen, welches die Taufe ist, könnte irgend ein muhammedanischer oder heidnischer Geist der Kinder Gemüt beeinflussen und dem Christentume entfremden" „Sobald

die Kinder getauft sind, werden ihnen Engel vorgesetzt, von welchen sie in dem Zustande der Empfänglichkeit für den Glauben an den Herrn gehalten werden." So ist also der Konnex mit der oberen Geisterwelt geschaffen. Die Taufe schließt aber Bekenntnis zum Herrn und die Verpflichtung der Nachfolge Christi in sich, daher muß der Täufling vorher oder nachher (bei der Kindertaufe) durch Belehrung dazu angeleitet sein; ihr Endzweck ist 5 die Wiedergeburt. „Sie ist nicht die Wiedergeburt, sondern sie bildet die selbige vor" durch Einpflanzung eines Himmelskeimes ins Herz. Im Abendmahle wird Transsubstantiation wie Impanation verworfen, es ist aber auch kein Gedächtnismahl, vielmehr „ein Lebensmahl, das die innigste Verbindung mit dem Herrn bewirkt, und durch welches, beim Genuß des Brotes und Weines, das entsprechende Lebensgute und Wahre aus dem 10 Göttlichmenschlichen gegenwärtig ist und bei dem würdigen Kommunikanten einfließt" Insofern Kräfte vom Herrn selbst beim Genuß der Elemente in die Seele einströmen, kann Sw. von einer Realpräsenz (wenigstens der Sache nach), reden. Der Herr ist auch für die unwürdigen Gäste anwesend, aber ihnen verschließt er den Himmel, den er den würdigen öffnet. Brot und Wein korrespondieren Fleisch und Blut Christi. Sw.s Escha- 15 tologie ist nur eine Weiterbildung seiner Seelenlehre (s. oben). Die Wiedergeburt setzt sich im Jenseits stufenförmig (Sw. verwendet seinen Begriff der Grade) fort. Als Kinder Verstorbene wachsen im Jenseits zu Erwachsenen heran unter Erziehung der Engel. „Eben in diesen Verlauf fällt auch des Sünders Rechtfertigung", die als Prozeß des neuen Lebens gefaßt wird (vgl. oben die Polemik gegen die lutherische Rechtfertigungslehre). 20 Von hier aus schiebt Sw., analog manchen Pietisten, mit denen er ja das Dringen auf thätige Liebe gemein hat (vgl. Ritschl, Gesch. des Pietismus II, S. 249), einen Zwischenzustand zwischen Himmel und Hölle ein, dessen Ort der Hades ist. Hier reinigt sich die Seele in Selbstbesinnung und steigt dann entweder nach oben oder unten. Eine Auferstehung im traditionellen Sinne kann Sw. naturgemäß nicht kennen, mit dem Tode 25 hört alles Materielle auf. Engel umgeben den Geist, der leibliche Form trägt, und leiten die Vollendung seines Wiedergeburtsprozesses. An differenzierten „Instruktionsstätten" vollzieht sich die Weiterbildung. Der Aufklärer in Sw. läßt im Gegensatz zur Tauflehre (s. oben) auch gottsehnende Muhammedaner oder Heiden instruiert werden. Von Zeit zu Zeit finden im Hades große Gerichte statt über dort angehäufte Geisterscharen. 30 Ein solches fand statt in der geistigen Welt zur Zeit des Herrn, als der Fürst dieser Welt gerichtet wurde. Ein zweites hat Sw. 1757 mit den geöffneten Augen seines Geistes gesehen; seitdem beginnt eine neue Entwickelungszeit der Menschheit, die Grundlagen für das neue Jerusalem werden gelegt. Weitere Gerichte werden folgen, aber das von 1757 ist das größte gewesen. In Einteilung und Anordnung korrespondiert dem 35 Himmel die Hölle. Ihr „Feuer" sind die bösen Neigungen und Triebe, die von fortdauernden Qualen begleitet sind. Gott bezw. seine Engel regieren die Hölle, indem sie die Leidenschaften im Zaume halten. Gott will nicht die Hölle, des Menschen Wille ist wie sein Himmelreich so seine Hölle. Die Apokatastasis wird abgelehnt (vgl. über Sw.s Eschatologie, die z. T. in phantastischen Spielereien sich ergeht, Byse S. 192 ff., Brick- 40 man S. 249 ff.; Sw.s Schrift de coelo et eius mirabilibus et de inferno ex auditis et visis 1757/58, deutsch 1873. De ultimo iudicio et Babylonia destructa 1757/58, deutsch Tübingen 1841). —

Nach wie vor wechselten in Sw.s Leben Reisen (vornehmlich nach London und Amsterdam, wo er seine Bücher drucken läßt) und Weilen in der Heimat. Ist er hier, 45 so wohnt er in Södermalm, einer Vorstadt von Stockholm, in einem bescheidenen Häuschen mit großem Garten, und lebt in puritanischer Einfachheit (s. die Schilderung in: Mg III, S. 3 ff., Wilkinson S. 164 ff.). Kann er noch 1761 ein vorzügliches Memoriale über die Finanzen im Reichstage einreichen (Matter S. 23), so zieht er allmählich sich völlig auf sein Innenleben zurück, von lästigen oder willkommenen Besuchern mehr 50 oder minder häufig überfallen (vgl. Wilkinson S. 164 ff.). Aber seine zahlreichen Abweichungen von der Kirchenlehre (s. o.) konnten nicht verborgen bleiben, zumal Sw. den kirchlichen Gottesdienst selten besuchte, und zeitweilig nicht zum Abendmahl ging (Mg III, S. 11 ff.). Die Anhängerschaft bedeutender Persönlichkeiten, wie des Dr. Beyer und Rosen, machte Sw. vollends die hohe Geistlichkeit aufmerksam. Der Dekan Ekeborn in 55 Gotenburg, im Bunde mit dem Stockholmer Bischof Filenius suchte im Reichstage Sw. zu verdächtigen (1769), im Vertrauen auf den Herrn verschmähte Sw. jede Verteidigung, von einem Beschlusse gegen seine Person wurde abgesehen. Aber die Angriffe gingen weiter, Sw. richtete am 10. Mai 1770 ein Memoriale an den König, in dem er seine göttliche Berufung bezeugte, schon vorher hatte Dr. Beyer als Mitglied des Gotenburger 60

Konsistoriums einen günstigen Bericht über Sw. und seine Lehre eingereicht, König Adolf Friedrich war ihm wohlgesinnt, so prallten die Angriffe auf seine Person ab. Aber allem Anschein nach haben seine Gegner ein Verbot der Einführung seiner Schriften in Schweden durchgesetzt, gegen das Sw. einen förmlichen Protest plante (vgl. die nicht ganz durch-
5 sichtige Darstellung bei Wilkinson S. 202ff., Mg I, S. 280ff.). Gegen Weihnachten 1771 wurde Sw. in London von einem Schlaganfall betroffen, während dessen ihn die bösen Geister übel plagten. Am 29. März 1772 starb er im 85. Lebensjahre, nachdem er zuvor nach Ablegung des Sündenbekenntnisses das Abendmahl zum Erweise der Gemeinschaft zwischen himmlischer und irdischer Kirche genommen und dem schwedischen
10 Prediger in London Ferelius feierlichst im Angesicht des Todes die Wahrheit seiner Lehre bezeugt hatte. Sein Wunsch, John Wesley noch zu sehen, sollte sich nicht mehr erfüllen (vgl. darüber Wilkinson S. 228, Ballet S. 57 bestreitet die Echtheit der Erzählung). Ferelius beerdigte ihn am 5. April in der Chorgruft der schwedischen Kirche (vgl. seinen Bericht Mg III, S. 42ff., die Gedenktafel auf Sw.s Grabe s. bei Wilkinson S. 296).
15 Propagandistische Schritte zur Gemeindebildung hat Sw. nicht gethan, doch war ihm die Bildung einer Kirche des Neuen Jerusalem (Apk 21, 1) geoffenbart worden. Aus dem neuen Himmel soll die Neue Kirche hervortreten. 1770 schreibt er: in wenigen Tagen reise ich nach Amsterdam in der Absicht, die ganze Theologie der Neuen Kirche herauszugeben (erschien 1771: vera christiana religio continens universam theologiam
20 novae ecclesiae, deutsch Stuttgart 1873), deren Grundlage die Verehrung des Herrn unseres Heilandes sein wird, und wenn auf diesen Grund jetzt nicht ein Tempel erbaut wird, so werden lupanaria aufgerichtet werden. (Mg I, S. 292). Ähnlich sprach er sich 1771 in einem Briefe an den Landgrafen von Hessen-Darmstadt aus (vgl. Ballet S. 40f.); hier bezeichnet Sw. sich selbst als den, der im Auftrage des Herrn die Lehre
25 der Neuen Kirche verbreiten müsse. Eine große Ausbreitung der Neuen Kirche hatte er kurz vor seinem Tode für die achtziger Jahre vorausgesehen. Und die Prophezeiung erfüllte sich. Der Rektor der St. Johnskirche in Manchester Dr. John Clower leistete in Gewinnung von Anhängern Bedeutendes, 1788 bildete sich die erste öffentliche Swedenborgianergemeinde in Great Eastcheap in London. Die Gemeinschaft breitete sich weiter
30 aus (einige Daten in den Minutes of General Conference 1906, S. 98) und zählt gegenwärtig (1906) in England 78 Gemeinden mit 6629 Vollmitgliedern (so nach dem jährlich erscheinenden New Church Almanac; eine etwas abweichende Statistik in den Minutes of G. C.). Die größte Gemeinde ist die von Accrington mit 532 Mitgliedern, die kleinste die von Barry mit 6 Seelen. 29 Gemeinden sind gegen das Vorjahr ge-
35 wachsen, 26 haben abgenommen, die übrigen sind stationär. Die Zahl der ordained ministers beträgt 42, dazu kommen 7 recognised leaders. 48 der Gemeinden besitzen sog. Junior Members in einer Gesamtzahl von 943. Neben den organisierten Gemeinden stehen Einzelmitglieder (isolated receivers), deren man 926 ausfindig machte, verteilt auf 396 Plätze. 66 Gemeinden besitzen Sonntagsschulen mit insgesamt 7910 Schülern
40 und 800 Lehrern; von hier aus strömt der (übrigens nicht sehr starke) Zuwachs in die Gemeinschaft. Alljährlich findet eine von der Sunday School Union geleitete Prüfung statt. Die Gemeinschaft verfügt ferner über 9 New Church Day Schools, alle in Lancashire gelegen und von 3648 Schülern besucht. Ein College für die Ausbildung von ministers gehört der Gemeinschaft, 1845 privatim in Devonshire Street Isling-
45 ton N. gegründet (vgl. den 42. Jahresbericht London 1906). Das Examen 1905 zeigte Arbeiten in Exegese des AT und NT, Dogmatik, bibl. Theologie, Sw.s Leben und Theologie, Apokalypse, Ethik. 70 der Gemeinden sind zur jährlich tagenden General Conference zusammengeschlossen, deren Budget £ 99068 beträgt. 24 teils Partikular- teils Gesamtvereinigungen dienen der Mission. Die älteste ist die 1782 in Manchester ge-
50 gründete Printing and Tract Society, die jüngste die 1894 gestiftete New Church Women's League. 1821 wurde die große Missionary and Tract Society of the New Church in London gegründet (vgl. ihren 84. Jahresbericht 1905). Sie versendet vielfach Bücher in ausländische Bibliotheken, läßt in Lesehallen die Zeitschriften der Gemeinschaft auflegen u. dgl. Auswärtige Mission wird in bescheidenem Maße in Schweden,
55 Italien, Dänemark, Deutschland, Österreich-Ungarn u. a. durch die foreign and colonial missions getrieben. Temperenzgesellschaft, Waisenfürsorge, Jünglingsvereine fehlen nicht (die Einzelberichte s. in den minutes of the G. C.). 1810 wurde die Swedenborg Society für den Druck der Werke Sw.s und ihre Verbreitung begründet (in 15 Sprachen s. den neuesten Catalogue 1906). Offizielles Organ der Generalkonferenz
60 ist The New Church Magazine (gegenwärtig Bd 25, daneben noch the Morning

Light, s. über die früheren, eingegangenen Zeitschriften Mg III, S. 1 ff.). Die Kultusformen sind niedergelegt in der Liturgy for the New Church (London 1903). Der Gottesdienst ist in Anlehnung an den der Church of England in Gebeten und Gesängen reich ausgestattet. Die Gebete werden an den Lord oder Lord Jesus gerichtet; dieser wird angerufen who art fulfilling Thy promise of making Thy second advent and hast begun to raise up a Church, in which the true knowledge and worship of Thee shall be restored; we beseech Thee to hasten and extend this great work. Let the holy city New Jerusalem descend with power from Thee out of heaven (S. 9, in den übrigen Formularen ähnlich). 10 Formulare, jeweilig für Morgen- und Abendgottesdienst an den Sonntagen, werden geboten, daneben zwei Formulare für Responsive services und Morning and Evening Services from the Book of Common Prayer revised for the use of the New Church. Die (fakultative) Litanei und Gebete wie Formulare für besondere Gelegenheiten beschließen das Agendebuch. Unserer Konfirmation entspricht die introduction into junior membership, in die die Kinder der Gemeindemitglieder oder Sonntagsschüler auf ihren Wunsch mit 14 Jahren in besonderem Gottesdienste aufgenommen werden. Es wird ihnen vorgehalten: The New Church is the crowning Church of the ages. It believes in the Lord Jesus Christ as the only God and worships him alone. It possesses a knowledge of the spiritual sense of the Divine Word, by which it is able to meet the great necessity for a reasonable religion and to satisfy the deepest needs of the soul. Die Kinder beantworten vorgelegte Fragen und werden unter Handreichung mit einem Bibelspruche als junior members aufgenommen als Vorstufe der adult membership. Auch hier werden den Kandidaten (durchschnittlich mit 20 Jahren) Fragen vorgelegt und sie unter Handreichung aufgenommen. There are three essentials of the Church — an acknowledgment of the Lord's divinity, an acknowledgment of the holiness of the Word and the life, which is called charity . If these three had been held as essentials of the Church, intellectual dissensions would not have divided it, but only have varied it (Liturgy S. 214). Wie es scheint, wird erst ein adult member zum Abendmahl zugelassen (vgl. Liturgy S. 219). Im Taufformular wird das Wasser als Symbol bezeichnet, die Bedeutung der Taufe Sw.s Lehre entsprechend (s. oben) fixiert als Introduktionsakt, Bekenntnisakt und that the person baptized may become regenerate; and this depends upon his own conduct. Es wird getauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes. Beim Abendmahle wird, wiederum Sw.s Lehre entsprechend (s. oben), vorgetragen, daß Brot (das gebrochen wird) und Wein das Brot des Lebens und das Blut des neuen Bundes bedeuten (is meant), aber that if we spiritually eat this flesh and in understanding drink this blood, we shall have eternal life and thereby attain conjunction with the Lord. He dwelling in us . and we in Him. In der Form der Austeilung (sitzende oder wandelnde Kommunion) ist den Gemeinden Freiheit gelassen, Spendeformel ist Lc 22, 19^{b}, 20^{b}, eingeleitet mit: Jesus said. Der minister kommuniziert zuerst. Die eheliche Einsegnung findet before the Communion Table statt, es wird den Brautleuten the spiritual nature of the Marriage Covenant and of its holy laws as explained by the heavenly doctrines of the New Jerusalem erklärt, es werden ihnen Glaubensfragen vorgelegt, dann spricht beim Ringwechsel der Mann: with this ring i espouse thee to be my wife, in the name of the Lord and saviour Jesus Christ, the bridegroom and husband of his church, analog das Weib, der minister legt ihre rechten Hände zusammen und spricht: ye are now husband and wife, ye are no more two, but one flesh. What therefore god hath joined together, let not man put asunder (zur Sache vgl. v. Schubert: Die ev. Trauung 1890). Bei der Begräbnisfeier wird betont, daß „während wir in der Dunkelheit unseres natürlichen Zustandes trauern über das Abscheiden eines geliebten Freundes, die Engel im Himmel, die warten auf die Auferweckung eines jeden herübergeführten Geistes, seine Ankunft in den Wohnungen der Ewigkeit willkommen heißen." Sw.s Name wird in der Liturgy an keiner Stelle genannt. Als Gesangbuch dient das Hymn book (London 1903), als Katechismus a Catechism or Instruction for Children in the heavenly doctrines of the New Jerusalem (London 1903); er geht aus vom Credo der Swedenborgianer (s. unten), behandelt die Gotteslehre, die zehn Gebote, die Lehre von der Wiedergeburt, die Eschatologie; in der letzten Frage und Antwort werden Sw.s, who was appointed by the Lord to communicate information to mankind on these important subjects,

Schriften genannt. — In Belgien befindet sich eine Gemeinde in Brügge, in Dänemark in Kopenhagen und auf Island, in Frankreich in Paris, in Holland im Haag, in Italien in Rom, in Norwegen in Christiania, in Portugal in Oporto, in Rußland in St. Petersburg, in Schweden in Stockholm und Gotenburg, in Britisch Indien an verschiedenen Plätzen, in Japan in Kobe, auf den Philippinen in Manilla, in Afrika, Kanada, Brasilien, Britisch Guiana, Falkland Inseln, Honduras, Peru, Mexiko, Westindien teils einzelne, teils mehrere Gemeinden. Die Gemeinden in Deutschland (Berlin [26 Mitglieder], Stuttgart), Österreich (Wien, Triest), Ungarn (Budapest, Gyorkony), Schweiz (Zürich, Bern, Herisau, Neßlau) stehen unter Leitung des Züricher Predigers F. Görwitz, der, ein Siebzigjähriger, seine Missionsreisen aber seit dem letzten Jahre nicht mehr machen kann. Er ist Herausgeber der „Monatsblätter für die Neue Kirche" (1906: 23. Jahrgang). Für ihre Gottesdienste gebrauchen die deutschredenden Gemeinden die „Liturgie der Neuen Kirche" (Philadelphia 1880), die im wesentlichen der amerikanischen Liturgie von 1876 entspricht und reichere Formulare bietet als die englische, mit der sie inhaltlich natürlich vielfach sich berührt. Hier ist die Aufnahme in die Junior membership direkt als Konfirmation bezeichnet, bei der Trauung ist die Erklärung von Bräutigam und Braut ersetzt durch Fragen des Geistlichen, die mit Ja beantwortet werden. Auch ein Ordinationsformular mit Glaubensbekenntnis ist beigegeben. Für den Gesang benutzt man das „Gesangbuch für neukirchliche Vereine und Gemeinden" (Stuttgart 1901), in das aus dem protestantischen Liederschatze manche Perlen (wie: Ach bleib mit deiner Gnade, Ein feste Burg, O Haupt voll Blut und Wunden) aufgenommen sind. Dem Unterricht dient der „Katechismus" (Philadelphia 1895; über frühere Katechismen s. Mg III, S. 145 f.), der dem englischen vielfach ähnlich, doch stärker den Swedenborgianismus betont, am Schlusse die Kenntnis von 17 Schriften Sw.s verlangt und den Sw.schen Bibelkanon (s. oben) lehrt. Relativ bedeutend ist der zu einer General Convention of the New Jerusalem zusammengeschlossene Swedenborgianismus in Amerika. Die societies der einzelnen nordamerikanischen Staaten bilden Associations, die durchschnittlich alljährlich der General Convention Bericht ablegen. (Näheres über die Verfassung der Convention im 86. Jahresbericht, Boston 1906, S. 199 ff.) Über den pastors stehen hier General Pastors with power to authorize candidates, ordain ministers and preside over a general body of the Church, while acting as Presiding Minister of any Association or of the General Convention. Man zählt 1906: 9 general pastors, 95 ministers and pastors, 103 Gemeinden mit 6389 Mitgliedern. In einer New-Church Theological School werden die Prediger ausgebildet. Die üblichen Gesellschaften für Mission (unter denselben Gemeinden wie seitens der englischen Mission), Traktatverbreitung 2c. haben sich gebildet, offizielles Organ ist The Messenger. Australien mit den Inseln zählt fünf Gemeinden. Zahlreich sind die auf dem ganzen Erdkreis zerstreuten Einzelmitglieder, die teils mit dem englischen, teils mit dem amerikanischen Corpus Fühlung haben (vgl. 86. Jahresbericht S. 255 ff.). Das im Gottesdienste der Swedenborgianer verlesene Credo lautet in deutscher Fassung: Ich glaube an den Herrn Jesus Christus, den Schöpfer, Erlöser und Heiland, den alleinigen Gott des Himmels und der Erde, dessen Menschliches göttlich ist, und in welchem ist die göttliche Dreieinheit von Vater, Sohn und hl. Geist, Eins dem Wesen und der Person nach. Ich glaube an die hl. Schrift, das Wort Gottes, heilig und göttlich im Buchstaben und im Geiste, und die Quelle der Weisheit für Engel und Menschen. Ich glaube an das Neue Jerusalem, das in der Offenbarung verheißen ist, und das jetzt von Gott aus dem Himmel herabsteigt, an die Wiedergeburt durch den Herrn, an ein Leben der Liebthätigkeit, an die Auferstehung des Menschen in einem geistigen Leibe, an das Gericht nach dem Tode und an ein ewiges Leben. Amen. (Liturgie S. 56, dortselbst auch eine andere Fassung, die ähnliche englische in der Liturgy S. 274.)

In Deutschland hat der Swedenborgianismus in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts in Württemberg eine größere Rolle gespielt. Hier hatte 1765 der Prälat Friedrich Christoph Oetinger (s. d. A. Bd XIV S. 332) in seinem zweibändigen Werke: Sw.s und Anderer irdische und himmlische Philosophie (Frankfurt a. M.) auf den Seher hingewiesen, war mit ihm in Korrespondenz getreten und hatte Schriften von ihm herausgegeben, um sich dann wieder von ihm zu trennen (vgl. auch den Einfluß Sw.s auf den Pfarrer Fricker bei Ritschl: Gesch. des Pietismus I, S. 577). Dann wurde 1812/13 der nachmalige Tübinger Bibliothekar Dr. Immanuel Tafel für den Swedenborgianismus gewonnen und entfaltete, namentlich durch Übersetzung der Sw.schen Schriften, eine außerordentlich rege Propaganda trotz lebhafter Angriffe seitens der Landeskirchlichen. Ge-

meinden bildeten sich, das Wirken Justinus Kerners mit seinen Somnambulen, mit deren einer Tafel in Verbindung trat, that das Seine hinzu, Gustav Werner hielt Sw.sche Versammlungen ab. (Vgl. den Geschichtsaufriß im Mg III, S. 97 ff., Ev. Kirchenbl. für Württemberg Bd 2, S. 61, Bd 1, S. 14 ff.) Gegenwärtig zeugen nur noch Trümmer von der einstigen Herrlichkeit, die Zeitschriften: Mg ꝛc. (1824 ff.), Wochenschrift für die 5 Neue Kirche (1872—74), Neukirchenblätter (1874 ff.) sind eingegangen, eine deutsche Sw.-Gesellschaft hat eine kleine Schriftenniederlage in Stuttgart (Mittelstr. 1).

Ob der Swedenborgianismus, der numerisch alljährlich nur eine kleine Zunahme zu verzeichnen hat, noch eine Zukunft hat, wird man billig bezweifeln dürfen. Die phantastische Jenseitsmalerei seines Stifters hat er etwas eingeschränkt, wenn auch die Grund- 10 züge mit Sw.s Schriften bleiben, es ist wohl nicht Zufall, daß im neuesten New Church Almanac ein Abschnitt: dangers of intercourse with spirits aus Sw. sich findet. Die religiöse und ethische Kraft des Swedenborgianismus liegt in der energischen Betonung des Unterschiedes von Materie und Geist sowie in dem mächtigen Appell an die persönliche Willensenergie. Mit hinreißenden Worten kann hier der Übergang vom Tode 15 des Leibes zum ewigen Leben der Seele geschildert werden (vgl. Brickmann S. 324 ff.). Der Fehler für die heutige Erkenntnistheorie liegt nur in dem Versuche der rationalen Begründung eines doch notwendig der Glaubenssphäre angehörenden Objektes. Man kann den Glauben an ein persönliches Fortleben nach dem Tode und den Protest gegen die lutherische Rechtfertigungslehre der, wie schon bemerkt, gegenwärtig wieder sehr modern 20 ist, festhalten, auch ohne Swedenborgianer zu sein. Der Rationalismus Sw.s hat seine beste Kraft im Kampfe gegen das Trinitätsdogma bewährt, ohne daß doch seine eigene positive Erklärung befriedigen könnte. Immerhin hat bis zur Gegenwart der mächtige Drang, den Schleier des Jenseits gelüftet zu sehen, Sw. manchen heimlichen Anhänger und Freund zugeführt. Goethe hat so Sw.sche Gedanken im ersten Teile seines „Faust“ 25 niedergelegt (vgl. Mac Morris: Sw. im Faust [Euphorion Bd 6, S. 491 ff.]), Lavater mit Sw. korrespondiert (vgl. Mg I, S. 413 ff.), andere sind gefolgt (s. die Zeugnisse ebenda III, S. 97 ff.), auch manche Pfarrbibliothek birgt in verschwiegener Ecke Schriften des nordischen Sehers. Die neu erwachte Theosophie und der Spiritismus haben auch in ihrer Weise, obwohl Sw. beiden in der heutigen Gestalt fernsteht, das Interesse für 30 Sw. geweckt. (Aus diesen Kreisen ist das Buch hervorgegangen: Die Führung Dr. Martin Luthers und Immanuel Sw.s im Jenseits durch Vater Jesus. Herausgeg. von F. Schumi, Bitterfeld 1903, vgl. auch Hans Arnold: Der Adept, 3. Aufl., Leipzig 1906).

Nicht leicht ist die geistesgeschichtliche Ortsbestimmung für Sw., weil er die verschiedenartigsten Strömungen in sich vereint. Byse nennt ihn einen „Propheten“, aber mit 35 Recht hat schon Tafel (Mg I, S. 351) dagegen protestiert; ihm fehlt der Enthusiasmus des Propheten, er ist zu rational. Aber ein Rationalist ist er darum auch nicht (vgl. die schönen Ausführungen bei Schleiden S. 114 ff.). Emerson giebt seinem geistvollen Essay die Überschrift: Sw. oder der Mystiker. Aber das trifft ebenso wenig zu wie die Erhebung zum Propheten. Richtig hat schon Oetinger gesehen, wenn er von irdischer und 40 himmlischer „Philosophie“ redet. Sw. gehört unter die Universalphilosophen des 18. Jahrhunderts. Er suchte das All zu umspannen in rationalem Erkennen mit dem damals modernen Mittel der Geometrie und Mechanik. Und da er auf das Hindernis der Seele stieß, hat er es kühn übersprungen in der Gewißheit seiner Vision und das hier Erschaute dem Systeme eingefügt. Und haben die großen Geister des 18. Jahrhunderts nicht vergebens 45 gearbeitet, ist aus ihrer Aufklärungsarbeit die Geistesarbeit der Gegenwart hervorgewachsen, so wäre es Unrecht, an Sw. stolz vorüberzugehen. „Sw. erwies der Menschheit einen doppelten Dienst. Auf dem Gebiet des wissenschaftlichen Experiments und praktischer Nutzanwendung machte er seine ersten Schritte; er beobachtete und beschrieb die Naturgesetze, und von Stufe zu Stufe allmählich empordringend, gelangte er von den Erscheinungen zu 50 ihren höchsten Äußerungen und Ursachen. Da entbrannte er in frommer Begeisterung ob der Harmonien, die er ahnte, und überließ sich seiner Freude und Verehrung. Dies war der erste Dienst. Wenn seine Augen den Glanz der Glorie nicht zu ertragen vermochten, wenn er im Taumel der Verzückung strauchelte, so ist darum das Schauspiel, das er sah, nur um so erhabener: durch ihn funkeln und glänzen uns die Wirklichkeiten 55 des Alls, und diese wollen wir uns durch keine Schwäche des Propheten verdunkeln lassen. So leistet er der Menschheit einen zweiten unbewußten Dienst, der nicht geringer als der erste — vielleicht im großen Kreislauf des Daseins und in der geistigen Natur, die alles wieder vergilt, auch für Sw. selber nicht weniger ruhmvoll und schön ist“ (Emerson). **W. Köhler.** 60

Syllabus s. d. A. Ultramontanismus.

Sylvestriner. — Sebast. Fabrini, Breve Cronica della Congregazione de' monachi Silvestrini, Camerino 1618, neue Ausgabe Rom 1706; Constitutioni della congreg. di S. Benedetto di Montefano, Camerino 1610; Helyot, Gesch. aller Kloster- u. Ritterorden, deutsche Uebersetzung Bd 6, Leipzig 1755, S. 199; Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen der kath. Kirche, I, Paderborn 1896, S. 134.

Der Stifter dieser Benediktinerkongregation war Sylvester Gozzoloni, geboren im Jahre 1170 (nach anderen 1177) zu Osimo im Kirchenstaate. Er studierte in Padua und Bologna, erhielt darauf ein Kanonikat zu Osimo, verließ es aber wieder, um sich in der Einsamkeit dem asketisch-kontemplativen Leben zu widmen. Um das Jahr 1227 zog er sich nach der Grotta fucile in der Einöde unweit seiner Vaterstadt zurück. Der Ruf seiner strengen Lebensweise gewann ihm allmählich Schüler und Anhänger, und um das Jahr 1231 gründete er in der Nähe von Fabriano auf dem Monte Fano in der Diöcese Camerino ein Kloster, für dessen Bewohner er, mit der Verpflichtung zur äußersten Armut, die Benediktinerregel einführte. Papst Innocenz IV bestätigte die Stiftung 27. Juni 1247 (Bullar. Roman. 3. Bd, Turin 1858, S. 525 ff.) und der Orden verbreitete sich vornehmlich in Umbrien, Toscana und der Mark Ancona. Im Jahre 1662 wurden die Sylvestriner mit dem Orden von Vallombrosa vereinigt (durch Alexander VII., Bull. Rom. Bd 16 S. 776 vom 29. März 1662), doch hob Clemens IX. schon 1667 die Union wieder auf (Bd 17 S. 587 f.). Das Generalkapitel der Kongregation vom Juni 1688 formulierte die Ordenskonstitutionen von neuem und Alexander VIII. bestätigte sie am 15. Oktober 1690 (Bd 20 S. 87 ff.). Die Leitung des Ordens lag einem Generale ob, in Rom hatte er einen ständigen Vertreter in der Person des Generalprokurators; jener wurde vom Generalkapitel auf vier, dieser vom General auf drei Jahre gewählt. Die Ordenskleidung (Rock, Scapulier, Kapuze und Mantel) war dunkelblau, die des Generals violett; er hatte das Recht, den Pontifikalschmuck zu tragen. — Zur Zeit der Blüte zählte der Orden eine nicht ganz geringe Anzahl von Mönchs- und Nonnenklöstern; gegenwärtig ist ihre Anzahl nur noch unbedeutend. Nach Heimbucher bestehen Sylvestrinerklöster bei S. Stefano del Cacco in Rom und in Perugia und wird das apostolische Vikariat Colombo auf Ceylon seit 1855 von Sylvestrinern geleitet. Papst Leo XII. beabsichtigte den Orden aufzulösen und die noch vorhandenen Sylvestriner mit anderen Orden zu vereinigen; doch blieb die Genossenschaft einstweilen noch erhalten.

(**Neudecker** †) **Hauck.**

Symbole, Symbolik. — Litteratur: Phil. Schaff, Bibliotheca symbolica ecclesiae universalis, The Creeds of Christendom with a history and critical notes, 3 Bde, New York 1876 (5. Aufl. 1887, wohl sicher noch öfter erschienen). Als letzte (nachgerade sehr ungenügend gewordene) Ausgabe des Konkordienbuchs ist zu notieren: Die symb. Bücher der evang.-luth. Kirche, deutsch und lateinisch, besorgt von J. T. Müller, 1847 (4. Aufl. 1876); letzte Sammlung für die reformierten Kirchen: Die Bekenntnisschriften der ref. K. in authent. Texten mit geschichtl. Einleitung ꝛc. von E. F. Karl Müller (Prof. in Erlangen), 1903; für die römisch-katholische Kirche: Enchiridion symbolorum et definitionum quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt ed. H. Denzinger, 9. Aufl. von J. Stahl 1900; für die orientalische orthodoxe Kirche: *Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας*, die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griech.-orient. K. im Originaltext nebst einleitenden Bemerkungen von Jon Michalcescu, 1904; für die altkirchl. Symbole: Bibliothek der Symbole u. Glaubensregeln der alten Kirche, hrsg. von A. Hahn, 3. Aufl. von G. L. Hahn, 1897 (im einzelnen oft sehr unkritisch konstruierte Texte, auch durchaus nicht vollständig); F. Nitzsch, Ueber den Ursprung der Bezeichnung des Taufbekenntnisses und der übrigen Bekenntnisse als Symbola, ZThK III, 1893, S. 332 ff. Ueber die darstellenden Werke wird im Texte zu handeln sein. Eine Geschichte der Symbolik als Wissenschaft bei F. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, 1. Bd (Prolegomena u. Orthod. anatolische Kirche) 1892, S. 39—70; F. Loofs, Symbolik oder christl. Konfessionskunde I, 1902, S. 65—73. — Für die Frage nach dem rechtlichen Charakter der evang. Symbole s. etwa von juristischer Seite: v. Scheurl, Die Rechtsgeltung der Symbole, in seiner „Sammlung kirchenrechtl. Abhandlgn.“, 1. Abt., 1872, S. 149 ff.; Bierling, Gesetzgebungsrecht evangelischer Landeskirchen im Gebiete der Kirchenlehre, 1869; Richter-Dove-Kahl, Lehrb. d. kath. und evang. Kirchenrechts (8. Aufl. des Richterschen Werks), 1886, speziell 4. Buch, 1. Abt. u. 5. Buch, 1. Abt. 2. Kap.; W. Kahl, Bekenntnisgebundenheit und Lehrfreiheit, akad. Festrede, 1897; von theologischer Seite: K. Sell, Zur Kirchenfrage. Ueber evangelischen Gebrauch von kirchl. Formeln, insbesondere von Glaubensbekenntnissen, ZThK III, 1893, S. 140 ff.; J. Kaftan, D. evang. Glaube und die kirchliche Ueberlieferung, ebenda S. 427 ff.; ders., Was die Rechtgläubigkeit in der

evangelischen Kirche bedeutet, Vortrag, 1904; H. Schultz, D. Bekenntnis in d. evang. Kirche, ZThK X, 1900, S. 40 ff.; M. Rade, Reine Lehre, eine Forderung des Glaubens und nicht des Rechts (Hefte zur „Christl. Welt“, Nr. 43), 1900; H. Mulert, Die Lehrverpflichtung in der evang. Kirche Deutschlands (Zusammenstellung der giltigen Amtsgelübde der Pfarrer, Professoren der Theol. u. a.; auch Material aus deutschen Kirchen d. Auslands) 1904; G. Löber, Die im evang. Deutschl. geltenden Ordinationsverpflichtungen, geschichtl. geordnet, 1905. Aeltere Litteratur bei J. T. Müller (oben S. 196, 37) in der Einleitung. Zur konkret historischen Beurteilung der lutherischen Symbole Karl Müller (Professor in Tübingen), Die Symbole des Luthertums, PJ LXIII, 1889, S. 121 ff. Zur Ergänzung s. die Art. „Corpus doctrinae“, „Glaubensregel“, „Polemik“ u. a. (speziell die über die einzelnen Symbole).

Es giebt nach geläufigem Sprachgebrauch zwei Arten von Symbolen in der Kirche, diejenigen, die bildliche Andeutungen irgend eines religiösen Gedankens sind, und diejenigen, die die maßgebenden dogmatischen Gedanken formelmäßig kirchenrechtlich fixieren. Symbole ersterer Art umfaßt der Kultus in großer Mannigfaltigkeit: in ihm kann letztlich von phantasiereichem Sinn jedes und alles als Sinnbild empfunden werden, wenn es auch von vorneherein gar nicht so gedacht gewesen, sondern nur irgendeiner praktischen Erwägung entsprach. Es gehört zu den Fragen der Entwickelungsgeschichte des Kultus, festzustellen, wie die einzelnen Bräuche ursprünglich gemeint sind, als bildliche Repräsentationen für irgend eine göttliche Gabe, eine religiöse Idee, eine sittliche That der Gemeinde, bezw. der einzelnen Gläubigen, oder als eine unmittelbare „Sache“; im ersteren Falle sind sie symbolisch gemeint und muß man ihren Sinn oder vielmehr Geheimsinn, d. h. die Bedeutung des Äußerlichen im „Vergleich“ mit dem Innerlichen, das unter Umständen rätselhafte Ansehen im Verhältnis zu dem wirklichen, gedankenmäßigen oder dinglichen Kern der Sache, kennen oder sich von einem Kundigen, einem „Eingeweihten“ mitteilen lassen. Dem wirklichen oder vermeintlichen symbolischen „Geheimsinn“ des christlichen Kultus im ganzen und im einzelnen, besonders der symbolischen Bedeutung der Riten, der „Mysterien“, entspricht eine besondere Art von Theologie, die die orientalische Kirche zu ihren Eigentümlichkeiten rechnet (was nicht ausschließt, daß die Kirche des Abendlands auch ähnliche Probleme gekannt hat), die sog. mystagogische Theologie (Dionys der Areopagite spricht von einer *θεολογία συμβολική*, dieser Name ist nur nicht üblich geworden); s. den Art. Bd XIII, 612. Es giebt da letztlich doch auch sehr ernstliche historische Fragen. So viel auch bloße Phantasie hineingeheimnißt hat in die Bräuche, Geräte, Gewande der Priester, die Form, Einteilung rc. des kultischen Raums, so mancherlei ist doch auch von absichtlichem, wirklichem Symbolcharakter darin, ursprünglich jedermann verständlich, für uns oft nur noch mit der Sorgfalt exakter Forschung konstatierbar und ergründbar. Vgl. z. B. H. Nissen, Orientation, Studien zur Geschichte der Religion, 1. Heft 1906 (Verhältnisse des christlichen Kirchenbaus, der christlichen Feste rc. werden hier nur gestreift, die interessante Studie kann aber zeigen, wie kompliziert die „echten“ Probleme des christlichen „Symbolismus“ sind); auch F. Wieland, Mensa und Confessio, Studien über den Altar der altchristl. Liturgie, 1906 (vorerst nur eine Erörterung der Gedanken vom Altar in der vorkonstantinischen Zeit: in „Veröffentlichungen aus dem kirchenhist. Seminar München“, II. Reihe Nr. 11).

Die zweite Art von Symbolen, um die es sich in diesem Artikel allein handeln soll, ist diejenige, die in anderer Bezeichnung die „kirchlichen Bekenntnisse“ darstellt. Von ihnen hat die vorwiegend im Protestantismus gepflegte theologische Disziplin der „Symbolik“ ihren Namen. Die Formeln, in denen sich der christliche Glaube in der Geschichte ausgesprochen hat, als Symbole zu bezeichnen, hat seinen Anlaß an der Betitelung derjenigen Formel, die die alte Kirche ihre Neulinge bei der Taufe zur bestimmten Kundgebung ihres Glaubens bekennen ließ, als Symbol. Diese Formel beginnt mit „ich“ glaube (*πιστεύω*, credo), sie ist also so persönlich und individuell, als möglich. Sie hat mancherlei Namen gehabt, vielfach heißt sie kurzweg *ἡ πίστις*, fides. Im Orient nannte man sie zum Teil nur *τὸ μάθημα*, das „Lernstück“ Merkwürdig ist, daß es wenig geläufig gewesen zu sein scheint, von ihr als *ἡ ὁμολογία τῆς πίστεως*, confessio fidei zu reden. Es kann freilich zufällig sein, welche Namen litterarisch am häufigsten und frühesten belegbar sind. Wahrscheinlich hat es regionale Verschiedenheiten gegeben. Die Bezeichnung des Taufbekenntnisses als „Symbol“ scheint abendländischen Ursprungs zu sein, im Orient ist sie erst verhältnismäßig spät nachzuweisen. Der früheste Autor, der uns (vermutlich) den Titel symbolum erkennen läßt, ist Tertullian (adv. Marc. V, 1). Die lateinische Kirchensprache hat an dem Terminus eine ihrer vielen Entlehnungen aus dem griechischen (diesmal nur wohl nicht aus dem griechisch-kirchlichen) Sprachgebrauch (ob etwa aus einem Sprachgebrauch der heidnischen Mysterien, steht dahin). Für die allgemeine griechische Ver-

wendung des Ausdrucks *σύμβολον* vgl. H. Stephanus Thesaurus linguae graecae (1572, ed. C. B. Hase u. a. 9 Bde, Paris 1831—65) oder J. C. Suicerus Thesaurus ecclesiasticus (2 Bde 1682, auch 1728) und andere Lexika. Loofs hat aus diesen Quellen (zum Eingange seines o. S. 196,52 genannten Werks) übersichtlich zusammengestellt, was alles der Ausdruck bezeichnen konnte und bezeichnet hat. Abzuleiten von *συμβάλλειν* = vergleichen, davon erschließen, kann alles das ein *σύμβολον* genannt werden, was irgendwo und -wie ein Erkennungs- oder Beglaubigungsmittel, ein Merkmal, eine Urkunde, eine Vereinbarung, eine Übereinkunft bedeutet. Im Lateinischen entspricht: signum, nota, indicium, tessera, pactum (zum Teil bieten alte lateinische Theologen, so Rufin, speziell für das Taufbekenntnis eine Deutung des Ausdrucks als collatio, das ist aber eine Verwechslung von *σύμβολον* und *συμβολή* — Rufin knüpft seine Erklärung an die bekannte Legende, daß „die Apostel" das Symbol einzeln je durch Beisteuerung eines Satzes [daher die „zwölf Artikel" desselben — von „drei Artikeln" in ihm spricht man erst seit Luther] zusammengestellt hätten). Ist Tertullian a. a. O. noch kein Zeuge für die Betitelung des Taufbekenntnisses als symbolum, so sicher Cyprian (Epist. 69, 7). In welchem Sinn der Titel ursprünglich auf dieses Bekenntnis angewendet worden, ist nicht zu konstatieren, vermutlich ganz allgemein in dem als „Erkennungszeichen". Man wird auch über solche an sich nicht gerade wichtige Fragen verschieden denken, je nachdem man über den Ursprung des „Bekenntnisses" denkt. In die Kontroversen darüber einzutreten, ist hier nicht der Ort. Meine Ansichten habe ich begründet in dem Werke „Das apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn und seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche", 2 Bde (1. Bd „Die Grundgestalt des Taufsymbols", 1894, 2. Bd „Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols", 1900). Ich halte dafür, daß alle Formeln, die wir in der alten Kirche finden, letztlich zurückgehen auf das uns noch bekannte symbolum romanum vetus (welches ich als R bezeichne), daß dieses wirklich in Rom geschaffen worden und zwar uno actu, als Ausdruck des „ganzen" Glaubens einer bestimmten Zeit, derjenigen um das Jahr 100 (eher früher als später — ich habe diesen Gedanken durch meine Interpretation von R, vgl. das 9. Kapitel des 2. Bandes: „Der geschichtliche Sinn des altrömischen Symbols" [S. 471—728], zu erweisen versucht). Soweit ich sehe, ist das Symbol für eine zunächst liturgisch-katechetisch gedachte Formel zu erachten, jedenfalls nicht für ein Werk der polemischen, antihäretischen Thätigkeit der Kirche. Den letzteren Gedanken hat umgekehrt seither besonders A. C. McGiffert, The Apostles' Creed, its Origin, its Purpose and its historical Interpretation, New York 1902, vertreten. Er hält R (welches auch ihm die „Grundformel" ist) für eine Schöpfung der römischen Gemeinde in der Zeit des Kampfes mit Marcion. (Seine Idee ist besonders von G. Krüger aufgenommen, vgl. seinen Aufsatz „Das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde als Niederschlag des Kampfes gegen Marcion", ZntW VI, 1905, S. 72 ff.). Eine vortreffliche Einführung in die Akten des Problems, zugleich eine der meinigen teilweis abgewandte Auffassung von der Entstehung des Symbols (Zweifel an der Idee von einer einzelnen Mutterformel aller Symbole, Zurückführung der Sitte die Täuflinge ein — überall sachlich verwandtes, aber vielleicht nicht im Ausdruck selbst identisches — Bekenntnis sprechen zu lassen, auf die kleinasiatische Kirche [den „johanneischen Kreis" — ich habe in R wesentlich populären „Paulinismus" gesehen], ja vielleicht darüber hinaus auf die ältesten Gemeinden Palästinas oder Syriens) bei Loofs. Für die Anfänge des Symbolwesens in der Kirche vgl. auch A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903. Es wird vielleicht nie gelingen, das Dunkel, das über diesen Anfängen liegt, ganz aufzuhellen, bezw. eine bestimmte Hypothese (ohne eine solche wird es sicher nicht abgehen) allen Sachkundigen gleicherweise glaubhaft zu machen.

Als feststehend darf hingestellt werden, daß das Symbol ursprünglich seine eigentliche Stelle im Kultus hatte. Es gehörte zur Taufe als Feier. Die Sitten der solennen „traditio" der Formel an die Täuflinge kurz vor der Taufe, einer „redditio" derselben als Probe auf ihre Reife für die Taufe (nach geschehener katechetischer Erörterung ihrer einzelnen Artikel, einer Erörterung, die vielfach in Predigten geschah), schließlich eines Bekenntnisses zu ihr während des Taufakts selbst (zwischen den drei Tauchungen), sind regional verschieden entwickelt gewesen. Aber überall, wo ein „Taufsymbol" galt, hatte es trotz, ja in seiner persönlichen Form einen liturgischen Charakter. Damit hängt u. a. die Deutung der Formel als ein sacramentum zusammen, wie immer das zu verstehen sein mag (sicher zum Teil so, daß das Symbol als der „Eid", speziell der „Fahneneid" der Christen, der milites Christi, gedacht wurde, und wahrscheinlich doch daneben und

vielleicht zuvor so, daß das Symbol als ein „Heiltum“ für die Seele des durch die Betrauung mit ihm [traditio] sich selbst ein für allemal als „gläubig“ verbürgten Christen angesehen wurde — s. mein Werk, Register s. v. „sacramentum fidei“).

Von irgend welcher, sicher sehr frühen Zeit an (wahrscheinlich seit dem ersten Zusammenstoß mit einer ihm selbst konträren Glaubensauffassung, etwa der Gnosis, vielleicht 5 dem Marcionitismus) wurde das Symbol im Abendlande zum *κανὼν τῆς πίστεως*, **regula fidei**. Es selbst war der „Glaube“. Mit ihm wehrte sich der Glaube als seinem Mittel. Wenn ich in der Frage nach der „Glaubensregel“ der alten Kirche, dem Verhältnis jenes Begriffs zu dem des Symbols, mit Behauptungen auftrete, nehme ich freilich wieder inmitten vieler Kontroversen Stellung. Vgl. u. a. J. Kunze, Glaubensregel, hl. Schrift und 10 Taufbekenntnis, 1899. Daß das Abendland seit der Mitte des 2. Jahrh. sein Symbol als seine Waffe, seine ihm von Gott selbst geschenkte Norm (man griff zu sehr hohen Prädikaten über das Symbol, dessen „Stiftung“ sich für das Gedächtnis schon in tiefe Vergangenheit, in die Zeit „der Apostel“ verlor) in den theologischen Wirren ansah, ist beweisbar. Strittig ist, wie es im Morgenlande gestanden habe. Mir hat sich als wahrscheinlich er- 15 geben, daß der Orient zwar in Kleinasien schon im Laufe des 2. Jahrh. (vielleicht im Anschluß an Polykarps Reise nach Rom) das Symbol übernahm, daß aber hier ursprünglich (und schon vor dieser Reise) die Sammlung der heiligen Schriften in die Stelle als *κανὼν τῆς πίστεως* gerückt war. Vollends trat im übrigen Orient, der, wie ich es ansehe, erst allmählich, zum Teil erst im 4. Jahrhundert, ein Symbol bekam, die Bibel in diese 20 Stelle. Das geschah doch nicht ohne daß, besonders seit Origenes, das Bemühen entstand, den wesentlichen Bibelinhalt auch in Formeln zusammenzufassen und dann solche freien Formeln, zwar nicht technisch qua solche als Glaubensregel zu prädizieren, aber vielfach praktisch zu handhaben. Man sieht in ihnen zum Teil das Symbol durchleuchten. Im einzelnen giebt es da verschiedene Möglichkeiten der Auffassung. Es sieht, besonders bei 25 Origenes, so aus, als ob man nicht selbst ein Symbol habe, auch kein solches wünsche, vielmehr meine durch freie, **ad hoc** stets neu produzierte Formeln im Streite am besten zum Ziele zu kommen. Aber an diese Methode der Formulierungen der *πίστις* hat sich dann das Verfahren angeschlossen, auf den Konzilien zusammenhängende Formeln, die an das Symbol erinnern, aufzustellen. Es ist vereinzelt schon im 3. Jahrhundert, geradezu 30 massenweis dann im 4. Jahrhundert dazu gekommen, daß auf Konzilien dogmatische Resolutionen in Formen wie „das“ oder „ein“ Symbol, zum Teil deutlich unter Zugrundelegung eines solchen gefaßt wurden. Solche konziliare Glaubensdefinitionen haben in der alten Kirche nie den Titel eines „Symbols“ bekommen, es sei denn, daß sie in den kultischen Brauch als Taufbekenntnis eingeführt wurden, wie zum Teil der Tomus von 35 Nicaä, N. Im Morgenlande, d. h. in der „orthodoxen Kirche“ wurde mit der Zeit (besonders durch gesetzgeberische Akte Justinians) diejenige Formel, die der Legende als gemeinsame Schöpfung der beiden ersten ökumenischen Konzilien galt, das sog. **Nicaeno-Constantinopolitanum, C**, „das Symbol“ Als solches wurde dann **C** hier, übrigens letztlich doch in Zusammenordnung mit den *γραφαί* und zumal mit den *ἐκθέσεις* 40 *πίστεως* aller (sieben) ökumenischen Konzilien, der *κανὼν τῆς πίστεως*. S. dazu das Nähere u. a. in dem o. S. 196, 51 genannten Werk von mir, speziell S. 259 ff. u. 268 ff. In der neueren (vielmehr in der allerneuesten) Zeit haben die griechischen Theologen begonnen, auch in freierer Weise (in offenbarer Anlehnung an den protestantischen hernach zu erörternden Sprachgebrauch) von gewissen Dokumenten des 17. Jahrhunderts, beson- 45 ders von der *ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως* des Petrus Mogilas (s. d. A. Bd. XIII, 249), als „*βιβλία συμβολικά*“ zu reden. Aber auch heute noch ist **C** für die orthodoxe Kirche „*τὸ σύμβολον*“ Wenn es noch immer als solches die höchste kritische Norm für die Unterscheidung von erlaubter und unerlaubter (häretischer) Lehre darstellt, so ist nicht zu verkennen, daß es in seinem spezifischen Ansehen dadurch erhalten ist, daß es Kultus- 50 stück geblieben ist (Taufbekenntnis und Bekenntnis der Liturgie d. h. des regulären Hauptgottesdienstes; seine Stellung in der „Liturgie“ datiert in Konstantinopel seit 511).

Auch im Abendlande behält der Begriff des „Symbols“ bis in die Reformationszeit hinein eine Beziehung auf die gottesdienstliche Verwendung einer Formel. Daß **R** als Taufbekenntnis den Namen **symbolum** führte, hat diesem Ausdruck dauernd eine 55 Begrenzung auf eine kultisch benutzte Formel vermittelt. Freilich war diese Begrenzung der Ausdehnung fähig. Der Titel ging im Abendlande von **R**, bezw. von den provinzialen Tochterrecensionen von **R**, zuletzt wieder auf eine einheitliche Formel über, den jetzigen **textus receptus** des Taufbekenntnisses des Katholicismus, wie nicht minder des Protestantismus, **T**. (Es geschah im Zusammenhang mit der karolingischen einheit- 60

lichen Neuordnung des Reichskirchenwesens, daß T zur Reception kam). Er wurde dann weiter übertragen auf C, welches auch im Abendlande, wenn auch nur langsam und unter Beschränkungen, Meßsymbol wurde. Auch die als Athanasianum bezeichnete Formel (das sog. „symbolum Quicunque", so geheißen nach dem Anfangsworte) gewann Anteil 5 an ihm; es wurde in den klösterlichen Horen, speziell in der Prim, „gesungen". Auf diese drei Formeln ist der Titel symbolum in der römischen Kirche im Grunde beschränkt geblieben. Das Mittelalter redet von ihnen als den „tria symbola" (diese Ausdrucksweise vermag ich immerhin, wie auch andere, nicht früher als bei Alexander von Hales nachzuweisen: Summa, p. III, qu. 82, m. 5, introd. [s. das Citat bei Loofs, S. 58]; 10 T und C pflegte man als symbolum minus und majus gegenüberzustellen, Q gewann keinen solchen technischen Unterscheidungsnamen; bei Ludolf von Sachsen, 14. Jahrhundert heißt es [Loofs, S. 58]: primum symbolum factum est ad fidei instructionem, secundum ad fidei explanationem, tertium ad fidei defensionem [den Begriff „symbolum" definiert Ludolf als „compendiosa collectio omnium ad salutem spec-15 tantium"]). Zusammengestellt erscheinen die drei Formeln schon seit dem 9. Jahrh., doch so, daß besonders das Athanasianum meist noch nicht „symbolum" genannt wird. (Andererseits lassen sich vereinzelt Stellen nachweisen, wo auch reine Privatbekenntnisformeln als symbolum bezeichnet werden; bei Facundus von Hermiane z. B. ist von einem „symbolum Theodori, scl. Mopsuesteni die Rede, s. Das Apost. Symbol II, 426, Anm. 96; wo von 20 einem symbolum Athanasii gesprochen wird, handelt es sich umgekehrt nicht immer um das Quicunque, vielmehr zum Teil um eine Formel, von der wir wenigstens nicht wissen, daß sie je kultisch verwendet worden ist, s. Konfessionskunde I, 8, Anm. 2). Als „quartum symbolum" ist gelegentlich die Formel des Laterankonzils von 1215, Denzinger-Stahl Nr. LII, cap. 1, bezeichnet worden. Diese Definitio adversus Albigenses alios-25 que haereticos bietet in deutlicher formaler Anlehnung an T eine Zusammenfassung des „ganzen" Glaubens, wobei C und mehr noch Q mit verwendet, und übrigens besonders die neuen Errungenschaften der Lehre von der Eucharistie sanktioniert werden. Das kräftig durchleuchtende Schema von T mag diese Formel, die in der spezifisch rechtsverbindlichen Dekretaliensammlung Gregors IX. an hervorragender Stelle kodifiziert ist 30 (c. 1. 2. X. de summa trinit. I, 1), der religiösen Empfindung zu einem symbolum gestempelt haben, obwohl sie keine kultische Verwertung gefunden. Bei Denzinger Nr. XXXIX (vgl. auch Nr. LIX) tritt auch ein „Symbolum fidei a Leone IX propositum Petro episcopo" auf. Es handelt sich auch hier um einen unbestimmten Sprachgebrauch. Doch ist die Formel in dem Sinne von kultischem Belang, als sie „sub quaestionum forma", 35 wie Denzinger bemerkt, „hodiedum in ordinationibus episcoporum examini consecrandorum" dient. Nach ähnlicher Rücksicht spricht man von einem symbolum Tridentinum, als welches die professio fidei Tridentinae a Pio IV (18. Nov. 1564) praescripta (von Pius IX. 1877 durch einen Zusatz mit Bezug auf das Vatikanum erweitert) gedacht ist (Denzinger Nr. LXXXII). Sie wird bei mancherlei „Feierlichkeiten" gebraucht, 40 war bis 1859 das gewöhnliche Konvertitenbekenntnis und wird zur Zeit zumal allen, die ein Lehramt in der Kirche begehren, also besonders den Priestern, zur Unterschrift und zum mündlichen Bekenntnis vorgehalten. (Vgl. darüber das Nähere in dem Art. „Glaubensbekenntnis" von Thalhofer, KKL² V, 682—685; hier wird neben den tria symbola nur diese professio fidei als symbolum genannt. Doch wird hervorgehoben, 45 daß der Titel Symbol jetzt laxer als ehedem behandelt werde: nur daß doch auch Thalhofer bemerkt, bei einem „Symbol" handele es sich um eine professio fidei, die wenn nicht in einem „streng liturgischen", so doch bei einem „offiziellen actus religiosus" abgelegt werde).

Man bemerkt nun im Fortschritt der theologischen Entwickelung, daß sich auf der 50 abendländischen Seite (umgekehrt wie auf der morgenländischen) der Begriff der „Glaubensregel" je länger je mehr von dem des Symbols entfernt. Ich habe in meinem Buche über das Apostolikum dargelegt, unter welchen Umständen im Abendlande im 4. Jahrhundert Unsicherheit über die Zulänglichkeit des Symbols als regula fidei entstand, wie die Sammlung der heiligen Schriften in offenbarer Herüberwirkung der morgenländischen 55 Position mit Anteil an dem Begriffe gewann und wie Augustin es war, der der neuen Entwickelung ebensowohl Rechnung trug, als auch vorerst Grenzen setzte, vgl. 2. Bd, 8. Kap. Durch Augustin wurde das Taufbekenntnis als Symbol mit der hl. Schrift so in inneren Konnex gebracht, daß es als verbum abbreviatum erschien und zwar unter dem Gedanken, daß es wirklich im religiös-qualitativen Sinne das „Ganze" der Bibellehre reprä-60 sentiere. Damit hängt es zusammen, daß das Mittelalter noch an der These festhielt,

das symbolum triplex sei im Grunde nur in dreifacher Form der einheitliche, in sich gleiche Glaube, nur in verschiedener „Ausführlichkeit", und es sei gerade auch in seiner Grundform, als T, die summa fidei, ausreichend wenigstens für das „Volk" und die „Kinder" (daher es im Katechismus seine Stelle als „der Glaube" behielt). Aber indem Augustin ihm doch (nicht minder als Ambrosius u. a.) die hl. Schrift ideell überordnete, 5 trat das Symbol, auch in der Entfaltung zum triplex, doch in der Theologie zurück. Man wußte es sich auf die Dauer nicht mehr klar zu machen, daß es wirklich die Schrift in nuce repräsentiere. Im Orient reduzierte man je länger je mehr den Schriftinhalt einfach auf den Inhalt des Symbols (C). Augustin hatte umgekehrt es verstanden, den Symbolwortlaut von der Schrift aus zu vertiefen und mit vielen neuen Gedanken zu 10 erfüllen. Aber schon neben ihm beurteilten wichtige Theologen, besonders Vincenz von Lerinum, das Symbol vielmehr nur wie ein „Stück" aus der Tradition, eine „Einzelheit" daraus, die in ihrer Art in „Übereinstimmung" mit der hl. Schrift, jedoch nicht ausreichend zum Führer durch die Schrift sei. Ihre Auffassung war auf die Dauer überzeugender als diejenige Augustins, die zu fein war. Die Entwickelung ist dann keine einfache gewesen. Die 15 Linie, auf der die hl. Schrift als Glaubensregel dem Symbol den Rang begrifflich abgewann, erfuhr dadurch eine Umbiegung, daß auch die Schrift doch nicht ernstlich auf sich gestellt wurde, sondern mit der ungeprüften kirchlichen Überlieferung und der Wirksamkeit des (episkopalen, papalen) „Lehramts" in Verbindung kam oder blieb. Der Ausgang der Entwickelung ist der gewesen, daß die „stete promulgierende Aktion des Lehrapostolats" 20 und die in ihr zu stande kommende jeweilige propositio ecclesiae die praktische Gestalt der regula fidei geworden ist. In der Gesamtheit dessen, was als propositio ecclesiae „gilt", haben auch die „Symbole" ihren (relativ bescheidenen) Platz. Vgl. Art. „Glaubensregel" KKL [2]V, 685 ff. (von Scheeben). Auch im Katholicismus ist in der neueren Zeit ein Sprachgebrauch aufgekommen, wonach es „symbolische Bücher" giebt. S. den 25 Artikel in KKL[2], XI, 1050 ff. von Pohle. Man ist sich bewußt, daß man da einen ursprünglich protestantischen Terminus übernommen hat. Im citierten Artikel wird festgestellt, daß damit alle die „Schriften" (Dokumente) zu verstehen seien, die „bindende Glaubensnormen" enthalten. Etwa der Inhalt des Werks von Denzinger käme da in Betracht. Doch ist nun zwischen „symbolischen Hauptschriften" und „Symbolschriften zweiter 30 Ordnung" zu unterscheiden. Die eigentlichen Symbole, dazu die Glaubensdefinitionen der ökumenischen (in der römischen Kirche bekanntlich nicht abgeschlossenen) Konzilien, sämtliche ex cathedra erlassene päpstliche Glaubensentscheidungen (Pohle rubriziert diejenigen neueren, die von „überragender Wichtigkeit" seien), sollen zur ersteren Klasse gehören, Dokumente wie die professio fidei Trident. und der Catechismus Romanus zur zweiten; 35 im einzelnen kann man nach Pohle streitig bleiben.

Im Laufe der Reformationszeit ist es zuerst geschehen, daß der Terminus „Symbol" sich gänzlich von seiner liturgischen Grundlage ablöste, aber von „symbolischen Büchern" war doch vorerst noch keine Rede. Mir scheint, daß der letztere Titel sich erst im Laufe des 17. Jahrhunderts entwickelt hat. Sein Aufkommen ist ja an sich begreiflich genug, 40 denn die Dokumente, die man jetzt anfing als Symbole zu bezeichnen, waren in der That „Bücher". An die Stelle des liturgischen Charakters der Symbole tritt (beinah) völlig der theologische. Zwar behält das Apostolikum und in gewissem Maße auch C eine kultische Verwendung, aber selbst diese Symbole werden je länger je mehr theologisch empfunden. Der ehedem spezifisch persönliche Charakter des „Symbols" tritt auch völlig 45 in den Hintergrund. Die Symbole werden Bekenntnisse von Gruppen (die Augustana beginnt stets mit „unsere Gemeinden" [ecclesiae apud nos] „docent"; sie will freilich selbst auch noch kein Symbol sein). Und hier fängt man nun an zwischen den „ökumenischen" Symbolen zu unterscheiden und denjenigen der Sonderkirchen. Speziell die lutherische Kirche stellt „ihre" Symbole den ökumenischen gegenüber, zwar zunächst nicht in 50 der Meinung nur eine „Partikularkirche" zu sein, jedoch in dem Bewußtsein, in ihnen nur erst für sich selbst, d. h. spezielle „Landeskirchen", eine Autorität zu besitzen. (Weiter als die Autorität der Fürsten und Magistrate reichte, die die Konkordia unterschrieben und veröffentlichten, reichte die Geltung des Konkordienbuchs zunächst nicht. Die Entstehung überhaupt eines Corpus der evangelischen [lutherischen] Lehre mit gesetzlichem Charakter 55 ist eine Sache, für die mehr als ein Faktor in Betracht kommt; vgl. A. „Corpus doctrinae" Bd IV, 293. Das Konkordienbuch [speziell auch die F. C.] hat sich einen größeren Geltungsbezirk in freier Weise erworben, als das Kirchenrecht ergab). Auf reformierter Seite ist der Titel „Symbole" nicht üblich geworden, sondern der offenbar sachlich als besser empfundene, den Formeln sicherer einen religiösen Charakter gewährende 60

Titel „Bekenntnisse“ (hier erscheinen auch deutlicher die Kirchen als solche als diejenigen, die ihren „Glauben“ aussprechen und ihre „Lehre“ bestimmen). Doch haben die reformierten Bekenntnisse an ihrem Orte praktisch kaum eine andere Rolle gespielt, als die lutherischen Symbole. In der ursprünglichen Reformationsperiode ist der Sprachgebrauch von „Symbol“ noch konfiniert auf die später (unsicher seit wann) „ökumenisch“ genannten Symbole. So hat Luther 1538 „die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi, in der Kirche einträchtiglich gebraucht“ (EA, deutsche Schriften 23, S. 251 ff.) behandelt, ohne bei dem Ausdruck „Symbol“ überhaupt an andere als „drei“ Bekenntnisse zu denken (daß er als „drittes“ Symbol hier das Te Deum vorbringt, zeigt nur zweierlei, einmal daß er nicht genau Bescheid wußte, welche „drei“ Stücke „Symbole“ hießen, sodann, daß er noch unmittelbar die Empfindung besaß, daß es sich um Kultusstücke handele). In der Konkordienformel tritt zuerst die Betitelung der Augustana als symbolum auf. Vgl. Epit., de compendiaria regula etc. § 2. Hier wird erörtert, was überhaupt ein „Symbol“ sei: die alte Kirche habe es nötig befunden mit Rücksicht auf die Häresien „symbola i. e. breves et categoricae confessiones quae unanimem catholicae christianae fidei consensum complectebantur“, nämlich T, C, Q, aufzustellen, im Vergleiche mit diesen sei die „Augustana illa prima et non mutata confessio“ als „nostri temporis symbolum“ anzusehen, „similiter et Apologia et Articuli Schmalcaldici“, weil diese Dokumente den unanimis consensus „unseres“ Glaubens repräsentierten. Sich selbst stellt die F. C. nicht als symbolum hin, wiewohl sie kaum zufällig in ihren zwölf Artikeln die Zahl der Artikel des Apostolikums nachgebildet hat. Auch im Konkordienbuche wird die F. C. nicht „Symbol“ genannt. Es ist unverkennbar, daß die F. C. an den „alten“ Symbolen (sie nennt sie die symbola generalia; im Konkordienbuche werden sie in der Vorrede die vetera et recepta bezw. die catholica symbola genannt; andere Dokumente der Zeit, so das Corpus Wilhelminum 1576, Julium 1576, nennen sie die „Häubtsymbole“) nur den „lehrhaften“ Charakter empfindet.

Eine Geschichte der inneren Wirkung der Symbole auf die Entwickelung des Protestantismus zu schreiben, ist eine Aufgabe, der sich noch niemand unterzogen hat. Von O. Ritschl ist ein Werk zu erwarten, welches sich dieser Aufgabe wenigstens nach bestimmten Seiten widmen wird. Es handelt sich u. a. um die Geschichte des Begriffs der articuli fundamentales und die Wechselfälle der irenischen Bemühungen in der evangelischen Kirche. Daß die Symbole in der Dogmatik der orthodoxen Zeit eine viel geringere Rolle spielen, als man a priori erwarten möchte, hatte ich schon Anlaß in dem Art. „Protestantismus“ hervorzuheben, s. Bd XVI, 163. Eine prinzipielle Grenze hatte die Autorität jedes Symbols ja (im Sinne auch und gerade der F. C.) an der Bibel als der einzigen eigentlichen „Glaubensregel“ Indem Luther die hl. Schrift in diesen Rang gestellt hatte, ist er, wie oben angedeutet, einer Tradition speziell auch der abendländischen Kirche seit dem 4. Jahrhundert, insonderheit des „Augustinismus“ gefolgt, doch so, daß er die „kirchliche“ d. h. episkopale Tradition über den „Sinn“ der Schrift zu Gunsten der Überzeugung, daß die Schrift sich selbst auszulegen wisse, bei Seite schob. Man kann nun nicht sagen, daß die Stiftung der evangelischen Symbole von dem Gedanken getragen gewesen wäre, es handele sich um Herstellung einer norma normata neben oder „aus“ der Schrift als norma normans. Vielmehr betrachtete man die Symbole, die man schuf, ehrlich als der Schrift „unterstellt“ und nur quatenus cum scriptura consentiunt als „verpflichtend“ In der orthodoxen Dogmatik kommt das darin zur Geltung, daß man die Symbole im einzelnen kaum heranzog (eine Ausnahme macht Leonh. Hutter). Man reflektierte wesentlich nur prinzipiell über sie. Vgl. darüber H. Schmid, Die Dogmatik d. evang.-luth. Kirche, 6. Aufl., 1876, Proll. cap. V. Die Symbole hatten nicht eigentlich „dogmatischen“ Wert (die hl. Schrift ergab die dogmata „unmittelbar“), sondern vielmehr „polemischen“ und politischen, juristischen (dies besonders im Blick auf den „Religionsfrieden“). Es blieb auch die Empfindung, daß sie Bekenntnisse seien, nämlich im Sinne von „Zeugnissen“ für die Bibelwahrheit. Das gilt besonders von Luther, der speziell die Augustana bezw. ihre Verlesung vor dem Kaiser und den Fürsten als ein Zeugnis der Zuversicht der Protestanten zum Evangelium begrüßt hatte. (Auch die Aktionen der Konzilien der alten Kirche waren ihm „Zeugnisse“ für Christus; vgl. Von den Conziliis und Kirchen, 1539, EA, deutsche Schriften 25², S. 278 ff.). In den synkretistischen Streitigkeiten fanden die orthodoxen Lutheraner sogar Anlaß, die Insufficienz aller (vorhandenen) „Symbole“ dem Vollbestande des rechten Glaubens gegenüber zu betonen. Insonderheit machte man das mit Bezug auf die ökumenischen Symbole geltend, die Georg Calixt und seine Schule zur interkonfessionellen Friedensstiftung benutzen wollten (s. W. Gaß, Die Stellung des

apost. Symbols vor zweihundert Jahren und jetzt, ZKG III, 1879, S. 63 ff.). Hier tritt eine Betrachtung der ökumenischen Symbole auf, die freilich doch derjenigen, die ursprünglich in der Reformation geübt worden war, nicht entsprach; Luther hat in eigentümlicher Weise noch einmal den allerältesten Gedanken speziell über das Apostolikum reproduziert, nämlich daß es wirklich den „ganzen“ Glauben enthalte (er wird von Augustin 5 dabei inspiriert sein). Ihm war dabei gewiß, daß T ganz evangelisch geartet sei und daß man im Anschluß an es zeigen könne, daß der Protestantismus keine „Neuerung“ sei. Vgl. Kattenbusch, Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen, Gießener Festschrift 1883. In der orthodoxen Periode regte sich im Anschluß an die erkannte Insufficienz der Symbole der Wunsch, noch ein weiteres Symbol zu schaffen (Calov). 10 Es ist in der lutherischen Kirche thatsächlich nicht dazu gekommen, daß noch einmal ein solches hergestellt wurde. In den reformirten Kirchen ist das anders; dort hat die Produktion von „Bekenntnissen“ nie geruht, auch die Gegenwart zeigt dort noch „Revisionen“ der alten Bekenntnisse und die Schaffung neuer Formeln (s. Schaffs und Müllers o. S. 196, 34 u. 40 bezeichnete Sammlungen). In der lutherischen Kirche gelten 15 die symbolischen Bücher „rechtlich“ für intangibel und mehr oder weniger bewußt überhaupt für den „Abschluß“ der Symbolbildung. Es würde zu weit führen, die Frage nach dem „berechtigten“ Maße der Autorität der „Symbole“ in der evangelischen Kirche anzufassen. Die Zeit des Pietismus war diejenige, in der die „Kirche“ die Symbole in spezifischer Weise zu urgieren begann. Umgekehrt veranlaßte die Periode des Rationa- 20 nalismus die volle Erweichung ihrer Autorität bis fast zur vollständigen Gleichgiltigkeit gegen sie in den meisten Staatskirchen. Sie behielten doch ihre rechtliche Stellung, d. h. sie wurden niemals „abgeschafft“ Nur daß seither ein neues und doch nicht wesenloses „Gewohnheitsrecht“ bezüglich ihrer entstand. Daß sie im Protestantismus an sich zum Staatskirchentum, zum Territorialismus im Kirchentum gehören, ist historisch deutlich. Höchstens 25 bei bestimmten reformierten Bekenntnissen steht es anders (besonders bezw. überall sicher in Nordamerika, aber auch sonst in „Freikirchen“; wenn vorhin S. 202, 1 hervorgehoben wurde, daß die reformierten Bekenntnisse deutlicher Produkte ihrer „Kirchen“ seien, so ist das nicht zu überschätzen: das Verhältnis zwischen Kirche und Staat war auf reformierter Seite praktisch so eng wie auf lutherischer, nur begrifflich etwas anders konstituiert; die 30 „Freikirchen“ sind modern, ihr erster Typus sind die englischen Independenten). Im alten einkirchlichen Staatswesen, das noch immer nicht völlig überwunden ist (die Geschichte der Entwickelung staatlicher Toleranz ist hier zu beachten, s. den A. „Toleranz“), gehörten die Symbole zu den Grundlagen der Verfassung; alle Bürger, zumal alle Beamte unter ihnen, zu oberst die Theologen waren durch sie (oder wurden auf sie) „verpflichtet“, 35 nämlich jedenfalls in Hinsicht der „öffentlichen Lehre“ Welches Maß von Gewissensverpflichtung ihnen eigne, war für evangelische Staaten und Kirchen schwer zu definieren und ist stets unsicher geblieben. Das 19. Jahrhundert hat zum großen Teil eine unhistorische, abstrakte Idealisierung der Symbole im Protestantismus gebracht. S. A. „Protestantismus“ Bd XVI, 181, 47—55. Die Union in Deutschland komplizierte die Frage nach 40 ihrer Bedeutung. Besonders durch Schleiermacher (nicht nach seiner Absicht, aber in begreiflicher, man kann sagen, naturgemäßer Wirkung seiner dogmatischen Methodenlehre) ist in Deutschland im 19. Jahrhundert eine konfessionelle Theologie entstanden, die anders als die ehemalige orthodoxe Theologie sich zum voraus der Bibel gegenüber durch die Symbole gebunden erachtete. Die auf Hegelscher Grundlage sich herausbildende Betrach- 45 tung der Dogmengeschichte mit ihrer Art von apriorischer Rechtfertigung der Symbole that dabei ein Übriges. Vgl. Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl. Zur Orientierung über die Dogmatik des 19. Jahrhunderts, 3. Aufl. 1903. Die „Lehrverpflichtung“ ist freilich längst auf die Theologen, ja vielfach nur die Pfarrer beschränkt. Die Idee von ihr (eine unbedingte Lehrfreiheit in der Kirche ist sicher ein Unding) ist nur noch 50 oder recht eigentlich jetzt, kraft der Entwickelung, die die Theologie als Wissenschaft vom Christentum genommen hat, so unklar (die „juristische“ Betrachtung der Symbole, die großenteils noch „zu Recht“ besteht, ist schwerer als je in innern Konflikt getreten mit der theologischen und religiösen, sittlichen), daß hier zur Zeit niemand sich völlig Rats weiß. Die konkreten amtlichen Lehrverpflichtungen variieren in merkwürdiger Weise und 55 sind durch die Gewundenheit ihres Ausdrucks oft am meisten charakterisiert. Vgl. H. Mulert und G. Löber oben S. 197, 3—6. Die wissenschaftliche „Symbolik“ wird an ihrem Teile helfen müssen und können, eine Klärung des Problems anzubahnen.

II. Die Symbolik der neueren Zeit, die sog. komparative Symbolik, ist teils die Ersatzform, teils die Erweiterungsform älterer Disziplinen geworden. In letzterer Weise 60

führt sie sich zurück auf eine ursprünglich bloß den Lutheranern eigene, schon im 17. Jahrhundert an den Universitäten in regelmäßigen Vorlesungen, daneben in mancherlei litterarischen Publikationen gepflegte Wissenschaft, die den Zweck der Einführung in die eigenen symbolischen Bücher hatte. Es handelt sich da im wesentlichen um eine schematisch-systematische Darstellung des Inhalts dieser Bücher, wobei auch apologetische Bedürfnisse befriedigt wurden. Vielleicht ist Leonhard Rechtenbach der Schöpfer der Symbolik in dieser Form, nämlich mit seinem Werke Encyclopaedia symbolica vel Analysis Confessionis Augustanae, Articulorum Schmalc. etc., Leipzig 1612. Aus der Folgezeit nenne ich besonders J. B. Carpzov d. Ält., Isagoge in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos, 1665, fünfmal aufgelegt bis 1725 (m. W. das erste Werk, das den Titel „symbolische Bücher" bietet); dann B. v. Sanden, Theologia symbolica lutherana h. e. ecclesiae lutherano-catholicae libri symbolici in ordinem et compendium redacti 1688; J. H. Mai (Majus), Synopsis theologiae symbolicae ecclesiarum lutheranarum ex omnibus libris symbolicis eorundemque verbis propriis ordine systematico adornata, Gießen 1694 (2. Auflage 1720). Neben diesen systematischen Werken gingen Werke her, die der historischen Entstehung der lutherischen Symbole, besonders der Augustana galten, so von Chyträus (Historia der augspurgischen confession 2c., Rostock 1576), E. S. Cyprianus (Historia der augspurgischen confession, Gotha 1730 u. ö.), Chr. A. Salig (Vollständige Historie der augspurgischen confession, 3 Bde, Halle 1730 bis 35); ferner gelehrte Ausgaben des Konkordienbuchs, besonders von Adam Rechenberg (Concordia latine, cum appendice tripartita historico-theologica, Leipzig 1677 und sehr oft weiter), Chr. M. Pfaff u. a. Vgl. J. W. Feuerlein, Biblioth. symbolica evang.-lutherana, Göttingen 1752 (aucta et locuplet. ed. von J. B. Riederer, Nürnberg 1768), auch J. T. Müller in der Einleitung zu seiner o. S. 196, 38 bezeichneten Ausgabe.

Eine Ersatzform repräsentiert die komparative Symbolik für die Polemik. (Vgl. über diese Bd XV, 510). In der Form, wie man im 17. Jahrhundert in den verschiedenen Konfessionen widereinander wissenschaftlich stritt, zeigt sich am deutlichsten, wie übermächtig geistig der Katholicismus noch war; er gab den Ton an und bot die Themata dar. Ein wirkliches Geschichtsverständnis war weder hüben noch drüben vorhanden; so betrachteten auch die protestantischen Theologen den Katholicismus nur unter absolutem Gesichtspunkt und maßen ihn einfach an ihrem eigenen Kirchentum. Nur Lehre und Lehre wurde kontrastiert, die eigene „biblische" gerechtfertigt, die katholische widerlegt. Die Unionsbemühungen der Zeit waren vollends unglücklich; Sympathie verdient der Synkretismus des 17. Jahrhunderts nicht. Über einen Mann wie Georg Calixt kann derjenige nicht ehrend urteilen, der ihn wirklich kennt; weder menschlich noch theologisch gehört er in eine höhere Reihe als etwa sein viel gescholtener Gegner Abraham Calov. Ein wahreres Verständnis der Konfessionen als die orthodoxe Polemik besaß, eignete der Irenik der Zeit nicht (vgl. Kattenbusch, Konfessionsk. I, 44—46). Welche litterarische Ausdehnung die Polemik hatte, ersieht man am besten aus J. G. Walch, Bibliotheca theologica selecta literariis annotationibus instructa, Jena 1757—65 (vgl. 5. Kap. = Bd I, 561—962, II, 1—1071: zerfällt in neunzehn Sektionen, die allerdings nur zum Teil den „Symboliker" interessieren, da die ganze Geschichte der kirchlichen Polemik behandelt ist und auch aus der Zeit nach der Reformation keineswegs bloß der Streit der Kirchen miteinander). Der Pietismus hatte die Bedeutung, neben der „Lehre" dem „Leben" der Christen, auch der Kirchen, Interesse zu erwecken. Er steigerte zugleich auch die Achtsamkeit auf die „Sekten". Auch die Konfessionskunde ist Gottfried Arnold zu Dank verpflichtet (freilich nur in dem Sinne, daß er die Urteilsmaßstäbe ernstlicher zu überlegen anleitete). Die halbschlächtige Orthodoxie der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts brachte die Verselbstständigung eines gelehrten Interesses an kirchlichen und konfessionellen Dingen. Der schon genannte Walch ist hier besonders zu erwähnen. Seine „Histor. u. theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten" (1. „außerhalb der luth. Kirche", in der 3. Aufl. 1733—36, fünfbändig, 2. in der luth. Kirche, ebenfalls fünfbändig, 1730—39) ist ein Typus der noch polemisch gerichteten, dabei aber vor allem „gelehrten" Beschäftigung mit den innerkirchlichen Spaltungen. Charakteristisch ist auch der Hallenser S. J. Baumgarten mit seiner „Geschichte der Religionspartheyen" (nach seinem Tode von Semler herausgegeben), 1766. B.s Werk stellt uns die Erweiterung des Rahmens vor Augen, in der man jetzt die Kirchen betrachtete, es ist gar nicht bloß eine Darstellung der Kirchen und Sekten, sondern überhaupt der „Religionen", die man kannte, wobei B. freilich seinen Standpunkt „in unserer evangelisch-lutherischen Kirche" nimmt. Bemerkenswert ist, daß er sogleich in der Einleitung, § 2, von der „verschiedenen Gesinnung gegen Religionspartheyen" handelt

und dabei unterscheidet 1. „unrichtige Arten von Gesinnung“, 2. „richtige Gesinnung“ Zu den ersteren Arten rechnet er die „Ketzermacherey“, „Indifferentisterey“ u. a.; die „richtige Gesinnung“ stellt sich dar als „bürgerliche Toleranz“, „theologische Bescheidenheit, Friedfertigkeit und gemäßigter Eifer“, Scheu vor „Consequenzmacherey“ Man erkennt den Einfluß der Aufklärung. 5

Der Rationalismus brachte dann in der Zeit, wo sich doch bereits wieder ein kirchliches Interesse als solches herauszugestalten begann, die Bildung der eigentlichen komparativen Symbolik. In der Sache ihr Begründer ist J. G. Plank mit seinem „Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptpartheien nach ihren Grundbegriffen, ihren daraus abgeleiteten 10 Unterscheidungslehren und ihren praktischen Folgen“, 1796, 3. Aufl. 1822. Der Name „Symbolik“ für solche „vergleichende“ Behandlung der kirchlichen Systeme wird von Ph. Marheinecke stammen („Institutiones symbolicae“, 1812; „Christl. Symbolik oder hist.-krit. und dogmat.-komparative Darstellung des kath., luth., reform. und socinian. Lehrgriffs“, I: „Das System des Katholicismus in seiner symbolischen Entwickelung“, Bd 1 15 u. 2, 1810; Bd 3, 1813, mehr ist nicht erschienen); der sprachgebräuchliche Titel „Komparative Symbolik“ dürfte sich erst seit G. B. Winers verbreitetem (tabellarischem!) Werk (zuerst 1824, noch 1882 neu aufgelegt von P. Ewald) frei herausgebildet haben. Das Neue ist bei Plank nicht bloß die wieder vorgenommene Stoffbegrenzung, die um so beachtenswerter ist, als die Disziplin eben noch nicht Symbolik genannt wird, auch nicht bloß die „Vergleichung“ 20 (denn die war, nur minder systematisch, doch auch schon von Baumgarten geübt), sondern vor allem die Herausarbeitung von „Grundbegriffen“ und deren Vergleichung. Das war der erste Schritt zu wirklicher geistiger Erfassung der Konfessionen und ihres Verhältnisses. Marheineke hat dann vollends betont, daß der „Frieden der Historie“ über der Arbeit des „Symbolikers“ walten müsse. „An sich“ sei überall „Streit“ zwischen dem, was die 25 Symbolik behandele, aber das soll nur objektiv zur Anschauung kommen. Und man habe eben die Gerechtigkeit zu üben, in jeder Konfession „Geist und Mittelpunkt“ festzustellen, um von da aus zunächst einmal alles in ihr zu „begreifen“ Marheineke hat im Sinn gehabt, auch die historischen Auswirkungen des konfessionellen Geistes in den Sitten, Verfassungen &c. der Völker, die je von den verschiedenen Kirchen beherrscht sind, zu schildern, 30 er hat doch dieses „große Gemälde“ nicht wirklich entworfen. Bei ihm kann man bemerken, daß der Gedanke, alle Kirchen hätten gleicherweise Symbole, nämlich im Sinne von offiziellen Erklärungen über ihren Glauben „gegenüber den andern“, und diese „Symbole“ enthielten den „Geist“ der Kirchen, ganz a priori konstruiert worden ist. Möglich, daß speziell auch Schleiermacher mit seiner in der „Glaubenslehre“ sich zeigenden 35 abstrakten Vorstellung über „die Symbole“ von ihm abhängig ist. Jedenfalls blieb es fast das ganze 19. Jahrhundert hindurch dabei, ex officio die Kirchen nur nach ihren „Symbolen“ zu bemessen und zu vergleichen, wobei nur immer Zweifel sich regten, was wohl in der römischen Kirche unter diesen Titel zu bringen sei. Es war guter Wille zur Gerechtigkeit in der „komparativen Symbolik“ vorhanden, aber eine eigentümliche Ge- 40 bundenheit in rasch geheiligter Tradition und ungeprüftem Vorurteil. Es ist nicht von Interesse, eine Liste der „komparativen Symboliken“ Marheinekescher Observanz herzustellen (vgl. etwa Loofs S. 70). Wertvoll sind unter diesen Werken vor andern: auf evangelischer Seite die beiden zuletzt erschienenen, nämlich das „Lehrbuch der Symbolik“ von G. Fr. Oehler, herausgeg. von J. Delitzsch, 1875, 2. Aufl. von Th. Hermann 1891, 45 und das „Handbuch der Symbolik oder übersichtliche Darstellung der charakteristischen Lehrunterschiede in den Bekenntnissen der beiden katholischen und der beiden reformatorischen Kirchen, nebst einem Anhang über Sekten und Häresen“ von Herm. Schmidt, 1890, dazu auf katholischer Seite besonders die „Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften“ 50 von J. A. Möhler 1832. (Strenger noch als Möhler hält sich bloß an die „Symbole“ als solche, zumal bezüglich des Protestantismus, bei dem Möhler doch zum Teil auf die Privatschriften der Reformatoren rekurrierte, sein Gesinnungsgenosse, der Professor der katholischen Theologie in Bonn, B. J. Hilgers, „Symbolische Theologie oder die Lehrgegensätze des Katholicismus und Protestantismus dargestellt und gewürdigt“, 1841, ein Werkchen von 55 beschränktem Blick, aber ehrlicher „Unparteilichkeit“).

Die fortschreitende Geschichtsforschung mußte von selbst den Blick dafür eröffnen, daß die Symbole nicht als ausreichende Quellen der Konfessionsvergleichung gelten können. Die „Symbolik“ kann nur ein Teil der Konfessionskunde sein. Sie kann in Vorlesungen und in litterarischer Form verselbstständigt werden, besonders im Protestantismus und 60

zwar in Rücksicht sowohl auf die Verhältnisse seiner Kirchenbildungen im großen, als seiner einzelnen „Landeskirchen" und „Freikirchen"; sie wird dann zunächst wieder den ehemaligen Charakter einer „Einleitung" in die Symbole annehmen und einen immerhin bedeutsamen, in konkreten Fällen den bedeutsamsten Teil der Quellen für die Konfessionskunde behandeln; sie wird gutthun sich ausdrücklich auch mit der Rechtsstellung der Symbole zu beschäftigen. Daß die Symbole besonders in der lutherischen Kirche sehr geeignet sind in das Verständnis der Reformation einzuführen, wird vielleicht niemand bestreiten wollen. So können sie das Auge dafür schärfen, was für eine evangelische Kirche innerlich maßgebend sein „sollte" Aber es ist doch wohl auch eine wichtige Aufgabe, jeweils in der Gegenwart festzustellen, was die Kirchen (Konfessionen) „sind" Der Unterschied von Kirchen und Sekten ist für den Historiker nur in dem Maße wichtig, als er in den verschiedenen Konfessionen thatsächlich gemacht wird; jede „Kirche" hat dafür einen andern Maßstab, und die Staaten haben noch wieder ihren Maßstab für sich, dessen Verhältnis zu dem je betreffenden „kirchlichen" auch darzulegen ist. Die historische Beschäftigung mit den evangelischen Symbolen (ihrer Entstehung, ihrem thatsächlichen Inhalt, ihrer Rechtsgeltung, ihrer sie „frei" umspielenden Autorität u. a.) wird dazu helfen, die Stimmung ihnen gegenüber zu klären, sie als Dokumente des evangelischen Kirchenlebens von der heute ebenso oft auftretenden sachlichen Unterschätzung wie Überschätzung von seiten der Theologie und der Behörden zu befreien. Je ernstlicher die Symbolik als eine der Hilfs- oder Vorarbeiten der Konfessionskunde behandelt wird, um so wertvoller wird sie werden. Im allgemeinen ist gegenwärtig wohl allseitig ein Verständnis dafür vorhanden, daß die wirklichen lebendigen Kirchen weder bloß nach ihren „Autoritäten" (was immer in den einzelnen dafür gilt), noch nach den Dokumenten, nach denen sie sich erstmals gegeneinander abgegrenzt haben (wer kann a priori verbürgen, daß diese Dokumente ausreichen?) historisch zulänglich beurteilt werden. Kaum jemand auch wird widersprechen, wenn von der Konfessionskunde verlangt wird, daß sie neben der Lehre den Kultus, die Verfassung, die Sitte, Frömmigkeit ꝛc. der Kirchen zur Anschauung bringe. Meines Wissens bin ich es gewesen, der den Titel „Vergleichende Konfessionskunde" anstatt des Titels „Vergleichende Symbolik" eingeführt hat, in dem oben S. 196, 51 bezeichneten Werke (wenn ich dort S. 63, Anm. als einen Vorgänger F. Nippold genannt habe, was auch Loofs S. 71 angiebt, so ruhte das bei mir und Loofs auf einer immerhin interessanten gleichmäßigen Augentäuschung bezüglich des Titels der von uns beiden citierten Abhandlung von Nippold, der richtig lautet: „Die Zukunftsaufgabe der interkonfessionellen Forschung als vergleichender Konfessions*geschichte*", in „Katholisch oder Jesuitisch", 1888; es handelt sich auch sachlich um andere Gedankengänge bei Nippold als bei mir). Zwischen Loofs und mir schwebt eine Differenz darüber, ob die Konfessionen historisch gegeneinander „abgestuft" werden können; darauf ist hier nicht einzugehen. Loofs behält noch den Obertitel „Symbolik" bei und fügt nur erläuternd hinzu „oder Christliche Konfessionskunde" E. F. Karl Müller (Erlangen) hat 1896 ein Buch veröffentlicht mit dem kurzen bloßen Titel „Symbolik", aber hinzugesetzt „Vergleichende Darstellung der christlichen Hauptkirchen nach ihrem Grundzuge und ihren wesentlichen Lebensäußerungen", hat sich also den erweiterten Gedanken der Konfessionskunde auch angeeignet. Nicht minder haben solche, die eine einzelne Kirche monographisch zu schildern unternommen haben, den weiteren Gesichtspunkten Rechnung getragen. Vorangegangen war dabei in seiner feinen Weise schon K. Hase in dem „Handbuch der protestantischen Polemik gegen die röm.-kath. Kirche" Selbst der Grieche Mesoloras hat dafür Verständnis bewährt (vgl. seine *Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*, Bd I, 1883; II, 1, 1901; 2, 1903, besonders den letzten Teil). Vgl. auch K. Beth, „Die orient. Christenheit der Mittelmeerländer. Reisestudien zur Statistik und Symbolik", 1902. Die letzten bedeutsamen Beiträge zur Konfessionskunde sind die Abhandlungen von N. Bonwetsch („Griech.-orth. Christentum und Kirche im Mittelalter und Neuzeit"), F. X. Funk („Kath. Christentum und Kirche in der Neuzeit"), E. Tröltsch („Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit") in dem Sammelwerk „Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele", herausgeg. von P. Hinneberg, I, 1, 1906 (im weiteren Sinne gehören alle Abhandlungen dieses Bandes zur Konfessionskunde). Ich selbst habe meine Auffassung der einzelnen Kirchen (da mein „Lehrbuch" der Konfessionskunde bisher nicht über den 1. Band hinaus gediehen ist) im Umriß vorgelegt in dieser Realencyklopädie in den Artikeln „Anglikanische Kirche", „Orientalische Kirche", „Protestantismus", „Puritaner, Presbyterianer", „Römische Kirche"; Loofs die seinige (sein Lehrbuch hat immerhin schon die römische Kirche mitbehandelt) in seinen Artikeln besonders über englisch-ameri-

kanische Kirchen-(Sekten)bildungen, s. „Adventisten“, „Browne“, „Darby“, „Kongregationalisten (Independenten)“. Geschickt und brauchbar (wenngleich zum Teil nur aphoristisch bezw. eklektisch) ist auch das kleinere populäre Sammelwerk von E. Kalb, „Kirchen und Sekten der Gegenwart“ 1905 (die Sekten haben den Hauptanteil). **F. Kattenbusch.**

Symeon (Simon) Bisch. von Jerusalem, gest. ca. 107. — Die Tradition über ihn vgl. bei Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. II (Venise 1732), p. 186 ff. Historische Auffassung bei E. Löning, Gemeindeverfassung des Urchristentums, Halle 1888, S. 107—14 und bei R. Knopf, Nachapostolisches Zeitalter, Tübingen 1905, S. 1 ff. — Unsere Quellen sind Eusebius KG III, 11. 22. 32. 35; IV, 22, 4 und seine Chronik a. 107 (Schöne II, 162 f.). Eusebius schöpft aus Hegesippus.

Symeon war ein Vetter Jesu. Sein Vater hieß Klopas (= Kleopatros), der nach Hegesippus (Eus. III, 11, 2) ein Bruder Josephs war. Seine Mutter mag also die Jo 19, 25 genannte Maria sein, die als Gattin des Klopas bezeichnet wird. Gewöhnlich identifiziert man sie mit der ebendort genannten Schwester der Mutter Jesu; doch ist die Exegese nicht zweifellos, vgl. die Kommentare. Dieser Abstammung hatte S. es zu verdanken, daß er zum Leiter der Jerusalemischen Gemeinde erkoren wurde (IV, 22). Er wurde damit der Nachfolger von Jakobus dem Gerechten, seine Wahl fand aber erst nach der Zerstörung Jerusalems statt (III, 11). Er soll sein Amt lange Zeit innegehabt haben, während einer ununterbrochenen Friedenszeit, und ein Alter von 120 Jahren erreicht haben (III, 32). „Unter Kaiser Trajan und dem Statthalter Atticus“ (vgl. über diesen Schürer I³, 645) wurde er von den Juden als Davidide und Christ denunziert, d. h. als Kronprätendent verdächtigt, wozu in seiner Abstammung und in seinem Amt ein gewisser Schein vorlag. Auf Befehl des Atticus wäre er viele Tage lang gemartert und schließlich gekreuzigt worden. Die Chronik verzeichnet seinen Tod zum Jahr 107. Sein Name steht als zweiter in der alten Bischofsliste von Jerusalem; vgl. Harnack, Chronologie I, 223 ff.; Zahn, Forschungen VI, 282 ff.

Wenn man von der fabelhaften Altersangabe absieht, die übrigens lediglich als runde Zahl anzusehen ist (vgl. Löning 108 A. 4) und sich erinnert, daß das Jahr 107 eine Kombination des Eusebius ist, die nur annähernde Richtigkeit beanspruchen kann, wird die Überlieferung nicht zu beanstanden sein. Man betraute damals in Palästina überhaupt gern Verwandte Jesu mit der Leitung von Gemeinden und schuf damit eine Art Familienpatriarchat, der freilich, dank der Zeitumstände, einen sehr harmlosen Charakter hatte. Als Nachfolger des Jakobus war S. nicht nur das Haupt der Gemeinde von Jerusalem, sondern zugleich aller anderen Gemeinden in Palästina, und es mögen vielleicht bei S. und in seiner Umgebung noch gewisse Aspirationen lebendig gewesen sein, als Spitze der ganzen Christenheit zu gelten, wie sie zur Zeit des Jakobus ohne Zweifel vorhanden waren. Nach dem jüdischen Krieg, der zugleich ein schwerer Schlag für das Christentum in Palästina gewesen sein wird, war es freilich unmöglich, solche Ansprüche aufrecht zu erhalten oder gar in Geltung zu bringen. Der Machtbereich des S. wird daher sehr bescheiden gewesen sein, und seine Thätigkeit wird darin bestanden haben, die Schäden des Kriegs bei den Palästinensischen Gemeinden zu heilen. Da die Jerusalemische Gemeinde die Stadt vor der Katastrophe des Jahres 70 verlassen hatte und nach Pella ausgewandert war (Eus. III, 5, 3), werden wir uns dort die Wirksamkeit des S. zu denken haben. Man pflegte es bisher meist dem Ephiphanius zu glauben (De mensuris et pond. c. 15), daß die Gemeinde bald darauf nach Jerusalem zurückgekehrt wäre, was also unter S.s Führung erfolgt sein müßte, und verlegt daher auch seinen Kreuzestod nach Jerusalem. Als gesichert ist beides kaum anzusehen. Nur muß sich S. allerdings in der Zeit vor seinem Tode in Judäa aufgehalten haben, da er von dem Legaten Atticus verurteilt worden ist. Von seiner Persönlichkeit hat die Überlieferung keinen charakteristischen Zug bewahrt, weder von seiner Stellung zum Judentum, wie bei Jakobus (Eus. II, 23, 4 ff.), noch von seiner sozialen Lage, wie bei den Enkeln des Herrnbruders Judas (Eus. III, 20); es mag aber manches auch von S. gelten, was von jenen erzählt wurde. **H. Achelis.**

Symeon, Erzbischof von Thessalonich, gest. um 1429. — Litteratur: *Ἰωάννου Ἀναγνώστου διήγησις τῆς τελευταίας ἁλώσεως τῆς Θεσσαλονίκης κτλ.*, Bonner Ausgabe 1838; Leonis Allatii de Symeonum scriptis diatriba, Parisiis 1664, S. 185—194; Le Quien, Oriens Christianus, tom. II, Paris 1740, S. 58 f., von Leo Allatius ganz abhängig. Selbstständiger, aber ohne Kenntnis der inzwischen erschienenen Ausgabe von S. Werken Cas. Oudin, Comment. de scriptor. eccles., tom. III, Leipzig 1722, S. 2242 ff. Aehnlich

G. Cave, Scriptor. eccles. hist. litt. tom. II, Oxonii 1743, Appendix, S. 113f. Ἄνθιμος Γαζῆς, Βιβλιοθήκης Ἑλληνικῆς βιβλία δύο κτλ., Ἐν Βενετίᾳ 1807, S. 301 (mir unzugänglich); Fabricius-Harles, Bibl. Graeca, tom. XI, S. 328—334; C. Hopf, Geschichte Griechenlands vom Beginn des Mittelalters bis auf unsere Zeit (1821), in Allgem. Enc. d. Wissensch. und 5 Künste von Ersch und Gruber, erste Sektion, Bd 86, S. 87ff.; Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der Byz. Litteratur², 1897, S. 112f.

Über S. Leben ist sehr wenig bekannt. Jedenfalls war er Erzbischof von Thessalonich, bis die Republik Venedig 1423 von dem Despoten Andronikos Paläologos die Stadt Thessalonich kaufte. S. stand zu der venetianischen Partei und war für deren 10 Sache September 1423 in Venedig thätig. Er hielt der Republik auch die Treue, als Sultan Murad II. die Griechen zur Übergabe der Stadt an die Türken zu bereden versuchte. Das wurde ihm von anderer Seite verdacht. Joh. Anagnosta hat ihn nach seinem Tode gegen solche Angriffe verteidigen müssen. Die Eroberung der Stadt durch die Türken, die am 29. März 1430 erfolgte, hat S. nicht mehr erlebt. *Οὐ γὰρ δί-* 15 *καιον τοῦτο παρὰ θεῷ κέκριτο, τοιούτων ἵνα κακῶν πεῖραν σχῇ καὶ κοινωνήσῃ τῶν ἴσων ἡμῖν* (Joh. Anag. S. 488, 15). Die Nähe seines Todes ward ihm, ebenfalls nach der Bezeugung des Joh. Anag., durch eine Vision angezeigt. Wann derselbe erfolgt ist, wird seit Leo Allatius durch Kombinierung von Joh. Anag. c. 13 (S. 507, 4), wo der Fall der Stadt auf den 29. März 1430 angesetzt erscheint und von c. 8 (S. 496, 17), 20 wo es heißt: *τότε γὰρ ποιμὴν οὐκ ἦν* (*μῆνας γὰρ εἶχεν ἕξ γενόμενος ἐξ ἀνθρώπων*) berechnet. Das *τότε* bezieht sich ohne Zweifel auf den Tag, an dem Murad, seitdem er vor der Stadt erschienen, dieselbe zur Übergabe aufforderte. Aber es ist nicht so sicher, wie man bisher angenommen, wann das eingetreten war. Nach Hopf bestand die Blockade schon im Sommer 1429. Nach Anag. war die Zeit bei Symeons Tod noch 25 friedlicher (S. 487), der Heranzug Murads erfolgte erst später. Vielleicht wird man die 6 Monate daher schon von einem früheren Termin datieren müssen, als vom 29. März 1430, etwa vom Sommer 1429 an. Dann würde man den Tod des S. an das Ende des Jahres 1428 zu rücken haben. Als *ποιμὴν* der Gemeinde zu Thessalonich, so nennt ihn Joh. Anagnosta, hat S. hohe Achtung und Verehrung genossen. Sein Tod wird 30 von der ganzen Stadt, auch von seinen Feinden als ein schweres Unheil empfunden (Joh. Anag. S. 487, 19). Ein Eugenios (nicht Eugenikos) Nomophylax hat uns in seinem Synodikon eine Rede auf S. hinterlassen, die ebenfalls des Lobes voll ist. Doch ist sie wegen ihres rhetorischen Charakters als Quelle kaum zu verwenden. (Text zuerst bei Leo Allatius, dann bei Oudin, Le Quien u. a.) Als theologischer Schriftsteller hat S. einen 35 weithin reichenden Einfluß ausgeübt. Er ist von vielen späteren Schriftstellern benutzt und direkt ausgeschrieben. Dositheos von Jerusalem gab zuerst seine Werke heraus, Jassy 1683 (fol. 378 Seiten). Die Ausgabe ist in MSG Bd 155 aufgenommen. Die Seitenzahlen der Ed. princeps sind angemerkt, daher nach dieser zu citieren. Einzelne Traktate aus den Werken sind besonders gedruckt, wie bei Fabricius-Harles zu ersehen.

40 S. ist einer der bedeutendsten mystagogischen Schriftsteller der späteren griechischen Kirche. Bei ihm ist das Christentum mehr oder weniger Kultus geworden. Die Symbolik des Kultus ist der Ausdruck desselben. Teilnahme an den Kultusmysterien bringt das Heil. Die Lehre tritt dagegen zurück. Zwar fehlt sie nicht ganz. Namentlich kann er der Polemik nicht entraten. Seine Angriffe gegen die Bogomilen (S. 14 und 25), die 45 Verteidigung der Hesychasten (S. 48 vgl. auch 210) können Quellenwert beanspruchen. Auch findet an mehreren Stellen die Volksfrömmigkeit schönen Ausdruck. Sein Hauptwerk ist der Dialog *κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων καὶ περὶ τῆς μόνης πίστεως τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῶν ἱερῶν τελετῶν καὶ μυστηρίων πάντων τῆς ἐκκλησίας.* Der Nachdruck in MSG zerreißt durch verkehrte 50 Titelangabe das Werk in lauter einzelne Traktate. Es umfaßt vielmehr im Zusammenhang die Seiten 1—270. Der erste Teil (S. 1—61) giebt die Glaubenslehre, der zweite 61—270, stellt eine mystagogische Einführung in den Kultus dar. Die Form des Dialogs ist der Verständlichkeit wegen gebraucht. Die einführenden Gedanken des ersten Teils weisen den Klerus, an den das Werk gerichtet ist, darauf hin, daß es unmöglich ist, alle 55 zu bekehren, daß man aber zum Bekenntnis allzeit bereit sein muß. Beweise für die Lehre sollen der Schrift entnommen werden. Auch die *κοιναὶ ἔννοιαι* und die *παραδείγματα* dürfen dieser nicht widersprechen (wohl gegen die abendländische Scholastik). Der erste dogmatische Teil handelt in echt griechischer Weise namentlich von der Trinität und Christologie. Dabei findet man heftige Polemik gegen die Juden, die damals wohl 60 schon stark in Thessalonich vertreten waren, gegen die Bogomilen in dem nahen Thracien

und gegen den Islam. Gegen den letzteren nimmt die Rede des S. einen geradezu prophetischen Ton an (S. 19). Bei der Verteidigung der Hesychasten erkennt man deutlich noch die ursprüngliche Fragestellung des Streits, nämlich daß es sich um die *νοερὰ προσευχὴ* handelten (S. 51). In dem bei weitem größten zweiten Teile schließen sich die Gedanken in freier Form der Lehre von den Sakramenten an. Sie sind die *τῆς θείας χάριτος παρεκτικὰ ψυχαῖς τε καὶ σώμασι* (S. 63). Zu ihrer Begründung hat Christus sie alle an sich vollziehen lassen müssen. S. beginnt mit der Lehre von der Taufe und dem *μῦρον*. Die Eucharistie oder Liturgie giebt ihm Gelegenheit in der eingehendsten Weise von allem zu handeln, was zum äußerlichen Vollzug derselben gehört, von den Gewandstücken der Priester, dem Tempel mit seinen Teilen, von der Stellung des *βασιλεῦς* im Kultus. Bequem knüpft sich daran die Darstellung der Weihen. Hier kommt er auch auf die kirchlichen Ämter zu reden u. s. w. Die Beichte giebt den Anlaß, auf die Beichtväter die Rede zu bringen, auf das Mönchtum ꝛc. Ehe und letzte Ölung bilden den Schluß. Ein Anhang bietet die Lehre vom Gebet, den täglichen Gottesdiensten, den kirchlichen Liedern, dem Trishagion, den Seligpreisungen u. s. w. Erwähnenswert ist dabei namentlich die Lehre vom Gebet. Hier steht ihm das mystische Gebet am höchsten. Seine Formel lautet: *Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ υἱὲ τοῦ θεοῦ ἐλέησόν με* (S. 210), ganz die Formel der Hesychasten, die auch noch heute bei der *νοερὰ προσευχὴ* gebraucht wird, nur daß später der Zusatz *τὸν ἁμαρτωλὸν* hinzugekommen ist. Für dieses Gebet werden auch Autoritäten vorgebracht, wie Joh. Klimakos, Symeon, der neue Theologe, der Patriarch Kallistos ꝛc. Wer diese *προσευχὴ* übt, der kann auch Visionen haben (211). In den Darlegungen S. finden sich auch sehr wertvolle historische Notizen zerstreut, die noch nicht genügend gewertet sind.

Die übrigen Schriften S. haben erheblich geringeren Umfang. In der gedruckten Ausgabe folgt zunächst die Abhandlung *περὶ τοῦ θείου ναοῦ* (S. 271—291), die an die Kreter adressiert ist. Der Inhalt ist mystagogisch und bringt Ähnliches, wie schon in der ersten gesagt ist. Drei Erklärungen des Constantinopolitanum folgen in dem Druck, zunächst eine *ἑρμηνεία συνοπτική* (S. 292—312). Das Symbol ist in mehr als 40 Abschnitte zerlegt und wird rechtgläubig erklärt. Lassen die bisherigen Werke einen Zweifel an ihrer Echtheit nicht aufkommen, so ist das der Fall bei den beiden anderen Erklärungen des Symbols. Die *ἔκθεσις ἀναγκαιοτάτη* (S. 313—319) findet sich mit geringen Varianten in dem Chronikon des Georg Phrantzis (IV, 22; Ed. Bonn. S. 430 ff.), wo sie als das Bekenntnis auftritt, das der unglückliche Historiker abfaßt und übergiebt, als er am Ende seines Lebens beschließt in die sancta Maura einzutreten. *Καὶ οὕτως ἠρξάμην πρῶτον μὲν τὸ ἅγιον σύμβολον καλῶς ἐκθέσθαι, καὶ ὅθεν τὸ ἱερώτατον παρὰ τῶν θείων πατέρων συνετέθη* etc. (S. 430). Bei Symeon beginnt der Text: *Καλὸν ἐκθέσθαι καὶ ὅθεν τὸ ἱερώτατον* etc. Phrantzis scheint demnach den ursprünglichen Wortlaut zu haben. Auch die Eigentümlichkeit dieser Erklärung, jeden Satz auf die biblische Autorität zurückzuführen, spricht mehr für Entstehung auf einem Gebiet, wie die ionischen Inseln, wo das Abendland mehr Einfluß hatte. Wie das Apostolikum allgemein auf die einzelnen Apostel, so wurde auch stellenweise das Estptanum im Abendlande auf solche Autoritäten zurückgeführt. So von Papst Innocenz III. (F. Kattenbusch, Das apost. Symbol II, 868). Auch die direkte Erklärung des Symbols (S. 319 bis 322), die übrigens von dem Patriarchen Jeremias II. ganz in sein erstes responsum an die Württemberger aufgenommen ist (Ph. Meyer, Die theol. Litt. der griech. Kirche, Leipzig 1899, S. 97) scheint mir zweifelhaften Ursprungs: Der Inhalt ist weniger mystagogisch als moralisierend. Dagegen ist wiederum nicht zu zweifeln an der Echtheit der *Ἀποκρίσεις* an den *ἀρχιερεύς* (S. 323—370). In einigen Handschriften wird als Addressat der Metropolit Gabriel v. Pentapolis angegeben. Hier finden sich wieder Belehrungen über den Kultus, daneben auch solche über schwierige dogmatische und religionsphilosophische Probleme, wie die Entstehung des Bösen, das Leben nach dem Tode, die Engel ꝛc. Die letzte Schrift in des Dositheos Ausgaben ist die Belehrung eines Mönches über das Priestertum, das dieser begehrte. Diese kleine Schrift ist unter dem Titel: *λόγος περὶ ἱερωσύνης* von *Θ. Χοϊδαν* mit volksgriechischer Übersetzung separat herausgegeben (Athen 1847). Die Gedanken symbolisieren hier wieder stark. Dahin gehört z. B., daß die Priesterklassen mit den Engelklassen verglichen werden.

Es wird auch eine Reihe von inedita genannt: In der *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη ἤτοι κατάλογος* etc. ed. A. Papadopulos Kerameus, B. IV, Petersberg 1899 (Metochion des hl. Grabes in Konstantinopel) finden sich bemerkt (S. 50) eine Schrift des S. über den Ausgang der Seelen aus dem Körper (vgl. diesen Gedanken auch opp., S. 327),

S. 150 *Τριῴδια προσόμοια τῆς μεγάλης ἑβδομάδος*. Ehrhard nennt Briefe aus einer Athoshandschrift. Die sonstigen Anecdota wolle man bei Leo Allatius und Fabricius nachsehen. Nachträglich sei hier bemerkt, daß die Werke des S., die in der Ausgabe des Dositheos enthalten sind, auch ins Volksgriechische übersetzt wurden. Die volksgriechische Ausgabe erschien zuerst 1791 bei Breitkopf in Leipzig. Titel bei A. P. Bretos, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1854 (S. 116). Eine zweite, Wiener Ausgabe von 1820 nennt Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen dem Orient und Occident, München 1864 I, S. 417. Die dritte ist nach Bretos ebenfalls 1820, aber in Venedig bei Panos Theodosios erschienen. **Ph. Meyer.**

Symeon Metaphrastes, 10. Jahrh. — Quellen: Enkomion u. Akoluthia von Mich. Psellos (gest. 1079) aus Leo Allatius bei MSG 114, 184—208; auch Surius z. 27. Nov.; Synaxar von Markos Eugenikos bei Papadopoulos-Kerameus, *Μαυρογορδ. Βιβλιοθ. ἀνέκδ.* (Beilage des Konstantinopeler *ἑλλ. φιλολ. σύλλογος* 1888) 100. — Ausgaben: Heiligenviten lateinisch bei Al. Lipomani, Vitae ss. priscorum patrum V—VII, Venetia 1556—58; Surius, De probatis sanctorum vitis, Col. 1581 ff. passim; griechisch hier und da, außer in MSG 114—116 z. B. Theoph. Joannû, *μνημεῖα ἁγιολογικά* 1884; M. Bonnet, Anal. Boll. VIII, 308—316 (Wunder Michaels in Chonai); Delehaye in Graffin-Nau, Patrologia orientalis II, 4, 546—557 (Akepsimas, Joseph und Aeithalas). Als neugriechische Uebertragung giebt sich Agapios Landos, *Παράδεισος*, Venedig 1641 und Eklogion, Venedig 1644 (s. Legrand, Bibliographie hellénique du XVII siècle N. 301 und 364 bis). Chronik: Scriptores hist. Byz. ed. Paris. 1685, Venetia 1729, Bonn 1838 s. tit. Theophanes continuatus. Kanonistische Sammlung: Bibliotheca iuris canonici veteris op. et stud. G. Voelli et H. Justelli, Par. 1661, II, 710 ff. Gesamtausgabe von J. B. Malou, MSG 114—116 (unkritisch). — Litteratur: Leo Allatius, De Symeonum scriptis diatriba, Paris 1664; M. Hanke, De byz. rerum script. gr. 1677, 418—460; C. Oudin, Commentarius de scriptoribus eccl. ant. 1722, II, 1300—1383; Fabricius VI, 509—567; IX, 48—152; X, 296—329 = Fabricius-Harles VIII, 29; X, 180—345; XI, 295—334; Gaß in Bd IX, 677 bis 679; Krumbacher, Gesch. d. byz. Litt. ²200 ff. (Ehrhard), 358 ff. 718 f. u. ö. — hier auch die ältere Litteratur; C. de Boor, Die Chronik des Logotheten, BZ VI, 1897, 233—284; Weiteres zur Chronik des Logotheten, BZ X, 1901, 70—90; S. Šestakov, Handschriften des Symeon Logotheta Viz. Vrem. IV, 1897, 167—183; V, 1898, 19—62 [russ.], vgl. BZ VI, 600, VII, 621; F. Hirsch, Byz. Studien, 1876, 303—355; Rambaud, L'empire grec au Xme siècle. Constantin Porphyrogénète, Par. 1870, ch. V. p. 92—104; Gr. Vasiljevskij, Ueber Leben und Werke des Symeon Metaphrastes, Journ. Min. 212, 1880, 379—437 (russ.); A. Ehrhard, Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes und ihr ursprünglicher Bestand (Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom 1897, 46—82; Forschungen zur Hagiographie der griech. Kirche, RQS XI, 1897, 67—205; Symeon Metaphrastes und die griechische Hagiographie, RQS XI, 1897, 531—553; Altchristl. Litt. I, 562; H. Delehaye, La vie de S. Paul le jeune et la chronologie de Metaphraste, Rev. des quest. hist. X, 1893, 49—85; Les ménologes grecs, Anal. Boll. XVI, 1897, 312—329; Le ménologe de Metaphraste ibd. XVII, 1898, 448—452; B. Vasiljevskij, Der Synodalkodex des Metaphrasten, 1899 [aus Viz. Vrem., russ.], vgl. BZ VII, 638, VIII, 570; N. Kondakoff, Histoire de l'art byzantin II, 102—115 (über illustrierte Manuskripte). Homburg ZwTh 46, 1903, 434 ff.

Symeon „der Metaphrast" ist der gefeierte Vertreter der byzantinischen Hagiographie. Die Verbreitung und Hochschätzung dieses Namens steht in umgekehrtem Verhältnis zu dem, was wir von seinem Träger sicheres wissen. Allerdings darf das Schwanken älterer Gelehrter wie Baronius, Bellarmin, Scorsi, Blondell, Vossius, Ceillier, Pagi, Simler, Volaterra zwischen dem 9.—14. Jahrhundert jetzt als beseitigt gelten. Wie scharfsinnig auch die Gründe waren, mit denen Oudin den Ansatz auf das 12. Jahrhundert zu verteidigen suchte — mehrere von ihnen sind erst jetzt zu ihrem Recht gekommen —, Allatius behält recht mit seiner Datierung auf das 10. Jahrhundert, und es fragt sich nur, ob dessen erste Hälfte, wie jener im Einverständnis mit Bolland, Cave, Fabricius u. a. zuletzt noch Rambaud, wollte, oder die zweite in Betracht kommt, wofür neuerdings immer mehr Stimmen auftauchen (Hirsch, Vasiljevskij, Delehaye, Ehrhard).

Wir besitzen ein Enkomion auf Symeon den Metaphrasten und ein Offizium für seinen Gedenktag, den 28. November (MSG 114, 183—208), beide verfaßt von dem jüngeren Psellos (1018—1078 [1096]). Trotz einzelner Züge, die auf persönliche Bekanntschaft des Verfassers mit dem Gefeierten zu führen scheinen (Beschreibung seiner Gestalt 189c; Berufung auf die Augenzeugen des Todes p. 200a) kann man dieser Lobrede fast nichts zur Biographie des Mannes entnehmen: er gilt als Konstantinopolitaner, der in der Hauptstadt seine philosophischen und rhetorischen Studien machte und

in die hohe Beamtenlaufbahn eintrat; die einzige wirklich genannte Würde ist die eines Logotheten. Daß man den Biographen der Heiligen selbst als asketischen Heiligen dachte, ist natürlich; wunderbarer, daß man ihn auch alsbald als solchen verehrte und ein Offizium für ihn schuf, das übrigens in keine Recension des offiziellen Synaxars Aufnahme gefunden hat; daß man nicht nur ein heiliges Sterben von ihm aussagte, sondern auch 5 das Wunder des Myronausflusses aus dem Sarge, der freilich zur Zeit des Enkomiasten schon — eines Frevels wegen — versiegt war. Nicht die Verehrung des Lobredners, der den Heiligen um Verzeihung anruft, falls seine Tugenden nicht genug gewürdigt seien, ist das Merkwürdige, sondern daß Psellos ihn gegen Vorwürfe in Schutz nehmen zu müssen glaubt, die teils von rhetorisch-philosophischer, teils von mathematisch-naturwissen- 10 schaftlicher Seite wegen Mangels an Epideiktik gegen seine Heiligenleben erhoben wurden. Psellos weist auf den paränetischen Wert der Metaphrasen hin und trifft damit in der That den Unterschied zwischen der rein erbaulichen Art des Metaphrasten und den Anforderungen der teils scholastisch, teils realistisch gerichteten Wissenschaft des 11. Jahrhunderts. Ist schon hierdurch ein beträchtlicher zeitlicher Abstand zwischen Symeon und 15 seinem Lobredner angezeigt, so vollends durch die Beobachtung, daß der einzige konkrete Zug, den Psellos zu berichten weiß, die Teilnahme an einer Flottenexpedition, unrichtig ist: er ist aus dem metaphrastischen Leben der hl. Theoktiste herausgelesen, wo er jedoch gar nicht dem Metaphrasten, sondern dem Verfasser der Vorlage angehört.

Etwas mehr scheint noch Markos Eugenikos (gest. 1443) gewußt zu haben, der für 20 sein Synaxar außer Psellos eine andere Quelle (vielleicht eine Grabinschrift?) benutzt: er berichtet von einer Disputation mit einem Perser (Mohammedaner?), die Psellos im Kanon MSG 114, 208b nur andeutet; er weiß, daß Symeon gegen Ende seines Lebens das Mönchskleid nahm und in der Muttergotteskirche von Hodigi begraben liegt. Der Gedächtnistag ist wie bei Psellos der 28. Nov., jetzt (nach Papadopoulos-Kerameus) der 25 9. Nov. (hl. Theoktiste!).

Aus der Zeit des Psellos, dem 11. Jahrhundert, besitzen wir eine ganze Anzahl von Handschriften des Metaphrasten; damals beginnt auch die Reihe der litterarischen Zeugnisse: 4 Bände Metaphrasen stiftete Michael Attaleiates 1077 seinem Kloster in Rhaidestos (Acta et diplomata V, 325), vgl. das Typikon von San Salvadore in Messina (Delehaye, 30 Anal. Boll. XXIII, 19), die Verlesung beim Gottesdienst ist angeordnet in dem Typikon vom Berge Galesios (Gedeon, ἐκκλ. ἀληϑ. 1898). Auf die ausführlicheren Texte des Metaphrasten wird verwiesen in der S*- und der noch jüngeren M*-Form des Synaxars zum 1. September und 26. Oktober (p. 3, 17; 164, 58 Delehaye, dazu GgA 1905, 569). Auf den Metaphrasten berufen sich Glykas ep. 18, 6 an den Mönch Isaias MSG 158, 917b 35 (vita Anastasiae) und in der Chronik (p. 395 Bonn. cod. F zu Barnabas); ferner ein Interpolator des Hippolyt von Theben fragm. VIII, 5 p. 38 Diekamp zur Chronologie des Lebens der Maria; Theophanes Kerameus hom. XXV, XXXI, XXXII, MSG 132, 521, 645, 649 (v. Thomae, Theclae, Lucae); Leo von Centorbi in Sizilien bei Allatius MSG 114, 29 (v. Jacobi Zeb.); Nikeph. Kall. h. e. XIV, 51; 40 XVIII, 24 (Sym. Styl.), MSG 146, 1244; 147, 376. [Nicht unser Symeon Metaphrastes, an den ein alter Interpolator dachte, sondern der Homerparaphrast Demosthenes Thrax ist bei Georg. Choeroboscos *περὶ τρόπων ποιητικῶν*, Rhet. gr. ed. Walz VIII, 813; Spengel III, 251, gemeint; s. A. Ludwig, De Joh. Philop. (Königsb. Univ.-Progr. 1888) 9, 36, Hilgard, Gramm. gr. IV, 2, LXXXVIII; Krumbacher [2]584.] 45

Jenes vermeintliche Selbstzeugnis in der durch Psellos als echt anerkannten Vita der hl. Theoktiste war die Hauptstütze in der Argumentation des Leo Allatius. Es handelt sich um die Flottenexpedition des Himerios nach Kreta im Jahre 902; an ihr will der Verfasser der vita s. Theoktistae teilgenommen haben. So lange man nur den lat. Text bei Surius XI, 238 (1618) zum 9. November kannte, der dort dem Meta- 50 phrasten beigelegt wird, war es natürlich, dies auf den Symeon zu beziehen, der gelegentlich in Handschriften als *λογοϑέτης τοῦ δρόμου* bezeichnet wird. Nur aus stilistischen Gründen diese Vita dem Metaphrasten absprechen (Vasiljevskij), geht nicht an. Nun hat aber Theoph. Joannû, *μνημεῖα ἁγιολογικά*, Ven. 1884, p. 1—17 18—39 zwei, fast nur in Einleitung und Schluß abweichende griechische Texte bekannt gemacht, deren erster 55 dem lat. bei Surius entsprechender den Namen des Niketas magister trägt, während der zweite jüngere offenbar die metaphrastische Recension darstellt, wie sich aus der Zusammensetzung der sehr zahlreichen Handschriften ergiebt. Der Herausgeber wollte Symeon und Niketas identifizieren. Delehaye aber hat richtig erkannt, daß Symeon der Metaphrast sich einfach den Text des Niketas angeeignet hat — mit sehr geringen Veränderungen — 60

unter Belassung des „Ich", ein durchaus nicht beispielloses Verfahren. Es setzt aber jedenfalls einen beträchtlichen Abstand von der Zeit des Niketas (bald nach 902) voraus.

Dem durch Psellos gedeckten Zeugnis der Vita der hl. Theoktiste stellte Vasiljevskij das der Vita des hl. Paulus vom Berge Latros (gest. 15. Dezember 956) entgegen, die 5 in einer Klosterurkunde von 1196 (Miclosich-Müller, acta et dipl. IV, 306) dem Metaphrasten beigelegt wird. Diese Vita (ed. Delehaye, Anal. Boll. XI, 1892) ist nach Delehaye bald nach der Regierung des Nikephoros Phokas, d. h. nach 969, geschrieben, wahrscheinlicher erst um 991 (s. von Dobschütz, Christusbilder 217*). Delehaye (Revue 80) hat sie unter Ehrhards Zustimmung (Festschrift 60) dem Metaphrasten abgesprochen, 10 weil sie in dessen Sammlung fehlt und nur vereinzelt unter diesem Namen auftaucht. Das Zeugnis von 1196 beweist allerdings nicht viel. Andererseits ist doch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der Metaphrast Enkomien verfaßte, die er in seine Legendensammlung nicht aufnahm (Ehrhard, RQS XI, 73, A. 2).

Durch die Untersuchungen Ehrhards (Festschrift 48. 73) steht fest, daß die Fest- 15 predigt Kaiser Konstantins auf die Translation des Christusbildes von Edessa 16. August 944 (abgedruckt in Christusbilder 39**—85**) der ursprünglichen Sammlung des Metaphrasten angehört. Er hat sie fast ohne jede Veränderung (jedenfalls noch weniger als bei dem Leben der hl. Theoktiste) herübergenommen. Damit sind wir bestimmt in die 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts gewiesen.

20 In der sicher metaphrastischen Vita des hl. Sampson wird c. 19, MSG 115, 301 d ein Wunder an dem Protospatharios Bardas, dem intimen Freund Kaiser Romanos' II. erwähnt: *σφόδρα δὲ οὗτος Ῥωμανῷ βασιλεῖ τῷ ἐπιεικεῖ τε καὶ χρηστῷ προσῳκειοῦτο, ὃν καὶ ἴσασι πάντες υἱὸν Κωνσταντίνου γενέσθαι τοῦ, τὰ πάντα συνελόντα εἰπεῖν, βασιλικωτάτου* — das weist nicht sowohl auf die Regierungszeit Roma- 25 nos' II. als auf die seines Sohnes Basilios 976—1025. In der That spielt c. 14. 15 p. 296 f. die Geschichte des Drungarios Leon (vgl. über ihn Leo diac. 147, 5; Kedr. II, 393, 3. 404, 8) unter Johannes Tzimiskes (969—976); AA SS Juni 27 p. 273 c ist dies durch eine falsche Konjektur *κωνσταντῖνος* für *ιῶ* verdeckt; vgl. Ehrhard, Festschrift 73, 4.

30 Wichtiges Material zu einer genauen Zeitbestimmung und Charakteristik der Persönlichkeit des Metaphrasten unter Voraussetzung seiner Identität mit Symeon Magister und Logothet glaubte Hirsch in der diesem beigelegten Chronik gefunden zu haben, die teils zur Ergänzung teils zur Fortsetzung des Georgios Monachos verwendet, die wichtigste Quelle für all unser Wissen über die Zeit von 813—944 wäre: danach hätte der 35 Verfasser Romanos I. Lekapenos (920—944, gest. 948) nahegestanden, aber erst unter Nikephoros Phokas (963—969) seine Chronik geschrieben. Diese Ansicht hat, durch Krumbacher übernommen, großen Einfluß ausgeübt (auch auf meine Darstellung in Christusbilder 100** ff. und Byz. Z. X, 166 ff.). Sie wird geteilt u. a. von Gelzer und Sestakov, die in Par. 854 die echte Chronik Symeons sehen. De Boor aber hat gezeigt, daß Hirschs 40 Voraussetzungen der handschriftliche Befund nicht entspricht; er vermutet, Symeon gehöre nur der in den Überschriften: *εἰς τὴν κοσμοποιΐαν ἐκ τῆς γενέσεως καὶ χρονικὸν ἐφεξῆς συλλεγὲν παρὰ Συμεὼν μαγίστρου καὶ λογοθέτου ἐκ διαφόρων χρονικῶν τε καὶ ἱστοριῶν* (*ἱστορικῶν* oder *ἐξηγητῶν* al.) besonders hervorgehobene Anfangsteil über die Weltschöpfung, der sich in Mosq. syn. 251 als selbstständiger Anhang zu 45 Georg. mon. findet. Diese *κοσμοποιΐα* sei verschiedenen chronistischen Kompilationen vorangestellt worden und der populäre Name des Metaphrasten habe deren ursprüngliche Verfasser, falls diese überhaupt je genannt waren, verdrängt. Bei dieser Sachlage wird man jedenfalls mit der „Chronik" des Logotheten nicht mehr als mit einer sichern Größe rechnen dürfen und auf alle Schlüsse daraus verzichten.

50 Eine andere Möglichkeit bot die Existenz einer kanonistischen Sammlung unter dem Namen des Symeon Magister und Logotheten in Par. 1370 (a. 1297) und in stark abweichender Form in Taur. gr. 170, zuerst herausgegeben von Justelli (MSG 114, 235—292). Diese liegt auch dem Kommentar des Alexios Aristenos (um 1130; MSG 137. 138) zu Grunde. Zachariä von Lingenthal (SBB 1887, II, 1153 f., Gesch. des gr.-röm. 55 Rechts ³27) wies darauf hin, daß nach den Praktika des Eustathios Romanos c. 64, 1 (Jus. gr.-rom. I, 272) zur Zeit als dieser junger Hofrichter war, ein Symeon Magister und Logothet älteres Mitglied des kaiserlichen Gerichtshofes war, also etwa um 1000, danach zu unterscheiden von dem Patrikios und Protasekretis Symeon, der als Urheber zweier Novellen des Nikephoros Phokas aus den Jahren 964 und 967 genannt wird 60 (coll. III nov. 19. 20, Jus. gr.-rom. III, 292. 296). Letzteres scheint mir nicht ganz

sicher: Zachariä irrt, wenn er Patrikios und Protasekretis für den höheren Rang hält; es ist der Chef des Civilkabinetts mit Exzellenzenrang; Logothet aber (es gab deren 6) ist Staatssekretär, Ressortminister mit dem Magisterrang (nur der Kuriosität wegen verdient noch Erwähnung die von Leo Allatius ausführlich widerlegte Meinung der älteren protestantischen Polemiker, es sei „Schulmeister"). Die Identität ist zwar nicht sicher zu beweisen — der Name Symeon ist damals, wie die Zusammenstellungen bei Leo Allatius und Fabricius beweisen, häufig genug —, aber sie bleibt möglich und wird durch das Folgende sehr wahrscheinlich gemacht.

Vasiljevskij hat nämlich ein neues Zeugnis in die Debatte eingeführt, dessen Beweiskraft auch Delehaye, wennschon zögernd, anerkennt: ein arabischer Chronist, Jahia ibn Said von Antiochien, der die Annalen des Eutychius bis 1026 fortsetzte (arab.-russ. herausg. von Baron von Rosen) setzt die Blüte „Simons, Secretarius, Logothet, welcher die Erzählungen von den Heiligen und ihren Feiertagen abgefaßt hat" (übers. von Jagič, Arch. f. slav. Phil. V, 488; franz. bei Delehaye, Rev des quest. hist. X, 84) in die Anfangszeit des Kaisers Basilios II. 976—1025. Daß ein fast gleichzeitiger Autor die Arbeiten des Metaphrasten mit dem Menologion Basilii verwechselt haben sollte, ist kaum wahrscheinlich, um so weniger als Jahias Zeugnis durch die bisherigen Beobachtungen vollauf bewahrheitet wird.

Dazu kommt schließlich die ausdrückliche Angabe bei Markos Eugenikos, daß Symeons Beamtenlaufbahn in die Regierungszeiten des Phokas, Johannes (Tzimiskes) und Basilios II. fiel.

In die Regierung Basilios' II. fällt auch die Lebenszeit eines noch wenig bekannten hagiographischen Schriftstellers und Dichters Nikephoros *ὁ Οὐρανός*, von dem etliche Verse an Symeon Metaphrastes erhalten, leider aber bisher nicht veröffentlicht sind, s. Ehrhard bei Krumb. [2]145, Krumbacher 719, 15.

Was bisher von Briefen unter dem Namen Symeons bekannt geworden ist, eine kleine Sammlung von 9 Billets an den Metropoliten Niketas von Smyrna (ein solcher ist 879 bezeugt, dieser kommt aber nicht in Betracht), den Bischof von Laodicea und Konstantinos Romaios (MSG 114, 227—236), läßt in echt humanistischer Phrasenhaftigkeit keinen konkreten Zug erkennen, als daß der Schreiber ein vielbeschäftigter Mann war. Briefe des Metaphrasten enthält außer dem Cod. c. 4, 14 der Bibl. Angelica zu Rom (Ehrhard, Festschr. 75) auch Patm. 706 (11/12. Jahrh.).

Außerdem giebt es noch einige trotz ihrer Schwülstigkeit aufrichtige Frömmigkeit atmende Gebete (MSG 114, 219—224, vgl. auch cod. Neap. B. N. II B 8 und 29), Jamben über den Abendmahlsgenuß (ebd.), eine Reihe von sog. moralischen Alphabeten, d. h. Bußgebeten akrostichischer Form (MSG 114, 131—136). Verse auf Christus und die Apostel stehen in cod. Ambr. B 33 sup. (sc. XV). Vielleicht stammen von ihm auch 3 von L. Sternbach, Eos V, 1899, 7—21, aus Par. suppl. gr. 690 publizierte nekrologische Gedichte; vgl. BZ VIII, 553. Ein in cod. Patm. 612 Symeon beigelegter Kanon gehört nach Patm. 613 vielmehr Anastasios Quaestor an (Sakkelion p. 249). 24 *ἠθικοὶ λόγοι*, excerpiert aus den Schriften Basilios' d. Gr. stehen MSG 32, 1115—1382, 150 Kapitel über die 50 Reden des Ägypters Makarios MSG 34, 841—965. Was von alledem wirklich Symeon dem Logotheten angehört, wird nur eine genaue Feststellung der handschriftlichen Überlieferung einerseits, eine sorgfältige Untersuchung stilistischer Art andererseits klarlegen können. Nachweislich ist der Name vielfach fremden Schriften als zugkräftige Etiquette vorgesetzt worden, so z. B. der von Preger script. originum CPtanarum I, 74—108 veröffentlichten anonymen Erzählung vom Bau der Hagia Sophia (vgl. p. XIII, XV, BZ X, 456). Besonders seit dem 13. Jahrhundert war der Name Symeons des Metaphrasten der beliebteste für alle Erbauungslitteratur.

Ältere Gelehrte haben dem Metaphrasten einen Kommentar zum Lukasevangelium zugeschrieben, weil er in der Katene des Niketas mehrfach citiert wird (Mai, Scr. vet. nov. coll. IX, 626—724; Sickenberger, TU, NF VII, 4, 100). Die Stellen sind aber den Heiligenleben entnommen. Das bei Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I, 24. 165 u. ö. unter dem Namen des Logotheten citierte Verzeichnis der 12 Apostel gehört der Chronik in Par. 1712 an. Was es mit der Schrift de moribus ecclesiae auf sich hat, die Nic. Komnenos Papadopoli, praenotationes mystagogicae, Padua 1697, p. 398 erwähnt, weiß ich nicht.

Das Hauptwerk, um dessentwillen Symeon den Ehrennamen des Metaphrasten erhielt, das ihm die begeisterte Verehrung der griechischen Kirche (z. B. Theod. Balsamon zum

63. Kanon des Trullanum, MSG 137, 733b, Theophanes Kerameus s. o. 211,38 *ὁ τῶν μεταφράσεων γλυκὺς συγγραφεύς*) eintrug, auch hohes Lob von seiten mancher römischen Theologen, ist seine Legendensammlung. Über ihren Umfang, ihre Bedeutung und ihren Wert ist viel gestritten worden. Dank den Arbeiten der Bollandisten und ins-
5 besondere Ehrhards sind wir jetzt in der Lage, sie genau abgrenzen und abschätzen zu können.

Der Fehler der älteren Zeit war, daß man die Einzeltexte ins Auge faßte und danach fragte, was alles unter Symeons Namen überliefert sei. So konnte fast die gesamte griechische Hagiographie dem Metaphrasten beigelegt werden; denn zumal in jungen
10 Handschriften ist dieser Name freigebig allen Heiligenviten vorgesetzt, auch solchen, die sicher älteren Ursprunges sind. Man war von Zufälligkeiten der Ueberlieferung abhängig und kam aus dem Schwanken nicht heraus. Lipomani hatte 174 Heiligenleben als metaphrastisch gegeben. Leo Allatius stellte mit feinem Takt eine Liste von 122 Initien metaphrastischer Reden zusammen (daneben zwei Listen von 444 und 95 nicht metaphra-
15 stischen Stücken); Hanke wollte nur 87, Nessel dagegen 139 als metaphrastisch gelten lassen; die von dem Brügger Erzbischof Malou besorgte Ausgabe des Metaphrasten in MSG 114—116 umfaßt 138 Viten (teils griechisch, teils nur in lat. Übersetzung). Ehrhard hat in scharfsinniger Kritik diese Aufstellungen als unbegründet erwiesen und seinerseits eine metaphrastische Sammlung von 149 (150?, Zahl der Psalmen!) Texten nach-
20 gewiesen.

Der durch die hagiographischen Arbeiten der Neo-Bollandisten, ihre Bibliotheca hagiographica graeca (1895) und ihre vortrefflichen Kataloge der hagiographischen Handschriften von Paris (1896), Rom (1899) und anderen Bibliotheken ermöglichte Fortschritt der neueren Kritik liegt darin, daß man auf das Ganze der Sammlung das
25 Augenmerk richtet. Schon Allatius hatte beobachtet, daß ein gewisser Komplex von Viten in vielen Handschriften wiederkehrt, während sonst die Überlieferung mannigfach auseinandergeht. Auf diesem Wege wollte H. Delehaye das Problem lösen. Da kam Ehrhard mit der Beobachtung, daß durch die Unterschrift des Cod. Mosq. 382 v. Jahre 1063 ein 10teiliges Korpus der Metaphrasen bezeugt sei und dieses sich durch den Vergleich
30 anderer als metaphrastisch bezeichneter Hdschrr. noch ganz rekonstruieren lasse: September mit 25, Oktober mit 27, November mit 27, Dezember mit 23, Januar mit 21, Februar, März, April mit 8 + 3 + 3 = 14, Mai, Juni, Juli, August mit 1 + 3 + 4 + 4 = 12 Texten. November, Dezember, Januar umfaßten wohl je 2 Bände; enthielt doch November Stücke von der Länge der Vita des Chrysostomos zum 13., der sog. I. clementinischen
35 Epitome zum 25. Wir dürfen den Streit zwischen den letztgenannten beiden Gelehrten, bei dem es sich lediglich darum handelt, ob man der handschriftlichen Bezeugung des Metaphrastennamens soviel Gewicht beilegen darf, ruhig auf sich beruhen lassen: was kommt darauf an, ob der Schlüssel falsch war, wenn er nur aufgeschlossen hat! Und Ehrhards Resultat erkennt Delehaye voll an. Dies ruht auch viel weniger auf dem zu-
40 fälligen Namen als auf der alten von Delehaye selbst zu Grunde gelegten allatianischen Beobachtung, daß in einer großen Zahl von Hdschrr. ein geschlossenes Korpus von Heiligenleben überliefert ist, von denen nur selten eins außerhalb dieser Handschriftengruppe — nur in ganz jungen Sammelhandschriften — sich findet, während die in einigen dieser Hdschrr. eingesprengten fremden Texte sich auf Grund des Konsensus der andern leicht
45 ausscheiden lassen. Diese Beobachtung kann man weiter dahin ausdehnen, daß während sonst die Legendentexte dem Herausgeber durch ihre diffuse Überlieferung (quot codices tot recensiones) die größten Schwierigkeiten bereiten, die metaphrastischen sich durch auffallende Einhelligkeit auch in kleinen Dingen auszeichnen. Für die meisten fehlt es allerdings noch an kritischen Ausgaben (ein Beispiel in Christusbilder 39**—85** auf
50 Grund von 19 Hdschrr.); 24 Texte sind griechisch noch unediert.

Doch genügt das vorhandene Material, um die Arbeitsweise des Metaphrasten richtig zu beurteilen. Um sie voll einzuschätzen, wäre noch wichtiger, daß alle seine Vorlagen bekannt wären. Die Erforschung der vormetaphrastischen Menologien (solche wurden auch noch zu und nach seiner Zeit abgeschrieben) ist augenblicklich die wichtigste Aufgabe,
55 wie schon Krumbacher, Studien zur Legende des hl. Theodosios 1892, 260 richtig hervorgehoben hat. Usener, Acta S. Marinae 5 hat darauf aufmerksam gemacht, daß eine von Methodius herrührende ältere Sammlung aus dem 9. Jahrhundert bestanden haben muß. Erst wenn wir diese und ähnliche überschauen, werden wir in der Lage sein, die Selbstständigkeit des Metaphrasten in der Auswahl der Texte, deren eigenartige von den
60 andern Menologien scharf abweichende, mit dem Konstantinopolitanischen Synaxar auf-

fallend übereinstimmende kalendarische Anordnung richtig zu würdigen. Soviel ist schon jetzt klar: Symeon hat keine neue Legende geschaffen; er war, was sein Beiname besagt, Metaphrast, d. h. er hat die älteren Legenden im Geschmack seiner Zeit umstilisiert. Dabei hat er auch hier und da sachlich geändert; hat Legenden, die getrennt überliefert waren, verbunden (z. B. mit dem Martyrium des Gurias, Samonas und Abibos das meist ganz unabhängig davon umlaufende θαῦμα); hat als gewandter Erzähler Motive eingeführt, als kirchlicher Rhetor biblische Anspielungen und Vergleiche beigefügt. Der Nachdruck seiner Thätigkeit liegt doch in der stilistischen „Modernisierung" und zeigt sich zumeist in den frei geschaffenen rhetorischen Eingängen, gelegentlich auch am Schluß, während der Kern der Legende oft nur geringe Veränderungen aufweist. Ja einzelne Texte, die seiner Zeit nahestanden und daher ihrem Geschmack entsprachen, hat er so gut wie unberührt herübergenommen, so z. B. das Leben der hl. Theoktiste und die Festpredigt Konstantins über das Christusbild.

Damit ist auch die Grundlage für eine gerechte Gesamtbeurteilung des Mannes und seines Werkes gegeben. Für die Glaubwürdigkeit der von ihm erzählten Legenden darf man ihn nicht verantwortlich machen: betrügerischer Erfinder war er nicht. So richtig Baronius der Kritiklosigkeit seiner Zeit gegenüber betonte, daß diese langen Reden der Märtyrer vor dem Richter oder gar auf der Folter litterarische Fiktion seien (vergebens sucht Allatius dagegen anzugehen MSG 114, 39), Symeon wird sie meist schon in seinen Quellen vorgefunden haben; denn dies waren kaum die uralten acta sincera, sondern bereits jüngere Bearbeitungen. Auch viele Geschmacklosigkeiten wird man nicht so sehr auf Symeons Rechnung zu setzen haben als vielmehr teils auf die seiner Vorgänger, teils auf die seiner Zeit. Wie wir ihm eine umfassende Gelehrsamkeit zuerkennen müssen — er kennt ebensogut seine Bibel wie die klassischen Autoren, citiert Herodot (MSG 115, 280c), benutzt aber auch Prokop (MSG 116, 145d, dazu Christusbilder 214*) —, so können wir ihm auch Geschmack und Erzählertalent nicht absprechen. Ich kann allerdings nicht mit Kondakoff, l'art byzantin I, 43, Symeon soviel höher einschätzen als seinen abendländischen Rivalen, Jacobus a Varagine; aber ich meine beiden mehr Kompositionstalent zuerkennen zu sollen, als das jetzt gemeinhin geschieht (z. B. von Döllinger, Akad. Vorträge I, ²181). Während man die schöpferische Kraft überschätzte, hat man die schriftstellerische Kunst der Reproduktion meist unterschätzt und sich damit das Verständnis des wunderbaren Erfolges dieser Werke verlegt. Beide haben jedenfalls dem Geschmack ihrer Zeit in hohem Maße zugesagt. Aber wenn die neueren Hagiographen ihnen eben daraus einen Vorwurf machten, indem sie ihnen schuld gaben die alten, unter unserem historisch-kritischen Gesichtspunkt wertvolleren Texte verdrängt zu haben (Krumbacher ²16: „die der alten Überlieferung so verderbliche Legendenredaktion des Sym. Metaphr."; Delehaye, Bibliotheca hagiogr. gr. p. VIII funestissimus homo, qui Graecorum rem hagiographicam penitus vastavit), so ist auch das ungerecht: Ehrhard bemerkt mit Recht, daß was wir von der älteren Litteratur nicht mehr haben, wohl schon vor des Metaphrasten Zeit verloren war; das meiste aber nur unbeachtet im Staube der Bibliotheken liegt. Es ist ähnlich wie mit den konstantinischen Excerptensammlungen und dergleichen: wir hätten nur einen geringen Teil des Cassius Dio, wenn nicht zwei Byzantiner, Xiphilin und Zonaras, ihn excerpiert hätten. Der Metraphrast wird im Gegenteil noch einmal gute Führerdienste durch die Wirrnis der hagiographischen Überlieferung leisten.

Übrigens steht Symeon auch auf seinem eigenen Gebiete nicht allein. Eine Anzahl von Zeitgenossen haben in gleichem Geiste gearbeitet. Männer wie Niketas Paphlago haben sein Beispiel im Geschmacke des 13. Jahrhunderts nachgeahmt; im 14. erwarb sich Konstantinos Akropolites den Ehrennamen des *Νέος Μεταφράστης*. Grade im Vergleich mit der gezierten Hohlheit dieser Späteren gewinnt Symeon: er ist, soweit das ein Byzantiner des 10. Jahrhunderts sein kann, natürlich und von frommer Wärme.

So nahe es endlich liegt, die Art des Mannes als typisch zu fassen: man thut ihm selbst unrecht, und man versperrt sich die Einsicht in die wirkliche Sachlage, wenn man, wie noch vielfach geschieht, jede byzantinische Umarbeitung älterer Litteratur als metaphrastisch bezeichnet. Symeon der Logothet ist eine deutlich umrissene litterarische Gestalt, die nur Anspruch macht auf ihr wirkliches Eigentum. **von Dobschütz.**

Symeon, der neue Theologe, gest. ca. 1040. — Leben: eine vita Symeons, verfaßt von seinem Schüler Niketas Stethatos, ist erhalten im cod. Paris. 1610 u. Coisl. 292; bisher ungedruckt; eine Ausgabe ist von L. Petit zu erwarten. — Werke (nur zum kleinen Teil im Urtext gedruckt): 1. 33 Reden (λόγοι), in der lateinischen Uebersetzung des Pontanus

gedruckt bei MSG 120, 321 ff., die or. 18 auch in der Uebersetzung des Possinus ib. S. 687 ff. 2. Hymnen (ἔρωτες τῶν θείων ὕμνων), 40 davon in der Uebersetzung des Pontanus bei MSG 120, 507 ff. 3. κεφάλαια πρακτικὰ καὶ θεολογικά, griech. u. lat. bei MSG 120, 603 ff. 4. ein λόγος περὶ ἐξομολογήσεως, gedruckt als Werk des Joh. Dam. MSG 95, 283 ff., ein verbesserter
5 Text bei K. Holl in dem unten angeführten Buch S. 110 ff. Die Autorschaft Symeons steht durch handschriftliches Zeugnis, wie durch zahlreiche wörtliche Berührungen mit anderen Werken fest. 5. Außerdem existieren handschriftlich noch mehrere Sammlungen von Reden: θεολογικά, ἠθικά und katechetische Ansprachen; die Titel der einzelnen Stücke nach Allatius bei MSG 120, 290 ff.; Genaueres bei Holl S. 27 ff. — Die neugriechische Ausgabe von Dionysios Zagoraios,
10 Venedig 1790 (die königliche Bibliothek in Berlin besitzt ein Exemplar) bietet die vita und die Nummern 1, 5, 3 in vulgärgriechischer „Uebersetzung", nur die ἔρωτες τῶν θείων ὕμνων sind in ihrer ursprünglichen Form mitgeteilt. Die Uebersetzung ist, wie unschwer zu bemerken, in Wirklichkeit eine Bearbeitung im Sinn der späteren kirchlichen und mönchischen Praxis; für wissenschaftliche Zwecke ist das Buch darum selbstverständlich unbrauchbar. Damit er-
15 ledigen sich die „Ergänzungen", die Ph. Meyer, gestützt auf diese Ausgabe, zu meiner Darstellung Symeons geben zu können meinte.

Litteratur: Fabricius-Harles, Bibl. graeca XI, 302 ff.; A. Ehrhard bei Krumbacher, Byz. Litt. Gesch.², S. 154 ff.; ders., KKL XI, 1070; K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen, Leipzig 1898. (Auf dieses Buch verweise ich
20 für das Einzelne; Berichtigendes bei Hugo Koch, HJG 1900, S. 58 ff.; dagegen muß ich die Besprechung von Ph. Meyer, GgA 1898, S. 844 ff., in der Hauptsache ablehnen). — Die folgende Darstellung beruht auf einer erneuten Durcharbeitung der vita und des cod. Mon. gr. 177.

Symeon ist der bedeutendste Mystiker, den der Osten hervorgebracht hat. Wie hoch
25 die griechische Kirche selbst ihn einschätzte, zeigt der früh (ob schon zu seinen Lebzeiten? div. am. 12; MSG 120, 523 B) ihm verliehene Beiname ὁ νέος θεολόγος. Keinem Geringeren, als dem hochgefeierten Gregor von Nazianz, dem „Theologen", soll er damit als ebenbürtig an die Seite gerückt werden — eine Nebeneinanderstellung, die zugleich die Wendung des griechischen Geistes in der zwischen beiden Männern liegenden
30 Periode deutlich kennzeichnet. In der That darf Symeon sowohl was den Gehalt seiner Produktion, als was die Nachwirkung seiner Ideen betrifft, den ersten Männern seiner Kirche zugezählt werden.

Symeon ist in den 60er Jahren des 10. Jahrhunderts in Paphlagonien, im Dorf Galate, als Kind eines vornehmen Hauses geboren. Der Tradition der Familie gemäß
35 zum Staatsdienst bestimmt, wurde er schon in zartem Alter zu einem Oheim nach Konstantinopel gebracht, um dort für seinen künftigen Beruf erzogen zu werden. Er zeigte indes keine Lust zu den rhetorischen und philosophischen Studien. Für die Beamtenlaufbahn erschien er damit als ungeeignet. Deshalb brachte ihn der Oheim im Pagendienst bei Hofe unter; durch seine Vermittelung erhielt der noch nicht Vierzehnjährige die Stellung
40 eines σπαθαροκουβικουλάριος (vgl. über die σπαθαροκουβικουλάριοι de cerim. aul. Byz. ed. J. J. Reiske I, 148, 4; 594, 26; 625, 4; 721 u. viele a. St.; danach ist Holl, Enthusiasmus S. 8, A. 2 zu korrigieren). Allein auch der Hofdienst war nicht nach Symeons Sinn. Schon damals war der religiöse Drang in ihm lebendig; der Verkehr mit seinem Beichtvater, einem Studitenmönch Namens Symeon, stärkte ihn in dieser
45 Stimmung. Seinem Wunsch, Mönch zu werden, stand jedoch zunächst nicht bloß seine Jugend, sondern auch der bestimmte Widerspruch seines Vaters im Weg. Aber Symeon blieb fest. Nach 6jährigem Kampf setzte er es durch, daß er ins Kloster Studion eintreten durfte; jener andere Symeon wurde sein πατὴρ πνευματικός. Unter dessen Leitung entfaltete sich seine mystische Gabe zu ihrer vollen Kraft. Aber das enge Ver-
50 hältnis zwischen beiden wurde für unsern Symeon bald auch die Ursache eines schweren Konflikts. Die Ausschließlichkeit, mit der er sich auf den Umgang mit seinem geistlichen Vater beschränkte, erschien den übrigen Insassen des Klosters als Pflegen einer Privatfreundschaft, die speziell in Studion durch die Regel verpönt war. Nach fruchtlosen Versuchen, die beiden voneinander zu trennen, stieß der Abt den Novizen aus. Der Ver-
55 triebene fand jedoch sofort Unterkunft im benachbarten Mamaskloster. Daß man ihn dort sogar alsbald durch die κουρὰ und die Einkleidung in das σχῆμα unter die Vollmönche aufnahm, ist ein Beweis, wie wenig man ihn durch seinen Ausschluß aus Studion für kompromittiert hielt.

Mit dieser Übersiedelung ins Mamaskloster beginnt Symeons selbstständige Ent-
60 wickelung. Zwei Jahre nach seinem Eintritt fühlte er sich schon soweit innerlich fertig, daß er es wagte, mit Schriften vor die Öffentlichkeit zu treten. Mit dadurch wuchs auch seine Stellung im Kloster derart, daß er bei dem nicht lang darauf erfolgten Tod des

Hegumenos zum Nachfolger gewählt wurde. Bei dieser Gelegenheit empfing er auch die Priesterweihe. 25 Jahre stand er an der Spitze des Mamasklosters. Er brachte das augenscheinlich gesunkene Koinobion zu neuer Blüte und begründete durch seine jetzt breiter sich entfaltende Schriftstellerei seinen Ruf als Theologe.

Soweit wir sehen, ist Symeon während dieser Periode wegen seiner individuellen Anschauungen nicht behelligt worden. Die Revolte, die ein Teil seiner Mönche gegen ihn unternahm, richtete sich nur gegen die strenge Zucht, die der neue Vorsteher einführte. Erst in der Zeit, als Symeon die Abtswürde niederlegte, um als Hesychast in der Stille zu leben, kam es zu einem Zusammenstoß zwischen ihm und der höchsten geistlichen Behörde. Der Synkellos des Patriarchen, Stephanos, ein Kanonist von Ruf und scharfer Dogmatiker, fand Symeons Trinitätslehre — mit Recht — verdächtig. Gegen diesen Vorwurf wußte Symeon sich zu verteidigen. Aber nun griff Stephanos einen andern Punkt auf. Symeon hatte im Mamaskloster seinen Namensbruder, den Studiten, nach dessen Tod als Heiligen verehren lassen. Jahrelang war das geschehen, sogar unter thatsächlicher Gutheißung durch den Patriarchen. Jetzt aber stellte der Synkellos die Würdigkeit des Gefeierten für diese Ehrung in Abrede und verlangte Abstellung des Kultus. Sechs Jahre zog sich der Streit darüber hin. Als Symeon endgiltig auf seiner Weigerung den Kultus seines geistlichen Vaters aufzugeben beharrte, wurde er durch Beschluß der Synode aus Konstantinopel verbannt und sofort in die Nähe von Chrysopolis hinübergeschafft. Das Urteil, das ohne Frage eine Rechtsüberschreitung der kirchlichen Behörde darstellte, ließ sich zwar in dieser Strenge nicht aufrecht erhalten. Die vornehmen Beichtkinder, die Symeon in der Hauptstadt hatte, traten sofort für ihn ein und der geängstigte Patriarch mußte sich dazu verstehen, Symeon formell zu rehabilitieren. Er soll ihm sogar den Kult des Studiten jetzt freigestellt haben. Aber Symeon mochte fühlen, daß er in Konstantinopel doch immer beengt wäre. Zudem sehnte er sich nach Stille. So blieb er am Ort seiner Verbannung und baute bei einer Kirche der hl. Marina mit dem Geld seiner Gönner ein neues Kloster. Dort ist er, 23 Jahre nachdem er die Abtswürde im Mamaskloster niedergelegt hatte, im Frieden gestorben.

Die Chronologie von Symeons Leben läßt sich nur innerhalb gewisser Grenzen feststellen. Verfehlt, weil auf falscher Grundlage sich aufbauend, war die Rechnung des Allatius, die unbedachterweise auch Ehrhard beibehalten hat. Allatius wollte Symeon das Jahr 1092 noch erleben lassen, eine Annahme, die mit sämtlichen Daten der vita im Widerspruch steht. Mit dieser verkehrten Chronologie fällt auch die Betrachtung, die Ehrhard S. 154 über den Zusammenhang von Symeons Mystik mit der Zeitgeschichte angestellt hat. — Sicher ist, daß Symeon unter dem Patriarchen Nikolaos Chrysoberges (984—995) Presbyter und Vorsteher des Mamasklosters wurde und nachher noch 48 Jahre gelebt hat. Danach fiele sein Tod zwischen 1032 und 1041. Andererseits steht fest, daß Symeon noch nicht 14jährig war, als er unter Basileios II. (976—1025) an den Hof kam. Dadurch ergiebt sich als frühester Termin für seine Geburt das Jahr 962. Von da aus ließe sich ein bestimmteres Todesjahr errechnen, wenn anzunehmen wäre, daß Symeon bei seiner Presbyterweihe das normale Alter von 30 Jahren gehabt hat. Dann wäre der Beginn seines Hegumenats auf 992, der Tod auf 1040 anzusetzen. Indessen ist die Angabe beachtenswert, die Ph. Meyer zuerst aus der von Dionysios rezensierten vita — in den angegebenen Handschriften fehlt die Notiz — beigebracht hat. Dort wird berichtet, daß Symeons Tod in der vierten Indiktion erfolgt sei, was nur auf das Jahr 1036 zutrifft. Nun steht zwar die betreffende Nachricht bei Dionysios in höchst verdächtigem Zusammenhang und sie hat sachlich gegen sich, daß Symeon dann sehr jung — mit ca. 25 Jahren — Presbyter geworden sein müßte. Aber das Datum scheint doch auf einer alten Tradition zu beruhen, und da Symeon die Presbyterwürde gleichzeitig mit dem Hegumenat erhielt, so ist es nicht ausgeschlossen, daß man, um eben ihn zum Vorsteher zu bekommen, sich über die kanonische Vorschrift hinwegsetzte. Immerhin wird man Bedenken tragen, das Jahr 1036 als sicheres Datum zu akzeptieren, so lange der betreffende Passus bei Dionysios nicht durch eine etwa noch auftauchende Handschrift der vita gestützt ist.

Symeons „Theologie" knüpft an an eine Ausgestaltung der praktischen Mystik, die sich etwa seit Ende des 4. Jahrhunderts verfolgen läßt. Ziemlich um dieselbe Zeit, in der die christliche Mystik sich auf den Gedanken einließ, daß die Ekstase die naturgemäße Form der Vereinigung mit der Gottheit darstelle, begegnet man auch schon dem Glauben, daß in gewissen besonders gehobenen Momenten ein Schauen der Gottheit in sinnlicher Wahrnehmung möglich sei. Dem Begnadigten erscheint plötzlich ein wunderbares, über-

irdisches Licht, das er sich nicht anders denn als eine Ausstrahlung der Herrlichkeit Gottes zu deuten vermag (vgl. die Belege Enthus., S. 211 ff.; K. Holl, Amphilochius, S. 206, A. 1; dazu auch noch Joh. Dam. von den Messalianern MSG 94, 732 B ὅτι τοῖς εὐχομένοις δύναται φανεροῦσθαι ὁ σωτὴρ ἐν φωτί). Anfangs nur spärlich bezeugt und z. T. mit starkem Mißtrauen behandelt, wagt sich die auf solches Schauen des Lichts ausgehende Mystik seit Dionysios Areopagites stärker hervor. Im 10. Jahrhundert besaß die Praxis schon eine gewisse Verbreitung; unser Symeon hat durch seinen Beichtvater, den Studiten, die Anleitung dazu erhalten und von ihm gelernt, das Gelangen zum „Licht" als Höhe- und Zielpunkt des religiösen Ringens zu betrachten.

Etwas Neues war also das religiöse Erlebnis, um das Symeons Gedanken sich bewegten, an sich nicht; aber neu war die originale Kraft, mit der er die wunderbare Erfahrung religiös verarbeitete. Indem er sich in die Bedeutung des Erlebnisses versenkte, hat er Ideen produziert, deren Wert von dem naiv phantastischen Ausgangspunkt unabhängig ist. Durch diese Gedankenarbeit verdiente er sich den Namen des „neuen Theologen"

Symeon versteht das Aufleuchten des Lichts, das ihm immer überraschend zu Teil wird, als eine an ihn gerichtete Offenbarung Gottes, durch die er ihn seiner Gnade versichert und in persönlichen Verkehr mit ihm tritt. Zu dieser Deutung fühlt Symeon sich ermutigt durch das unmittelbare Zeugnis, das er in besonders weihevollen Stunden vernimmt: es kommt vor, daß Christus aus der lichten Wolke, in der er sich zeigt, heraus mit ihm redet und ihn überführt, daß er selbst es ist, der sich ihm kundgiebt. So wird ihm das Erscheinen des Lichts ein Zeichen des ihn persönlich heimsuchenden Gottes. — Aber Symeon spürt gleichzeitig auch, wie in diesen Stunden der Erhebung eine neue Kraft auf ihn überströmt. Das Licht, das er schaut, tritt in ihn hinein und erfüllt ihn mit Freude und göttlicher Stärke. Er erkennt seine eigene Sündhaftigkeit klarer, er versteht den Sinn von Gottes Willen tiefer und gewinnt Lust an allem Guten.

Diese Erfahrungen werden ihm der Schlüssel zum Verständnis des NT. Er liest es mit anderen Augen, seitdem er selbst mit den Realitäten in Berührung gekommen ist, von denen die hl. Schriften zeugen. Er weiß, was es bedeutet, wenn es dort heißt, daß Christus in einem Menschen lebe, daß man Christus anziehe, den hl. Geist in sich habe, durch ihn erneuert werde, daß man im Lichte wandle, wie Gott im Lichte ist. Aber die Lektüre des NT führt ihn auch umgekehrt zu einer Läuterung der geistigen und sittlichen Interessen, die sich hinter der groben Hülle des äußerlichen Erlebnisses verbargen. Je deutlicher ihm aus dem NT die ganze Größe des christlichen Ideals wird, desto klarer hebt sich ihm auch die Erkenntnis heraus, daß eine persönliche Berührung mit der Gottheit die unumgängliche Bedingung für ein ernsthaftes christliches Leben ist. Denn nur eine Offenbarung, die Gott dem Einzelnen sendet, kann ihm die Gewißheit von der unsichtbaren Welt geben, in der er heimisch werden soll. Und nur aus einer persönlich empfundenen Gnade fließt die Kraft zu einem Leben im Geist.

Aber daraus ergab sich sofort ein weiterer Schluß. Wenn nun das Aufglänzen des Lichts die Gnadenoffenbarung ist, dann kann das „Licht" nicht ein Vorzug sein, den Gott nur wenigen gewährt hat oder gewährt. Jeder muß es schauen können, so gewiß als jeder zu einem Wandel im Licht verpflichtet ist. Indem Symeon entschlossen diese Konsequenz zog, kam er vor die Aufgabe, im gewöhnlichen Christenleben die Bedingungen, die Vorstufen und die Hindernisse der Gnadenerfahrung nachzuweisen. Damit stieß er erst auf die tieferen religiösen Fragen: die Probleme von Sünde, Gnade und Heilsgewißheit, von dem Verhältnis der Gnade zum sittlichen Ringen des Menschen treten ihm jetzt entgegen. Man darf nicht erwarten, daß er sie bewältigte. Wenn er das Zeichen der Begnadigung in etwas Äußerliches, in ein zufälliges Widerfahrnis verlegte, dann war es unmöglich, eine sinnvolle Beziehung zwischen den Thatsachen des Innenlebens und dem göttlichen Handeln aufzuzeigen.

Und doch hat Symeon, indem er sich in dieser künstlichen Situation zurechtzufinden strebte, nicht nur eine Fülle einzelner feiner Gedanken produziert, sondern große Grundsätze von weitreichender Bedeutung entdeckt. Sie lassen sich auf drei Punkte zurückführen: 1. hat Symeon unermüdlich gepredigt, daß nur das Selbsterlebte, persönlich Empfundene und Verstandene in der Religion wirklichen Wert habe. Wer nicht mit der Sache selbst in Berührung gekommen ist, besitzt die Wahrheit nicht. Das Licht, das die tiefsten Erkenntnisse vermittelt, leuchtet nur dem, der schon das Elementare der christlichen Wahrheit nicht bloß gehört, sondern innerlich erfaßt und in seinem Sinn gefühlt hat. Die geist-

liche Stumpfheit, die ἀναισθησία, ist die Sünde zum Tod; 2. eben der Umstand, daß das beglückende Erlebnis ihm immer in plötzlicher, überraschender Weise zu teil wurde, hat Symeon zu der Erkenntnis geführt, daß es allein die Gnade ist, die den Menschen erhebt und erneuert. Kein Grieche hat die paulinische Antithese: aus Gnade, nicht aus Werken, so oft und so nachdrücklich wiederholt, wie er; 3. aus der Erfahrung heraus, 5 die er in den Stunden der Begnadigung machte, hat Symeon mit Plerophorie vertreten, daß Religion nicht Knechtsdienst und Last, sondern Seligkeit und Freiheit in Gott ist. Die hinreißenden Hymnen, in denen er sein Ringen und sein Glück geschildert hat, erheben sich in ihrer unmittelbaren Kraft weit über alles, was die griechische christliche Poesie sonst produziert hat. 10

Symeon konnte diese Grundsätze nicht aussprechen, ohne sich zugleich polemisch gegen den in seiner Kirche herrschenden Geist — nur gegen ihn; die Dogmen und Institutionen läßt er unangetastet — zu wenden. Er rührt an die schwächsten Punkte der orientalischen Kirche, wenn er gegen den gedankenlosen Empfang von Mysterien, gegen Psalmengeplapper ohne Erinnerung daran, was ein Gebet ist, gegen Bußübung ohne Bußstimmung, gegen 15 Festfeiern ohne Empfindung für den Festgedanken mit schneidender Schärfe auftritt. Das Interesse an lebendiger Religion war es auch, was ihn bewog, das Recht des Mönchtums auf Verwaltung der Beichte gegenüber dem Priestertum zu verteidigen.

Daß ein Mann von dieser Haltung nicht allen genehm war, ist nur natürlich. In dem großen Konflikt, den Symeon zu bestehen hatte, offenbart sich die instinktive Em- 20 pfindung der leitenden Kirchenmänner für das Revolutionäre, das in Symeons Grundsätzen — ihm selbst halb verborgen — lag. Aber der Widerspruch hat nicht gehindert, daß sich eine Schule (vor allem Niketas Stethatos) an ihn anschloß und daß seine Prinzipien sachte im Mönchtum durchdrangen. Die Hesychasten, auch Nikolaos Kabasilas, stehen ganz auf seinen Schultern. Unverkürzt konnten freilich Symeons Ideen auf die Folgezeit 25 nicht übergehen. Wie Nikolaos Kabasilas seine religiöse Anschauung stark verkirchlichte, so haben die Hesychasten seine mystische Methode durch den von ihnen ersonnenen mechanischen Kunstgriff in peinlicher Weise vergröbert. Aber ein wesentlicher Teil von Symeons tieferen Ideen ist doch bei den Hesychasten bewahrt geblieben, und mit dem Sieg der Hesychasten in dem nach ihnen benannten Streit ist zugleich auch Symeons Theologie in 30 der griechischen Kirche als legitim anerkannt worden.

In der Linie der griechischen Mystik, die von Klemens (und Origenes) über Gregor von Nyssa und Dionysios Areopagites schließlich zu den Hesychasten führt, stellt Symeon den Höhepunkt dar. Vielleicht ist seine Religiosität das höchste von persönlichem Christentum, was überhaupt auf dem Boden der griechischen Kirche erreicht werden 35 kann. **Karl Holl.**

Symmachus, Bibelübersetzer s. d. A. Bibelübersetzung Bd III S. 23,20ff.

Symmachus, Papst 498—514. — Wir besitzen zwei Biographien des Symmachus; die eine im lib. pontific. (Ausg. von Mommsen I, S. 120, von Duchesne I, S. 260), die zweite, von einem anonymen Zeitgenossen verfaßt, von Bianchini aufgefunden und zuerst ver- 40 öffentlicht, später mehrfach abgedruckt (z. B. bei Mansi VIII, 203, Duchesne I, S. 44ff.), stammt von gegnerischer Seite; Theodor. Lector II, 16f. bei MSG 86, 1 S. 189f.; Anon. Vales. MG AA IX, S. 324; Briefe und Synodalakten des Symmachus bei Thiel, Epist. Rom. pontif. genuin. I, 639 ff.; hier auch die auf Symmachus bezüglichen Briefe Theodorichs; MG EE III, S. 33ff. Nr. 23ff.; AA XII, S. 393ff. (Akten der röm. Synoden); Jaffé I, 45 S. 96; Langen, Gesch. der röm. Kirche ꝛc., Bonn 1885, S. 219ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA., I, 255ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, II, 38; Hefele, Concil.-Gesch. II, 625ff.; Dahn, Könige der Germanen, Würzb. 1866, III, S. 208ff.; Hartmann, Gesch. Italiens im MA., Leipzig 1897, I, S. 142; Pfeilschifter, D. Ostgotenkönig Theoderich d. Gr. und die kath. Kirche, Münster 1896, S. 56; Arnold, Cäsarius v. Arelate, Leipzig 1894, 50 S. 595; Vogel, HZ, Bd 50, 1883, S. 400ff.; ders., NA, Bd 23, 1898, S. 53ff.; Stöber, SWA, Bd 112, 1886, S. 269; Schnürer, HJB, Bd 9, 1888, S. 251; Grauert, HJB, Bd 20, 1899, S. 296.

Nach dem Tode Anastasius' II. erfolgte keine einstimmige Papstwahl; die Stimmen verteilten sich auf den Diakon Cälius Symmachus, einen Sardinier, und den Erzpriester 55 Laurentius. Den Anhang des letzteren warb der Senator Festus, der im Interesse des Kaisers einen Mann auf den römischen Stuhl erheben wollte, der bereit war, das von Rom bisher verworfene Henotikon zu unterzeichnen. Am 22. November 498 wurden Symmachus im Lateran, Laurentius in S. Maria Magg. von ihren Anhängern konsekriert.

Damit aber stand man vor einem Schisma. Nachdem der Schritt gethan war, der zu ihm führen mußte, drängte sich die Bedenklichkeit desselben jedermann auf. Die Parteien vereinigten sich deshalb dahin, die Entscheidung, wer als rechtmäßiger Papst anzusehen sei, Theodorich d. Gr., obwohl er Arianer war, zu überlassen; er war ja Landesherr auch in Rom. 5 Theodorich entschied, daß demjenigen der apostolische Stuhl einzuräumen sei, der zuerst ordiniert wäre oder dem die Majorität anhinge. Die Majorität scheint so entschieden auf Seite des Symmachus gewesen zu sein, daß Laurentius sich ihm fügte; das Schisma schien beseitigt. Am 1. März 499 hielt nun Symmachus eine Synode in St. Peter, auf welcher er Bestimmungen über die Papstwahl traf, um Vorgänge, wie man sie eben er- 10 lebt hatte, unmöglich zu machen: jede bindende Zusage, die bei Lebzeiten eines Papsts und ohne dessen Vorwissen für die künftige Papstwahl abgegeben werde, ebenso jeder Versuch, Stimmen zu werben, sollte mit Absetzung und Exkommunikation bestraft werden; sterbe ein Papst so plötzlich, daß er über die Wahl eines Nachfolgers nichts mehr bestimmen könne, so sei der vom Klerus einstimmig Gewählte zu konsekrieren, ergebe sich 15 aber Meinungsverschiedenheit, so sei die Wahl der Majorität giltig. Der Beschluß hat spätere Schismen nicht verhindert; aber auch der Zwiespalt zwischen Symmachus und Laurentius lebte alsbald wider auf. Laurentius selbst wurde durch seine Erhebung zum Bischof von Nocera in Campanien von Rom entfernt; sein Anhang aber stand wahrscheinlich schon seit dem Jahre 500 wieder in schroffer Opposition gegen Symmachus: 20 man tadelte seine Festsetzung des Osterfests für das Jahr 501 (vgl. ep. 3 S. 656 und Lib. pont. Duchesne S. 44), warf ihm Ehebruch, Verschleuderung des Kirchengutes, überhaupt viele Verbrechen vor. Wieder sollte Theodorich Richter sein; er ordnete den Bischof Petrus von Altinum nach Rom ab, damit er die Sache untersuche, auch die Verwaltung des römischen Kirchenguts übernehme. Petrus berief, um seinem Auftrage zu 25 genügen, einige Zeit nach Ostern 501 (vgl. über das Jahr Mommsen, AA XII, S. 416 und Vogel, NA 23, S. 57f.) eine Synode nach Rom: die erste Zusammenkunft verlief resultatlos, da Symmachus, der sich in Ariminum befand, nur unter der Bedingung, daß Petrus entfernt und ihm der Besitz des Kirchenguts zurückgegeben werde, sich zur Verantwortung vor der Synode bereit erklärte und die Bischöfe dieser Forderung des Papsts 30 nicht entgegenzutreten wagten. Theodorich lehnte das Verlangen ab und forderte eine neue Sitzung der Synode. Symmachus entschloß sich nun zu erscheinen; aber während er unterwegs war, kam es zu einem Tumult, und nun nahm er davon Anlaß zu der Erklärung, daß er ferner nicht mehr auf der Synode erscheinen werde, und appellierte an den König, dem auch die Synode die Sache anheimstellte. Theodorich aber war zu 35 vorsichtig, als daß er, der Arianer, entscheidend eingegriffen hätte; nachdem eine dritte Sitzung am 1. September vergeblich verlaufen war, gebot er den Bischöfen, die Sache zu entscheiden. Dazu kam es in der vierten Sitzung am 23. Oktober 501 (**synodus palmaris**); hier faßte die Synode den berühmten Beschluß, durch welchen die Anklage gegen Symmachus ohne jede Untersuchung beseitigt wurde, da die Synode wegen der hohen 40 Autorität des Apostels Petrus nicht wage den Papst zu richten, sondern das Gott, vor dem auch das Geheime offenbar sei, überlasse. Die Synode zog die Konsequenz aus diesem Beschluß, indem sie diejenigen, welche keine Gemeinschaft mit Symmachus hatten, für Schismatiker erklärte, auch Petrus von Altinum und Laurentius verdammte. Wie Symmachus sofort nach der Anerkennung seiner Wahl durch den König verhindert hatte, 45 daß daraus ein Präcedenzfall für später werde, so auch nach dem Beschluß vom 23. Oktober. Am 6. November hielt er eine neue Sitzung der Synode (über die Zeit s. Vogel, NA 23, S. 55ff.). Man suchte hier eine von dem Präfektus Prätorio Basilius unter der Autorität Odoakers 483 erlassene Verfügung hervor, durch welche eine Papstwahl ohne vorheriges Einverständnis mit dem Stellvertreter Odoakers verboten und den 50 römischen Bischöfen unter Bedrohung mit dem Anathema untersagt wurde, Güter der römischen Kirche zu entfremden, und erklärte sie für ungiltig, da sie von einem Laien und ohne die Autorität des römischen Bischofs erlassen sei. Jedes Eingreifen der Laien sollte abgeschnitten werden; denn den Inhalt der Verordnung über die Kirchengüter billigte Symmachus selbstverständlich, er nahm ihn auf und erließ selbst eine gleich- 55 artige Bestimmung.

Der Zwiespalt wurde durch die Beschlüsse der römischen Synode nicht beseitigt. Laurentius, der sich eine Zeit lang in Ravenna aufgehalten hatte, kehrte nach Rom zurück und trat wieder als Papst auf; sein Anhang besaß eine Anzahl römischer Kirchen; das Verhältnis zwischen den Parteien war so gespannt, daß man von allerlei Gewaltthaten, die gegenseitig begangen 60 wurden, hört. Die Laurentianer führten den Streit auch auf dem litterarischen Gebiete;

sie griffen in einer Schrift: Contra synodum absolutionis incongruae, die Entscheidung der Oktobersynode an: sie bezweifelten ihre Kompetenz auf Grund ihrer Zusammensetzung, noch entschiedener widersprachen sie der Umgehung einer Untersuchung; sie wandten dagegen den Rechtsgrundsatz ein: in criminibus obiectis quod non excluditur adprobatur; sie fanden einen Widerspruch zwischen dem Beschluß und dem Verfahren der Synode: si vera est episcoporum adsertio, sedis apostolicae praesulem minorum nunquam subiacuisse sententiae, cur ad iudicium districta conventione productus est? Die Verteidigung der Synode übernahm der bekannte Schönredner Ennodius, damals Diakon in Mailand. Sein libellus adversus eos qui contra synodum scribere praesumpserunt (Ennodii opp. ed. Vindob. S. 287 ff. auch MG AA VII, S. 48, Nr. 2) bringt aber nicht sowohl eine Widerlegung der Angriffe auf die Synode als eine Sammlung gedrechselter Grobheiten gegen deren Urheber. Bemerkenswert ist die Schrift wegen der Bestimmtheit, mit welcher der Satz ausgesprochen wird: aliorum forte hominum causas deus voluerit per homines terminare: sedis istius praesulem suo sine quaestione reservavit arbitrio (S. 316), und wegen der Weise, in der er begründet wird: ille (Petrus) perennem meritorum dotem cum haereditate innocentiae misit ad posteros: quod illi concessum est pro actuum luce, ad illos pertinet quos par conversationis splendor inluminat. quis enim sanctum esse dubitet quem apex tantae dignitatis adtollit, in quo si desint bona adquisita per meritum, sufficiunt quae a loci decessore praestantur? S. 295. Auch Avitus von Vienne trat für den Beschluß vom 23. Oktober ein (s. ep. 34, AA VI, 2 S. 64). Endlich führte die Partei des Symmachus ihre Sache durch Erdichtung angeblicher Präcedenzfälle (bei Coustant, Epist. Rom. pont. I, App. S. 28 ff.: Sinuess. syn. gesta de Marcellino, Constitut. Silvestri, Gesta Liberii, Gesta de Xysti purgatione, vgl. Döllinger, Papsttum, München 1892, S. 23). Der Widerspruch gegen Symmachus wurde erst dadurch gebrochen, daß Theodorich sich gegen die Laurentianer erklärte und die Übergabe ihrer Kirchen an Symmachus gebot (505 u. 506). Nun zog sich Laurentius, nachdem er ungefähr vier Jahre lang Symmachus widerstanden hatte, auf ein Landgut des Senators Festus zurück, um dort als Asket sein Leben zu beschließen. Seine Anhänger hielten an dem Mißtrauen gegen Symmachus fest, wenn auch die Spaltung als beendet gelten muß; Zeuge dafür ist die anonyme Lebensbeschreibung des Papstes (s. o.), deren Verfasser entschieden auf Seite des Laurentius steht.

So wurde Symmachus schließlich in seiner Würde anerkannt; er verdankte es Theodorich, der die Bischöfe nötigte einen Beschluß zu fassen und der Laurentius beseitigte. Nach der Beseitigung des Schismas scheint die vornehmste Sorge des Symmachus Bau und Ausstattung der römischen Kirchen gewesen zu sein. Das Papstbuch erwähnt seine eifrige Bauthätigkeit wie seine zahlreichen Weihgeschenke.

Die späteren Briefe des Papstes zeigen ihn in Streit mit dem Kaiser Anastasius (ep. 10), in Verkehr mit den vertriebenen Afrikanern (ep. 11), mit Ennodius von Pavia (ep. 7. 9. 18 f.) und besonders mit den Galliern (ep. 14 f.). Er begünstigte die Ansprüche der Bischöfe von Arles (s. Bd II S. 56) die Äußerungen, die er dem Kaiser gegenüber that, sind nicht ohne Einwirkung auf die späteren Anschauungen über das Verhältnis der geistlichen zur weltlichen Gewalt geblieben. Conferamus, schreibt er, honorem imperatoris cum honore pontificis: inter quos tantum distat, quantum ille rerum humanarum curam gerit, iste divinarum. Itaque ut non dicam superior, certe aequalis honor est.

Symmachus starb den 19. Juli 514. **Hauck.**

Symphorian, Märtyrer s. d. A. Aurelianus Bd II S. 287, 2 ff.

Synagoge, die große. — Litteratur: I. Von jüdischer Seite: Krochmal in der hebr. Zeitschrift Kerem chemed V, 63 ff.; L. Löw in Ben Chananja, Jahrg. I (1858; wieder abgedruckt in: Gesammelte Schriften I [Simon der Gerechte sei Simon der Makkabäer; über die große Syn. sei 1 Mak 14 berichtet], Szegedin 1889, S. 399—449). || L. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael von Zerstörung des ersten Tempels, II (Nordhausen 1855), S. 22—24. 380—396. III (1857), 244 f. 270 f. || J. M. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten, I (Leipz. 1857), 41—43. 91. 95—97. || H. Grätz, Frankels Monatsschrift 1857, 31—37. 61—70. || J. E. Löwy ס' בקורת התלמ"ד, Kritisch-talmudisches Lexikon, I (Wien 1863), 241—261. || J. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I (Paris 1867), 29—40 || J. H. Weiß דור דור ודורשיו, Zur Geschichte der jüdischen Tradition, I (Wien 1871), 54 f. 65 f. || J. S. Bloch, Studien zur Geschichte der Sammlung der althebr. Litteratur,

Breslau 1876, S. 100—132. || J. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Abt. II (Strelitz 1883), 318—323. || D. Hoffmann, Die Männer der großen Versammlung, in: Mg für die Wiss. des Judenthums, X (1883), S. 45—63. || S. Krauß, The Great Synod, in: Jewish Quarterly Review X (1898), S. 347—377 || W. Bacher, The Great Synagogue, in: Jew. Encyclopedia XI (1905), S. 640—643.

II. Von christlicher Seite: Joh Buxtorf, Tiberias (3. Aufl., Basel 1665, 4to), Kap. 10. || Joh. Eberh. Rau, Diatribe de Synagoga Magna, Utrecht 1727. || C. Aurivillius, Dissertationes (herausg. von Jo. Dav. Michaelis, Gött. u. Leipz. 1790), S. 139—160. || Ant. Theod. Hartmann, Die Verbindung des ATs mit dem Neuen, Hamburg 1831, S. 120—166. || M. Heidenheim, ThStK 1853, 93—100. || A. Kuenen, Over de mannen der Groote Synagoge, Amsterdam 1876; deutsch in: K., Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft, Freiburg i. B. 1894, S. 125—160.

Die große Synagoge, hebr. כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה, aram. כְּנִשְׁתָּא רַבְּתָא, war nach der thalmudischen und der noch etwas weiter ausgesponnenen rabbinischen Tradition ein seit der Zeit Esras und Nehemjas bis in den Anfang der griechischen Zeit hinein in Jerusalem bestehendes Kollegium von 120 Mitgliedern, dessen Thätigkeit einmal im Abschluß der heiligen Litteratur, dann aber auch, und zwar hauptsächlich, in Durchführung und Erhaltung des Gesetzes und gesetzlichen Lebens bestanden habe. Im einzelnen werden angeführt: Herstellung des Bibelkanons, die masorethischen Randnotizen, die Punktation, Abfassung von Gebeten und Verordnungen über Gebete, Bestimmung, daß das Estherbuch am Purimfeste vorzulesen sei. Aus der Bibel wird zur Stützung dieser Ansicht citiert der Bericht Neh 8—10 über die Verlesung des Gesetzes durch Esra und die feierliche Versammlung, in welcher das Volk sich verpflichtete, von nun an unverbrüchlich am Gesetze festzuhalten. Sogar die Zahl „120“ samt ihrer Einteilung in „85“ und „dreißig und einige“ hat man in dieser Stelle gefunden: Neh 10, 1—28 die 84 Unterzeichner der Gotte gegenüber eingegangenen Verpflichtung, zu denen Esra als 85. käme; Neh 8, 4. 7 die 26, welche Esra bei der erwähnten Verlesung beistanden; Neh 9, 5. 6 die acht Leviten, welche beteten und sangen! Daß aus den genannten drei Kapiteln triftige Gründe für die Richtigkeit der Tradition nicht zu entnehmen sind, bedarf keines Beweises. Die vollständigste Sammlung der hierher gehörigen Stellen der jüdischen Litteratur findet man bei Rau; das wichtigste bieten auch Buxtorf, Aurivillius u. a.

Aber alle Belege für das Dasein und die oben geschilderte Thätigkeit der großen Synagoge sind mehr oder weniger jung. Die beiden verhältnismäßig ältesten Stellen sind Pirke Aboth 1, 1 f. und die Barajtha (außerkanonische Mischna) im babylonischen Thalmud Baba bathra 15a. An der ersteren Stelle erscheinen § 1 „die Männer der großen Synagoge“ einfach als Vermittler der Thora zwischen den Propheten einerseits und Antigonos von Socho und seinen Nachfolgern andrerseits. Simeon der Gerechte, d. i. wahrscheinlich der Hohepriester Simeon I, am Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr., wird § 2 als מִשְּׁיָרֵי כנסת הגדולה (zu den Überresten der gr. Syn. gehörig) bezeichnet, so daß mit ihm oder spätestens bald nach ihm die gr. Syn. zu existieren aufgehört hat. Da nun nach der thalmudischen Chronologie (Rabbi Jose in Aboda zara 9a) die Zeit zwischen dem Wiederaufbau des Tempels und dem Sturze der Perserherrschaft (516—331) nicht 185, sondern nur 34 Jahre beträgt, hat die traditionelle Annahme einer mehr als hundertjährigen Dauer der gr. Syn. keine feste Begründung. Baba bathra 15a (s. die ganze Stelle Bd IX S. 745) heißt es: „Die Männer der großen Synagoge haben Ezechiel, das Dodekapropheton, Daniel, Esther geschrieben; Esra hat sein Buch und das Genealogische in der Chronik bis auf seine Zeit (1 Chr 9, 41) geschrieben“ Des Kanons und seines Abschlusses geschieht hier, wie man sieht, nicht die geringste Erwähnung; sondern es ist nur von der Abfassung derjenigen Bücher die Rede, welche man als die jüngsten ansah.

Aus der Natur der Verhältnisse und einigen Andeutungen der hl. Schrift (s. bes. die Bezeichnung Esras als eines סֹפֵר מָהִיר בְּתוֹרַת מֹשֶׁה Esr 7, 6 vgl. auch V. 10. 11) dürfen wir jedoch schließen, daß zur Zeit Esras in der That manches namentlich dem in verhältnismäßig alter Zeit der gr. Syn. Zugeschriebenen Entsprechende geschehen sei. Die absolute Unterordnung unter das Gesetz, welche seit Esra für das Judentum charakteristisch ist, hat zur notwendigen Voraussetzung dies, daß seit jener Zeit das Gesetz als das, wodurch alles normiert ward, in jeder Weise gepflegt und gegen etwaige Uebertretungen durch einen Zaun, der sie verhüten sollte, sicher gestellt wurde. Mit andren Worten: die „große Synagoge“ genannte Institution kann zwar nicht als ein feststehendes historisches Faktum angesehen werden; wohl aber wird ein Teil der von ihr abgeleiteten Wirkungen, wenn auch als Ergebnis mehr oder weniger anders gestaltet

wirkender Kräfte, in die durch die Tradition für das Bestehen der gr. Syn. angegebene Zeit zu setzen sein.
H. L. Strack.

Synagogen. — Litteratur: I. Von jüdischer Seite: Moses Maimonides, Hilkhoth Thephilla (in: Jad ha-chazaqa, Buch II). || S. J. Cohen, Historisch-kritische Darstellung des jüdischen Gottesdienstes, und dessen Modifikationen, Leipzig 1819 (22 u. 276 S.). || L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt, Berlin 1832 (483 S. — Die 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1892 ist bis auf einige Zusätze unverändert). [Von hervorragender Gelehrsamkeit.] || L. Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, Nordhausen 1857, S. 129—137. 183—226. || J. M. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten, Leipzig 1857—59, Bd I, S. 39. 168—186. || Jakob Reifmann, Ueber Synagogen und Lehrhäuser zur thalmud. Zeit, in N. Kellers hebr. Jahrbuch Bikkurim II (Wien 5626 = 1865). || M. Duschak, Geschichte und Darstellung des jüdischen Cultus, Mannheim 1866 (401 S.). || J. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Abt. II, Strelitz 1883, Artikel „Synagoge" S. 1142—1147, ferner „Kultus", „Vorlesung aus der Thora" || L. Löw, Der synagogale Ritus, in: Gesammelte Schriften IV (Szegedin 1898), S. 1—71, wiederholt aus: Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. des Judenthums 1884 [Ursprung der Synagogen, Baustätten, architektonische Normen, Lage der Syn., Frauenabteilung. Vgl. V, S. 21—33, wo Notizen zu einer Fortsetzung]. || W. Bacher, Synagogue, in: Hastings' Dict. of the Bible IV (London 1902), S. 636—643. || In Jewish Encyclopedia XI (New York 1905), S. 619—640 mit zahlreichen Abbildungen: W. Bacher, Synagogue; Jos. Jacobs, Architecture.

Ueber die spätere Entwickelung des synagogalen Ritus und der synagogalen Gebräuche (Zurücktreten der freien Mitwirkung der Gemeindemitglieder beim Vorbeten, Vorlesen und Predigen; Anwachsen der Liturgie; die modernen Reformbestrebungen u. s. w.) vgl. E. Landshuth, עמודי העבודה, auch mit latein. Titel Amude ha-Aboda, Onomasticon auctorum hymnorum hebraeorum, Berlin 1857—62 (34 u. 314 S.). || L. Zunz, Die synagogale Poesie des Mittelalters I, Berlin 1855 [491 S.), II (mit dem besonderen Titel: Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes, geschichtlich entwickelt], Berlin 1859 (249 S.). | Ders., Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, Berlin 1865 (666 S.). || Abr. Geiger [gleich Holdheim eifriger Vertreter der Reform des jüd. Gottesdienstes], Der Hamburger Tempelstreit, Breslau 1842 (84 S.) [auch in: Nachgelassene Schriften, I, Berlin 1875]. | Ders., Nothwendigkeit und Maß einer Reform des jüd. Gottesdienstes, 2. Aufl., Breslau 1861 (30 S.) [Schriften I, 203 ff.]. | Ders., Gutachten über die Orgel (1861), in: Schriften I, 283—295. | Ders., Unser Gottesdienst, Breslau 1868 (20 S.). | Ders., Plan zu einem neuen Gebetbuche nebst Begründungen, Breslau 1870 (40 S.). | Ders., Israelitisches Gebetbuch für den öffentl. Gottesdienst, 2. Aufl., Berlin 1870, 2 Bde (272, 428 S.). || L. Stern [streng gesetzestreu], Die Vorschriften der Thora, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1904.

II. Von christlicher Seite: Campegius Vitringa, De synagoga vetere libri tres, Franeker 1696 (ohne die Register &c. 1138 S. 4°) [grundgelehrtes Hauptwerk]. || Joh. Buxtorf, Synagoga Judaica, Hanau 1604, 4° u. oft z. B. noch Frankfurt u. Leipzig 1737 || Joh. Chr. G. Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden, Teil II, Frankf. u. Leipzig 1748 (386 S. 4°). || [Gottfr. Selig, Proselyt], Der Jude, Leipzig 1781 ff. I, 467—512. II (544 S.). || A. Th. Hartmann, Die enge Verbindung des AT mit dem Neuen, Hamburg 1831, S. 225—376. || G. B. Winer, Bibl. Realwörterbuch ³II, 548—551. || J. F. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums, Bremen 1851 (678 S.). || A. Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah I (London 1884), S. 430—450. || Em. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi ²II, 356—386 = ³II, 427—463 || Th. Schärf, Das gottesdienstl. Jahr bei den Juden, Leipzig 1902 (142). Vgl. auch in dieser Encykl. VII, S. 7—19.

Synagoge ist Bezeichnung der wahrscheinlich im babylonischen Exil entstandenen und noch jetzt allgemein üblichen lokalen Gottesdiensthäuser der Juden.

1. Namen. In der Mischna und später: בֵּית הַכְּנֶסֶת, d. i. Versammlungshaus (v. כָּנַס einsammeln, הִתְכַּנֵּס sich versammeln), selten kurz כנסת; aram. in den Thalmuden und Thargumim: בֵּי כְּנִישְׁתָּא und כנישתא; bei Späteren wie Maimonides, David Kimchi בֵּית תְּפִלָּה. Der vielfach als gleichbedeutend angeführte Ausdruck בֵּית וַעַד bezeichnet das Studienhaus, das Lehrhaus. — Das Griechische *συναγωγή*, oft im NT, selten bei Josephus, bedeutet nicht nur Versammlung (AG 13, 43 u. ö.), sondern auch Versammlungshaus (Lc 7, 5 u. o.); *τόπος προσευχῆς* 1 Mak 3, 46; 3 Mak 7, 20; *προσευχή* AG 16, 13, Philo und Josephus Vita 54; selten *συναγώγιον*, Philo, und *προσευκτήριον*, Philo.

2. Entstehung. Das Bedürfnis für gemeinsam abzuhaltende Gottesdienste besondere Stätten zu bestimmen und Häuser zu erbauen, scheint vor der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar, d. h. so lange der salomonische Tempel mit seiner Centralisierung des ganzen Opferdienstes, ja des ganzen Kultus stand, in den Israeliten

nicht aufgekommen zu sein. Aus 2 Kg 4, 23 (Elisa) können wir schließen, daß die Frommen sich an Festtagen um die gerade in ihrer Nähe weilenden Propheten sammelten; das war aber keine feste, allgemein verbreitete Institution. Wenn die Thargume (Pseudo-Jonathan Ex 18, 20; Ri 5, 9; Jes 1, 13) Synagogen als seit den frühesten Zeiten des israelitischen Staatslebens vorhanden betrachten, so ist das nur ein Beispiel jener unhistorischen Übertragung späterer Verhältnisse in frühere Zeiten, welche in den Thargumen so häufig wiederkehrt. — Im Exil hatte das Volk weder Tempel noch Opfer. Da blieb nur das gemeinsame Lauschen auf die Worte Ezechiels und andrer Gottesmänner, der Sabbath und das gemeinsame Gebet. Ob schon im Exil besondere Häuser für solche Zusammenkünfte bestimmt waren, wissen wir nicht. Aber wir dürfen als sicher annehmen, daß die Not des Exils zu gemeinsamen Gottesdiensten getrieben hat und daß die so entstandene Gewohnheit nach dem Exil nicht erloschen ist. Zu regelmäßigen gottesdienstlichen Versammlungen trieb in der neuen Kolonie nämlich noch ein andres Motiv. Das Gesetz, dessen Nichtbefolgung in früherer Zeit durch so schwere Leiden gestraft worden war, wurde nun zur alles bestimmenden Norm, seine Kenntnis zu einer unerläßlichen Bedingung Gotte wohlgefälligen Handelns, sein Studium zu einem verdienstlichen Werke. Die (in Weiterbildung des Dt 31, 10ff. Gebotenen stattfindende) Verlesung des Gesetzes und die an sie sich anschließende Erläuterung desselben waren bei den nachexilischen Versammlungen der Einzelgemeinden die Hauptsache; Gebet und Vertiefung in die prophetischen Worte sowie in die Lehren der Geschichte standen in zweiter Linie. — Der Zweck, das Gesetz kennen zu lernen, konnte nur bei regelmäßiger Wiederkehr der Versammlungen erreicht werden. Der durch die Natur der Verhältnisse gegebene Tag war der Sabbath. Durch die Regelmäßigkeit des Zusammenkommens ward die Herstellung geeigneter Lokalitäten notwendig. Die älteste Erwähnung von Synagogen haben wir in Ps 74, 8, welcher Psalm höchst wahrscheinlich in der Zeit des Perserkönigs Artaxerxes III. Ochus (359—338 v. Chr.) gedichtet ist: die Worte שָׂרְפוּ כָל־מוֹעֲדֵי אֵל בָּאָרֶץ können nicht wohl anders als von gottesdienstlichen Versammlungshäusern verstanden werden. Hierzu stimmen die Worte des Jakobus AG 15, 21: *Μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος*. Josephus erwähnt Synagogen nur selten und nur gelegentlich. Es darf also daraus, daß er zuerst in der Zeit des Antiochus Epiphanes einer solchen und zwar einer in Antiochia befindlichen gedenkt, Jüd. Krieg VII, 3, 3, nicht auf spätes Entstehen der Synagogen in Palästina geschlossen werden. (Anders L. Löw, MGWJ 1884, S. 98—108: die Synagogen hätten sich aus den Gemeindehäusern gebildet, für welche unter anderem Jer 39, 8 בֵּית הָעָם zu vergleichen sei).

3. **Zur Zeit Christi und der Apostel** war wenigstens Eine Synagoge in jeder nicht ganz kleinen Stadt Palästinas (Nazaret Mc 6, 2 u. f., Kapernaum Mc 1, 21 u. f.); größere Städte hatten mehrere. In Jerusalem hatten wenn nicht alle, so doch die bedeutenderen Landsmannschaften eine eigene Synagoge (vermutlich mit einem Lehrhause) AG 6, 9. Unhistorisch aber ist es, wenn der jerusal. Thalmud sagt, in Jerusalem seien 480 (Megilla III Anf., Blatt 73[d]) oder nach einer andren Lesart 460 (Kethuboth XIII Anf., Blatt 35[c]) Synagogen gewesen. Auch in den meisten derjenigen Städte Syriens, Kleinasiens, Ägyptens, Griechenlands u. s. w., in denen Juden in genügender Zahl wohnten, gab es eine oder mehrere Synagogen; eine in: Antiochia Pisidiens AG 13, 14, Ikonium 14, 1, Thessalonike 17, 1, Beröa v. 10, Athen v. 17, Korinth 18, 4, Ephesus 18, 19; 19, 8; mehrere in: Damaskus AG 9, 2. 20, Salamis auf Cypern 13, 5, Alexandrien Philo II, 565 Mangey (Legatio ad Cajum § 20), Rom Philo II, 568f. (Leg. § 23; vgl. auch Schürer, Gemeindeverfassung der Juden in Rom S. 15—17) und gewiß auch in Antiochia Syriens; denn die eine Synagoge dieser Stadt, von der Josephus Jüd. Krieg VII, 3, 3 spricht, wird nur die Hauptsynagoge gewesen sein.

a) Gebäude. Die Synagogen wurden in der Stadt erbaut (außerhalb nur unter persischer Herrschaft, s. Löw, MGWJ 1884, S. 163. 164) und zwar möglichst auf dem höchsten Punkte (Thosephtha Megilla IV, S. 227, Z. 16f., Ausg. Zuckermandel) und so, daß das Dach der Synagoge die Dächer der Wohnhäuser überragte (vgl. das von Rab in der 1. Hälfte des 3. Jahrh. in Ausdeutung der Worte Esr 9, 9 לְרוֹמֵם בית אלהינו Gesagte, bab. Sabbath 11[a]); nur gelegentlich, nicht (wie man irrig aus AG 16, 13, Josephus Alt. XIV, 10, 23 geschlossen hat) absichtlich am Ufer eines Flusses oder Sees. Die Thosephtha verlangt (a. a. O. Z. 16), daß der Eingang in die Synagoge nach Analogie der Thür der Stiftshütte auf der Ostseite sei (Löw S. 215. 306). Doch hat man diese Vorschrift nicht befolgt, vielmehr die Lage der Synagoge je nach den Umständen

verschieden sein lassen. Der Einzelne wandte sich beim Beten wohl meist nach dem Allerheiligsten oder, wenn er nicht in Jerusalem war, nach Jerusalem oder Palästina (vgl. das Vorbild Daniels, Da 6, 11). Daß die Synagoge ein Dach habe, war nicht vorgeschrieben. Noch im 15. Jahrhundert gab es in orientalischen Gemeinden Synagogen, in denen der Gottesdienst in der Regel unter freiem Himmel abgehalten wurde (Löw S. 223). — Von der inneren Einrichtung der Synagogen wissen wir nur Folgendes. Die heilige Lade oder der Schrank (אָרוֹן oder תֵּיבָה Megilla III, 1) mit den heiligen Schriften befand sich dem Eingang gegenüber. Die zur Vorlesung dienenden Handschriften der Thora und des am Purimfeste vorgelesenen Büchleins Esther, welches daher oft einfach „Megilla" genannt wird, hatten und haben noch jetzt Rollenform; die Rolle war überhaupt für die Juden der ältesten Zeit und auch die der ersten nachchristlichen Jahrhunderte die allein übliche Form der Bücher, vgl. Lc 4, 17 *ἀναπτύξας*, V. 20 *πτύξας* und Ludw. Blau, Studien zum althebr. Buchwesen, Budapest 1902, S. 37—45. Das jetzt in der Mitte der Synagoge stehende *βῆμα* (בִּימָה erhöhter Platz, Rednerbühne), von welchem herab die Verlesung geschah, wird zwar im NT nicht erwähnt, ist aber zur Zeit Jesu doch wohl schon üblich gewesen, vgl. Neh 8, 4 מִגְדַּל־עֵץ, 9, 4 מַעֲלֵה הַלְוִיִּם. Die Gemeinde saß (Ja 2, 3; Mt 23, 6 *φιλοῦσιν . τὰς πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς*. Philo II, 458. 630 Mang.), ausgenommen während des Betens (Mt 6, 5; Mc 11, 25; Lc 18, 11); ebenso saß der, welcher die verlesene Schriftstelle erläuterte, s. Lc 4, 20, Zunz, Gottesdienstl. Vorträge, S. 337. Dagegen stand sowohl derjenige, welcher aus der hl. Schrift vorlas, als auch der Methurgeman (s. S. 226, 5). Einer besonderen Abteilung für die Frauen gedenkt weder das AT noch das Neue noch die ältere jüdische Tradition, s. L. Löw, MGWJ 1884, 364 ff., vgl. denselben in Schriften IV, S. 72—92. Die mehrfach aus Philos Werken II, 476 citierte Stelle *διπλοῦς ἐστι περίβολος, ὁ μὲν εἰς ἀνδρῶνα, ὁ δὲ εἰς γυναικωνῖτιν ἀποκριθείς κτλ.* steht im § 3 der nicht von Philo, sondern viel später verfaßten Schrift De vita contemplativa (s. P. E. Lucius, Die Therapeuten, Straßburg i. E. 1880; Em. Schürer, Gesch. ²II, 863 ff. = ³III, 535 ff.). — Bau und Erhaltung der Synagoge war Sache der Gemeinde. Doch wurden diese Lasten gewiß nicht selten von reichen Privatpersonen ganz oder teilweise übernommen. Die Synagoge in Kapernaum war nach Lc 7, 5 von dem reichen judenfreundlichen römischen Hauptmann, also einem Heiden, erbaut worden.

b) Verwaltung und Beamte. Alle Verwaltungsangelegenheiten wurden für die religiöse Gemeinde, welche in Palästina mit der politischen zusammenfiel (da die wenigen Nichtjuden natürlich auch bei den weltlichen Angelegenheiten nicht mitzuraten hatten), durch die Ältesten erledigt. Von Beamten werden im NT genannt: α) Der *ἀρχισυνάγωγος* (Lc 13, 14; zuweilen mehrere Archisynagogen an einer Synagoge, z. B. in Antiochia Pisidiens AG 13, 15), der „Oberste der Schule" (Luther), auch als *ἄρχων τῆς συναγωγῆς* bezeichnet Lc 8, 41, vermutlich aus der Zahl der Gemeindeältesten gewählt, hatte die Aufsicht über den Gang des Gottesdienstes, forderte also zum Vorbeten, zum Vorlesen des Schrifttextes und zur Predigt über denselben auf (AG 13, 15), rügte wirklich oder nach seiner Ansicht vorkommende Ungehörigkeiten (Lc 13, 14). — β) Der oder die Diener, *ὑπηρέτης* Lc 4, 20, חַזָּן oder vollständiger חַזַּן הַכְּנֶסֶת Joma 7, 1; Sota 7, 8 (welcher hebräische Name auch durch Epiphanius Haeres. 30, 11 *ἀζανιτῶν τῶν παρ' αὐτοῖς διακόνων ἑρμηνευομένων ἢ ὑπηρετῶν* erhalten ist), hatte beim Gottesdienste die hl. Schriften denen, welche vorlesen wollten, hinzureichen und sie hernach wieder in Empfang zu nehmen (Lc 4, 20). Ferner sorgte er für Sauberkeit und Beleuchtung in der Synagoge. Er vollzog die Strafe der Geißelung an den Verurteilten, s. Makkoth 3, 12. Und zwar fand die Exekution in den Synagogen statt (schwerlich in einem besonderen Raume), s. Mt 10, 17; 23, 34; Mc 13, 9, vgl. auch AG 22, 19. Daß der חַזָּן auch Kinderlehrer gewesen sei, folgt nicht notwendig aus Schabbath 1, 3 (s. Raschi z. St.). — γ) Almosen wurden an den Synagogenthüren gesammelt, s. Mt 6, 2. Ob schon zu Jesu Zeit durch besondere Beamte (גַּבָּאֵי צְדָקָה Pesachim 13ª), wissen wir nicht. — Der שְׁלִיחַ צִבּוּר (wörtlich: Abgesandter, Beauftragter der Gemeinde, Rosch haschana 4, 9) war wohl nicht ein eigentlicher Beamter, sondern so wird jedesmal derjenige genannt worden sein, welcher die Pflicht übernommen hatte vorzubeten. — Manches hierhergehörige Material, mit besonderer Berücksichtigung freilich der römischen Verhältnisse, hat gesammelt E. Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit, Leipzig 1879, 41 S. 4° (vgl. ThLZ 1879, Nr. 23).

c) Gottesdienstordnung. In den größeren Synagogen wurden täglich drei (vgl. Da 6, 11. 14) Betstunden abgehalten. Hauptgottesdienste fanden an den Sab-

bathen und Festtagen statt. Auf das vom Vorbeter gesprochene, von der Gemeinde durch „Amen" bekräftigte Gebet folgte die Verlesung der פָּרָשָׁה der zu dem betreffenden Tage gehörigen Gesetzesperikope. Da das Volk des Hebräischen, wenn überhaupt, so doch jedenfalls nicht genügend kundig war, wurde jeder einzelne Vers sofort durch einen neben dem Vorlesenden stehenden Dolmetscher (מְתֻרְגְּמָן) in das Aramäische übertragen. Dann wurde die הַפְטָרָה (wörtlich „Entlassung", weil das zuletzt gelesene Stück der hl. Schrift), d. h. ein Abschnitt aus den נְבִיאִים (den prophetisch-historischen und den eigentlich prophetischen Schriften) vorgelesen. Sie brauchte der Methurgeman nicht Vers für Vers zu übersetzen; vielmehr übertrug er, wenn nicht ein Sinnabschnitt hinderte, gewöhnlich drei Verse auf Einmal. An diese Vorlesung schlossen sich freie Vorträge, vgl. meinen Artikel „Midrasch" Bd XIII, 785f.; Lc 4, 17ff. Auf solche Vorträge beziehen sich auch, wenigstens teilweise, die anderen Stellen, an welchen von einem *διδάσκειν* (Mt 4, 23; 9, 35; Jo 18, 20) oder *κηρύσσειν* (Mc 1, 39; Lc 4, 44) Jesu, von einem *καταγγέλλειν τὸν λόγον τοῦ κυρίου* (AG 13, 5, vgl. auch 13, 14f. u. s. w.) seitens der Apostel die Rede ist. Der Schluß des Gottesdienstes erfolgte durch den von einem Priester gesprochenen aaronitischen Segen (Nu 6, 24ff.) und das „Amen" der Gemeinde. — Viel einfacher waren die wohl erst in späterer Zeit aufgekommenen Gottesdienste am Sabbathnachmittag und an den beiden Markttagen (Montag und Donnerstag). **H. L. Strack.**

Synaxarium s. d. A. Acta martyrum Bd I S. 146, 20.

Syncellus (*σύγκελλος*). — Litteratur: Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina, 1787, P I, lib. II; Alteserra, Diss. juris canon. ed. Bertram, Halae 1777. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, Jahrgang XV (1896), S. 408. *Μ. Σακελλαρόπουλος, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον*, Athen 1898; Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche[2], übersetzt von A. R. v. Pessić, Mostar 1905.

Syncellus (*σύγκελλος*) heißt eigentlich cohabitator, cubicularius, der mit einem anderen die Zelle (cella, woraus das griechische *κέλλιον* gebildet ist), Wohnung teilt, wird aber speziell von Mönchen und Klerikern gebraucht, welche Genossen hochstehender Geistlicher sind. Milasch nennt sie „Würdenträger, welche bei den bischöflichen Residenzen ohne eine bestimmte Jurisdiktion angestellt waren, um dem Bischof in kirchlichen, ihm persönlich zufallenden Agenden zu dienen" (S. 245). Die Synodalakten der orientalischen Kirche und die Byzantiner gedenken derselben häufig, wie die Auszüge in Suiceri thesaurus ecclesiasticus s. v. *σύγκελλος*, bei Du Cange, im Glossar. s. v. syncellus ergeben.

Vornehmlich hat von alters her der Patriarch von Konstantinopel, aber auch jeder Metropolit, in seiner nächsten Umgebung einen oder mehrere Syncellen, von welchen der erste *Πρωτοσύγκελλος* genannt wird. Der *Πρωτοσύγκελλος* des Patriarchen heißt zum Unterschiede von dem des Metropoliten *ὁ μέγας Π.* Die Syncelli behaupteten den Vorrang vor den Metropoliten und nahmen bei feierlichen Handlungen den Sitz vor ihnen ein, was ihnen jedoch später bestritten wurde. Heraklius setzte ihre Zahl auf zwei herab. Die Syncelli waren gewöhnlich zugleich Beichtväter der Patriarchen und dienten dazu, über den Wandel derselben Zeugnis abzulegen. Sie wurden daher auch öfter von den Kaisern, die selbst ihre nächsten Verwandten zu Syncellen bestimmten, zur Spionage benutzt (s. Beispiele bei Thomassin l. cit. cap. 100, no. IX, cap. 101, no. V u. a.). Die Kaiser verliehen auch mitunter Bischöfen und Erzbischöfen den Titel Syncellus. Man nannte solche Pontificales et Augustales Syncelli.

Auch im Occidente finden sich Syncelli. Sowohl die Päpste als Bischöfe hatten dergleichen, besonders als Zeugen ihres Wandels. Gregor I. empfahl sie (m. s. z. B. epistol. lib. IV, ep. 44 u. a.) und die 595. unter ihm gehaltene Synode verordnete „ utquidam ex clericis, vel etiam ex monachis, electi, ministerio cubiculi pontificalis obsequantur, ut is, qui in loco regiminis est, tales habeat testes, qui vitam ejus in secreta conversatione videant, qui ex visione sedula exemplum profectus sumant" (can. 58. cau. II, qu. VII). Daher wurden auch späterhin fortwährend familiares, consiliarii von den Päpsten und Bischöfen gehalten und nach den Kapitelstatuten gewöhnlich zwei Canonici den letzteren zur Disposition gestellt.

(H. F. Jacobson †) Ph. Meyer.

Synedrium. — Litteratur: I. Traktate Sanhedrin und Makkoth in der Mischna, in der Thosephtha und in den Thalmuden. Text der Mischna mit lat. Uebersetzung, den Noten des Coccejus (Coch) und lat. Uebersetzung der von Obadja di Bertinoro und Maimonides

verfaßten Kommentare in Surenhuysens Mischnaausgabe, Bd IV (Amsterdam 1702 fol.), S. 205—291; mit deutscher Uebersetzung und deutschem Kommentar in: Mischnajot Bd IV von D. Hoffmann (Berlin 1898), S. 145—219. Palästin. Thalmud mit lat. Uebersetzung von Blas. Ugolino in Thesaurus antiquitatum sacrarum Bd XXV (Venedig 1762 fol.), Spalte 1—338; nur französ. Uebersetzung von M. Schwab, Le Talmud de Jérusalem traduit .. en français, Bd X. XI (Paris 1888. 89). Babylon. Thalmud Sanhedrin mit lat. Uebersetzung von Ugolino, Thesaurus XXV, Sp. 339—1102, beide Traktate mit deutscher Uebersetzung von Laz. Goldschmidt, Der babylon. Talmud VII (Berlin 1903), S. 1—610. Vgl. auch Jo. Coch, Duo tituli Thalmudici Sanhedrin et Maccoth ... cum Excerptis ex utriusque Gemara versa et . illustrata, Amsterdam 1629 (16 und 440 S. 4°); J. J. M. Rabbinowicz, Législation criminelle du Talmud, Paris 1876.

II. Von jüdischer Seite. Die geschichtlichen Werke von Herzfeld, Jost, Derenbourg, Grätz. | Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Abteilung II, Strelitz 1883, S. 1147—1155; vgl. den Art. „Obergericht" in Supplementband II (1891). | J. Levy, Die Präsidentur im Synedrium, in: Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenthums 1855, 266—274. 301—307. 339—358). | D. Hoffmann, Der oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligthums (Jahresbericht des Rabbinerseminars 1877/78), Berlin 1878 (47 S. 4°); Die Präsidentur im Synedrium, in: Mg f. die Wiss. des Judenth. 1878, 94—98. | Jakob Reifmann, סנהדרין, Berditschew 1888. | Jelski, Die innere Einrichtung des großen Synedrions zu Jerusalem und ihre Fortsetzung ... bis zur Zeit des R. Jehuda ha-Nasi, Breslau 1894 (99 S.). | Adolf Büchler, Das Synedrion in Jerusalem und das große Beth-din in der Quaderkammer des jerusalemischen Tempels, Wien 1902 (252 S.). Dagegen s. Emil Schürer, ThLZ 1903, Nr. 12. | W. Bacher, Sanhedrin, in: Hastings' Dictionary of the Bible, Bd IV (Edinburgh 1902), S. 397—402. | J. Z. Lauterbach, Sanhedrin, in: Jewish Encyclopedia XI (New York 1905), S. 41—44 (folgt Büchler).

III. Von christlicher Seite. Jo. Selden, De synedriis et praefecturis juridicis veterum Ebraeorum, Amsterdam 1679, 4°. | Joh. Vorst, De Synhedriis Hebraeorum in: Ugolino, Thesaurus XXV, Sp. 1103—1150. | Samuel Frid. Bucher, Synhedrium Magnum, daselbst Sp. 1151—1194. | Herm. Witsius, De Synhedriis Hebraeorum, daselbst Sp. 1195—1234. | A. Th. Hartmann, Die enge Verbindung des AT's mit dem Neuen 1831, S. 166—225. | G. B. Winer, Bibl. Realwörterbuch II, S. 551—554. | J. Langen, Das jüdische Synedrium und die römische Prokuratur in Judäa, in: Tübinger ThQS 1862, S. 411—463. | Abr. Kuenen, Over de samenstelling van het Sanhedrin, Amsterdam 1866 (Deutsch durch K. Budde in: Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft von A. K., Freib. i. B. 1894, S. 49—81). | E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes ²II, 143—166 = ³II, 188—214.

1. Synedrium, *συνέδριον*, Luther „Rat", ist im NT gewöhnlich Bezeichnung der damals höchsten jüdischen Behörde in Jerusalem, vor welcher der Prozeß wider Jesum geführt wurde und durch welche die Verurteilung Jesu erfolgte (Mt 26, 59; Mc 14, 55; 15, 1; Lc 22, 66) und vor welcher sich auch die Apostel (AG 5, 21. 27. 34. 41), insonderheit Petrus und Johannes (AG 4, 15), sowie Stephanus (AG 6, 12. 15) und Paulus (AG 22, 30; 23, 1. 6. 15. 20. 28; 24, 20) wegen ihres Glaubens an den Auferstandenen zu verantworten hatten. Jo 11, 47 ist *συνέδριον* eine Sitzung dieser Behörde. An allen diesen Stellen ist von dem Synedrium nur als von einem Gerichtshofe die Rede. Dazu stimmt auch, daß Mt 10, 17; Mc 13, 9 der Plural *συνέδρια* die kleineren Einzelgerichtshöfe bezeichnet, vgl. noch Mt 5, 22. Die Synedrien hatten das Recht zu verhaften (Jesum Mt 26, 47 ff.; Mc 14, 43 ff., vgl. AG 5, 18; 9, 2), zu verurteilen und zu strafen. Todesurteile jedoch bedurften der Bestätigung durch den römischen Prokurator (Jo 18, 31) und scheinen auch durch diesen vollzogen worden zu sein. Zu beachten ist, daß im NT nur Eines Todesurteils Erwähnung geschieht, des durch das große Synedrium in Jerusalem über Jesum gefällten. Aus AG 9, 2 wird man schließen dürfen, daß die Anordnungen und Bestimmungen des großen Synedriums überall, wo Juden wohnten, anerkannt wurden; denn das Ansehen des Hohenpriesters allein reichte schwerlich bis nach Damaskus. Das große Synedrium war zusammengesetzt aus Ältesten, Schriftgelehrten und den angesehensten Mitgliedern der hohenpriesterlichen Familien; daher steht Mc 14, 43 (vgl. V. 53) *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι* geradezu für die Mitglieder des Synedriums. Joseph von Arimathia wird Mc 15, 43; Lc 23, 50 *βουλευτής* genannt. Aus Lc 23, 51 hat man mit Recht geschlossen, daß er Mitglied des Synedriums war. Wir werden somit *βουλευταί* und *βουλή* (dies Wort bei Jos. Arch. XIX, 3, 3) für die der griechischen Ausdrucksweise mehr entsprechende Bezeichnung der *σύνεδροι* (dies Wort nicht im NT) und des *συνέδριον* zu halten haben. Das ist von Wichtigkeit für die Frage nach dem Sitzungslokal des großen Synedrium (s. hernach). Als Vorsitzender erscheint Mt 26, 3. 57 bei der Verhandlung gegen Jesum der Hohepriester Kaiphas, AG 23, 2 und 24, 1 zur Zeit Pauli der Hohepriester Ananias.

2. Das ist alles, was wir aus dem NT über das Synedrium und die Synedrien überhaupt entnehmen können. Was ist uns nun über die **Geschichte** dieser Institution bekannt? Die traditionelle jüdische Ansicht, daß seit Mose (vgl. Dt 17) stets ein oberster Gerichtshof in Israel bestanden habe und daß das große Synedrium dessen legitime Fortsetzung sei, hat namentlich noch D. Hoffmann mit gelehrtem Fleiße zu verteidigen gesucht. Seine Gründe sind aber nicht überzeugend. Selbst wenn der von Josaphat (2 Chr 19) ins Leben gerufene oberste Gerichtshof bis zum babylonischen Exil weiter bestanden hätte (weder Ja noch Nein läßt sich beweisen) — zur Zeit Esras und Nehemjas existierte er sicher nicht; sonst müßten in den Berichten über das Wirken dieser Männer irgend welche Spuren seines Daseins sich finden. Damals standen an der Spitze des Gemeinwesens „die Ältesten der Juden“ שָׂבֵי יְהוּדָיֵא Esr 5, 5; 6, 7. 14, auch als „Fürsten“ שָׂרִים bezeichnet Esr 9. 10; Neh 10. 11. 12 (vgl. diese Encykl. I, 226f.). Aus diesen שָׂרִים ist ein aristokratischer Senat geworden, an dessen Spitze der erbliche Hohepriester stand, die *γερουσία*, welche unter diesem Namen zuerst in einem Schreiben Antiochus' d. Gr. erwähnt wird (Josephus, Altertümer XII, 3, 3). Der Brief des Makkabäers Jonathan an die Spartaner beginnt 1 Mak 12, 6: *Ἰωνάθαν ἀρχιερεὺς καὶ ἡ γερουσία τοῦ ἔθνους καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ ὁ λοιπὸς δῆμος*, vgl. noch die Erwähnung der *πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* 12, 35 u. s. Ob die Gerusie unter den makkabäischen Königen etwelche Bedeutung hatte, wissen wir nicht; wir haben nicht einmal ein bestimmtes Zeugnis dafür, daß sie damals vorhanden war. Es ist indes sehr wahrscheinlich, daß sie weiter existierte. Denn dann erklärt es sich leicht, daß, nachdem die von Gabinius (57—55 v. Chr. Prokonsul in Syrien) verfügte Teilung des jüdischen Landes in fünf durch selbstständige *συνέδρια* (Josephus, Alt. XIV, 5, 4) oder *σύνοδοι* (Jüd. Krieg I, 8, 5) verwaltete Bezirke (spätestens) durch Cäsar (im Sommer 47 v. Chr.) beseitigt worden war, die Gerusie (der Senat) von Jerusalem oder, wie man damals zuerst sagte, das Synedrium von Jerusalem im ganzen jüdischen Lande anerkannt war und Gerichtsbarkeit ausübte: Herodes vor dem Synedrium im Jahre 47 oder Anfang 46 v. Chr., s. Josephus, Alt. XIV, 9, 3—5. Als Herodes im Jahre 37 v. Chr. Jerusalem erobert hatte, rächte er sich blutig an seinen dereinstigen Richtern (Jos., Alt. XIV, 9, 4. XV, 1, 1); doch blieb das Synedrium als solches bestehn (das. XV, 6, 2), wenn auch natürlich mit einer dem Herodes ergebenen Besetzung. Während der Verwaltung der römischen Prokuratoren (6—41 u. 44—46 n. Chr.) hatte das Synedrium natürlich erheblich größere Bedeutung, zunächst allerdings nur für das den Prokuratoren unterstellte Gebiet, kraft freiwilliger Anerkennung seitens der außerhalb desselben wohnenden Juden aber in nicht geringem Maße auch für die gesamte Judenheit. Aus der eigentümlichen Gestaltung, welche das jüdische Leben nach der Rückkehr aus dem Exil mehr und mehr durch die wachsende Bedeutung des Gesetzes erhielt, ergiebt sich — und die jüdische Tradition reicht hin es zu bestätigen, — daß das Synedrium, formell der höchste jüdische Gerichtshof בֵּית דִּין הַגָּדוֹל (Sota 1, 4; 9, 1; Sanhedrin 11, 2. 4 u. sonst), sachlich zugleich die höchste theologische und nationale Behörde war, von welcher alle Streitigkeiten zwischen Juden und alle auf das Gesetz, d. i. das gesamte bürgerliche Leben bezüglichen Fragen erledigt wurden.

3. Damit kommen wir denn zu dem dritten Punkte unsrer Darstellung, zu der **jüdischen Tradition**, über die namentlich der Traktat Sanhedrin zu vergleichen ist. Manche ihrer Angaben liefern eine dankenswerte Ergänzung zu den spärlichen und keine Möglichkeit zur Entwerfung eines vollständigen und lebensvollen Bildes bietenden Notizen des NT und des Josephus. So liegt z. B. kein Grund vor zu bezweifeln, daß das große Synedrium (סַנְהֶדְרִין גְּדוֹלָה) 71 Mitglieder gezählt habe. Auch ist es wohl möglich, daß die kleineren oder Lokal-Synedrien, deren Jerusalem zwei gehabt habe, aus je 23 Personen gebildet waren. Desgleichen wird in dem über das Gerichtsverfahren und andres Mitgeteilten viel von alter Tradition bewahrt sein. Gegen mehrere Aussagen der Mischna aber sind erhebliche Bedenken vorgebracht worden. Als Sitzungslokal z. B. wird wiederholt die „Quaderhalle“ (לִשְׁכַּת הַגָּזִית), welche innerhalb des Tempelvorhofes gelegen habe, genannt, Pea 2, 6; Sanhedrin 11, 2 u. sonst. Nun heißen die Mitglieder des Synedrium *βουλευταί*, das Synedrium selbst *βουλή*. Demnach wird Josephus den Versammlungsort des Synedriums meinen, wenn er von einem Gebäude spricht, welches er *βουλή* (Jüd. Krieg V, 4, 2) oder *βουλευτήριον* (das. VI, 6, 3) nennt. Dieses Gebäude lag aber außerhalb des Tempelvorhofes und zwar westlich von ihm; vgl. E. Schürer, Der Versammlungsort des großen Synedriums (ThStK 1878, S. 608—626).

Die jüdische Tradition Chagiga 2, 2, für welche namentlich G. Levy und, viel gründlicher, D. Hoffmann wieder eingetreten sind, nimmt an, daß regelmäßig zwei phari-

säische Schulhäupter dem Synedrium vorgestanden hätten, der eine als Präsident נָשִׂיא, der andere als Vizepräsident אַב בֵּית דִּין. Dem aber widerspricht das, was nach dem NT und Josephus angenommen werden muß und von Kuenen, Schürer u. a. als das allein Richtige erklärt wird, daß nämlich der Hohepriester stets Haupt und Vorsitzender des Synedriums gewesen sei. Was das NT betrifft, hat man freilich stets zu erwägen, daß die Art, wie gegen Jesum vorgegangen worden ist, gewiß in mehr als Einer Hinsicht nicht mit dem damals üblichen ordentlichen Gerichtsverfahren übereingestimmt hat.

H. L. Strack.

Synergismus, Synergistischer Streit. — Litteratur: Für Luther außer der allgemeinen Litteratur zu L.s Theologie jetzt besonders Loofs Dogmengeschichte[4] (2. Teil 1906). — Für Melanchthon, außer den Schriften über seine Theologie von Galle u. Herrlinger: Flotow, De synergismo Melanthonis, Vratisl. 1867; E. F. Fischer, Melanchthons Lehre von der Bekehrung, Tübingen 1905. — In dieser PRE die Artikel Flacius, Pfeffinger, Stigel, Stössel, Strigel, C. Spangenberg, Philippismus. — Ferner: C. Schlüsselburg, Catalogus haereticorum, Francof. 1599 ff. Tom. V; Chr. E. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, Leipzig 1863; F H. R. Frank, Theologie der Konkordienformel, Bd I, Erlangen 1858; Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh., I u. II, Gotha 1857; ders., Gesch. des deutschen Protestantismus v. 1555—81, 4 Bde, Marburg 1852 ff.; W. Preger, Flacius Bd II, Erlangen 1861; A. Beck, Joh. Friedrich der Mittlere, 2 Bde, Weimar 1858; G. Frank, Art. Synergismus in PRE[2] XV, 103 ff. — Von der Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter M. Flacium et V. Strigelium (vgl. oben S. 97, 9) ist die Ausgabe 1563 Mense Martio citiert, da diese auf S. 247—606 zahlreiche weitere Dokumente aus der Geschichte des synergistischen Streites enthält.

Zu den entscheidenden Eigentümlichkeiten der neuen religiösen Erkenntnis Luthers hatte es (in aller Klarheit seit der Römerbrief-Vorlesung 1516) gehört, daß er das neue geistliche Leben des Christen monergistisch als Erzeugnis und Erlebnis einer diesem widerfahrenen Gottesthat verstand. Der Glaube ist Gabe Gottes, nicht menschliche Leistung. Gott giebt den spiritus fidei; die justificatio ist eine nova nativitas, quae dat novum esse (Loofs 703 u. 706). Liberum arbitrium extra gratiam constitutum nullam habet prorsus facultatem ad justitiam, sed necessario est in peccatis. Mit Recht nennt es Augustin servum potius quam liberum arbitrium. Daher verwirft er jetzt den früher von ihm gelernten und gebilligten Lehrsatz: Facienti quod in se est, infallibiliter Deus infundit gratiam als widersinnig und pelagianisch. Die Rechtfertigung erfolgt vielmehr, quando efficimur pure passivi respectu Dei tam quoad interiores quam exteriores actus. Gottes Verhältnis zum Heil der Menschen wird streng prädestinatianisch gedacht (ebd. 708 f.). Seit der Leipziger Disputation sehen wir auch Melanchthon in diesen Gedanken heimisch werden (Baccalaureats-Thesen 9. September 1519 bei Kolde, Loci communes[3] 250 ff.; Lucubratiuncula 1520; Loci communes 1521). Die vis peccati originalis ist vivax quaedam energia ad peccandum; consequitur, hominem nihil plane posse boni facere; fateor, in externo rerum delectu esse quandam libertatem, internos vero affectus prorsus nego in potestate nostra esse; omnia, quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas. Ja selbst jene zugestandene libertas quaedam externorum operum besteht doch nur pro naturae captu, *videtur* esse judicio naturae (Kolde 71. 75; vgl. Loofs 787 u. 789 gegen Fischer S. 53). Eine Bekehrung des Menschen ist also nur möglich als göttliche That im Menschen. Sie erfolgt dadurch, daß wir mortificati per legem, resuscitamur verbo gratiae; Glaube entsteht spiritu Dei instaurante et illustrante corda nostra. Es wäre verkehrt, wenn man sagen wollte, poenitentiae initium in nobis esse positum; unsere conversio ad Deum erfolgt erst auf Grund einer conversio Dei ad nos (Kolde 104). Psychologisch denkt sich Melanchthon die Umwandlung in der Bekehrung so vor sich gehend, daß Gott neue, gute Affekte im Menschen erzeugt, die fortan die Herrschaft über die alten, sündlichen Affekte erlangen.

Diese älteste, von Luther abhängige Lehrweise hat nun aber Melanchthon in der Folgezeit in verschiedenen Beziehungen modifiziert. Zunächst indem er seit 1527 (Scholia in epistolam Pauli ad Colossenses) die deterministische Fassung der Prädestinationslehre aufgab. Die generalis actio Gottes hebt nicht auf, daß der Mensch auf andere Weise als die andern Geschöpfe von ihm lebendig erhalten und bewegt werden; die dem Menschen von Gott verliehene Natur hat als ihr Spezifikum den Besitz von ratio und electio. Der natürliche Mensch besitzt die Fähigkeit zu einer carnalis et civilis justitia

(vgl. auch Conf. Aug. art. XVIII). Der früher nicht vermiedene Gedanke, daß Gott auch der auctor peccati sei, wird jetzt ausdrücklich zurückgewiesen. Der Römerbrief-Kommentar 1532 lehrt den Universalismus des göttlichen Gnadenwillens und wehrt allem näheren Forschen über das Geheimnis der (übrigens von ihm nie bestrittenen) göttlichen 5 Erwählung. Mel. neigt jetzt der Ansicht zu, misericordiam Dei vere causam electionis esse, sed tamen eatenus aliquam causam in accipiente esse, quatenus promissionem oblatam non repudiat, quia malum ex nobis est (Loofs 844). Dies non repudiare gewinnt fortan Bedeutung in seinen Gedanken über den Heilsprozeß, und damit beginnt er auf das Verhalten des menschlichen Willens der angebotenen 10 Gnade gegenüber zu reflektieren. 1533 (zu dieser Jahreszahl vgl. Fischer S. 65) schreibt er: Cum humanae mentes audiunt verbum Dei et non repudiant, Spiritus S. simul movet eas, ut et perterrefiant et rursus erigantur. Die weitere Fortbildung seiner Lehre vom freien Willen und der Bekehrung vollzieht sich in dem immer stärker von ihm empfundenen Interesse, die göttliche Gnadenthat im Menschen zugleich als 15 einen psychologischen Vorgang im Bewußtsein und Willen des Menschen zu verstehen und daher mit seiner inzwischen im Kommentar zur Ethik des Aristoteles (1529), dann weiter 1540 in der Schrift de anima vorgetragenen Lehre von den Seelenkräften (vgl. darüber Fischer S. 49ff. 92ff.) in Verbindung zu bringen; daneben aber treibt ihn auch das praktisch-ethische Interesse, den Menschen selbst für seinen Heilsstand verantwortlich zu machen. 20 In ersterer Beziehung hat er den Willen des Menschen als das formale Vermögen beschrieben, das sich zu den vom Intellekt ihm gezeigten Gegenständen entscheidend in Wollen, Nichtwollen oder auch Unentschiedenbleiben verhält; es kann den Lockungen der Affekte nachgeben, oder den Mahnungen der Vernunft folgen; es produziert aus sich nichts Neues, aber es nimmt Stellung zu dem, was sich ihm naht. Dieses Vermögen 25 ist auch durch die Erbsünde nicht verloren gegangen. Es kann aus sich selbst heraus schlechterdings kein geistliches Leben erzeugen. Aber wenn nun in dem Worte Gottes die bekehrende Gnade Gottes dem Menschen naht und durch das gehörte Wort der hl. Geist ins Herz eintritt und die geistlichen Affekte, contritio, fides u. s. w. darin erzeugt, dann verbleibt dem Willen die Stellungnahme zu diesem Neuen: er kann zustimmen oder ab-30 lehnen, wie er sich schon dem Hören des Worts entziehen konnte. In diesem Sinne redet er von tres causae bonae actionis concurrentes im Bekehrungsvorgang: Verbum, Spiritus S., et voluntas, non sane otiosa, sed repugnans infirmitati suae (Loci 1535, CR XXI, 376; hier auch das Citat aus Chrysostomus: ὁ δὲ ἕλκων τὸν βουλόμενον ἕλκει); Verbum Dei, Spiritus sanctus, et humana voluntas 35 assentiens nec repugnans verbo Dei. Posset enim excutere, ut excutit Saul sua sponte; sed cum mens audiens ac se sustentans non repugnat, non indulget diffidentiae, sed adjuvante etiam Spiritu S. conatur assentiri, in hoc certamine voluntas non est otiosa (Loci 1559, CR XXI, 658). Necesse est in nobis esse aliquam discriminis causam, warum der eine von Gott an-40 genommen, der andere verworfen wird (ebd. 659). In diesem Sinne einer voluntas assentiens nec repugnans läßt Melanchthon die z. B. von Erasmus gebrauchte Definition gelten: liberum arbitrium facultatem esse applicandi se ad gratiam; nämlich: audit promissionem et assentiri conatur et abjicit peccata contra conscientiam (ebd.). So anerkennenswert die praktische Tendenz war, die Melanchthon 45 bei dieser Lehrweise leitete, so war es doch fehlerhaft, daß er durch die Zusammenfügung der tres causae göttliches und menschliches Thun so verband, daß das Heil entsteht durch Hinzufügung eines menschlichen Anteils zu den Wirkungen Gottes; das gab einen Synergismus, den Victorin Strigel hernach durch den Vergleich verdeutlichen konnte: „als wenn ich in einer Zeche säße bei einem reichen Mann, und er gäbe einen Thaler, 50 ich einen Heller" (Disputatio inter Flacium et Strigelium p. 104). Auch diesen Heller eigenen Anteils am Gnadenstand verträgt das evangelische religiöse Bewußtsein nicht. Richtig aber schwebte ihm der Gedanke vor, daß das ganze religiöse Erlebnis, das wir als Wirkung Gottes an uns empfinden und bekennen, zugleich als ein psychologischer Prozeß in unserm Bewußtsein und Willen verläuft. Melanchthon muß vor dem 55 Vorwurf geschützt bleiben, als hätte er irgendwie die Gnadenwirkung Gottes am Sünder durch das entgegenkommende Verhalten des Menschen erworben werden lassen; die corruptio naturae und das sola fide hat er unverrückt festgehalten; jedes meritorische Thun ist ausgeschlossen. Auch ist es nicht richtig, seinen Synergismus aus einer abgeschwächten Beurteilung des Zustandes des natürlichen, unbekehrten Menschen abzuleiten, 60 als wenn der hl. Geist noch vorhandene, nur sehr geschwächte Reste von affectus spiri-

tuales nur wieder zu beleben brauchte (vgl. darüber Fischer S. 126f.). Doch ist nicht zu verkennen, daß manche Redewendungen, deren er sich bediente, dieser Auffassung Vorschub leisten, wenn er z. B. gern den Unbekehrten als den Schwerverwundeten beschreibt, den die Gnade „heilt", wenn er die Fähigkeiten des Menschen vor und nach der Bekehrung in komparativischen Wendungen vergleicht, also scheinbar nur einen quantitativen 5 statt des qualitativen Unterschiedes annimmt, wenn er von einem adjuvare des hl. Geistes redet u. dgl. m. Aber das ist eine Flüssigkeit der Ausdrucksweise, die man nicht gegen die daneben vorhandene prinzipielle, klare und unzweideutige Lehrweise ausspielen darf.

Diesen Synergismus lehrte nun das Leipziger Interim — in fast wörtlicher Herübernahme eines Satzes des Augsburger Interims —: „Wiewohl Gott den Menschen nicht 10 gerecht macht durch Verdienst eigner Werke . sondern aus Barmherzigkeit, umsonst, ohne unser Verdienst gleichwohl wirket der barmherzige Gott nicht also mit den Menschen wie mit einem Block (truncus), sondern zeucht ihn also, daß sein Wille auch mitwirket, so er in verständigen Jahren ist. Denn ein solcher Mensch empfähet die Wohlthaten Christi nicht, wo nicht durch vorgehende Gnade der Wille und das Herz bewegt 15 wird, daß er vor Gottes Zorn erschrecke und einen Mißfallen habe an der Sünde u. s. w." (Bieck, Das dreyfache Interim S. 283. 362f.; CR VII, 51). Schon damals hatte Flacius in den Worten „nicht wie mit einem Block" „ein papistisch meritum de congruo und ein Stücklein vom freien Willen" begraben gefunden (Preger, Flacius I, 189), doch ohne diesen Punkt in seiner Polemik besonders nachdrücklich hervortreten zu lassen. 20 Nun veröffentlichte aber Joh. Pfeffinger, Prof. in Leipzig (vgl. Bd XV, 253), 1555 zwei Disputationen De libertate voluntatis humanae und De libero arbitrio, die Melanchthons Lehre vom freien Willen zusammenhängend entwickelten. Der Wille besitzt zwar keine Fähigkeit, von sich aus motus spirituales sine auxilio Spiritus S. hervorzubringen; aber er verhält sich auch nicht ut statua. Vielmehr konkurrieren als causae 25 agentes: Spiritus S. movens per verbum Dei, mens cogitans et voluntas non repugnans, sed utcunque jam moventi Spiritui S. obtemperans. Wenn der hl. Geist Verstand, Willen und Herz entzündet hat, dann tritt herzu nostra aliqua assensio seu apprehensio. Verhielte sich der Mensch ut statua, dann gäbe es keinen innern Kampf um Bewahrung des Glaubens; wäre der Wille müßig und verhielte sich 30 pure passive, dann fiele der Unterschied zwischen fromm und gottlos, erwählt und verdammt, Saul und David dahin und damit Gottes Unparteilichkeit und Gerechtigkeit. Sequitur ergo in nobis esse aliquam causam, cur alii assentiantur, alii non assentiantur. Am 12. Januar 1556 verwarfen die thüringischen Theologen Amsdorf, Schnepff u. A., auch Strigel, in Weimar Pfeffingers Lehrweise. Gleichwohl erfolgte noch 35 nicht eine öffentliche Polemik gegen ihn, wie die Magdeburger Theologen am 1. Juni 1556 entschuldigend erklärten, quod et difficilis obscuraque et cum multis aliis quaestionibus conjuncta esset futura disputatio. Und Melanchthon habe erklärt, er werde selbst den Kampf aufnehmen, wenn jemand etwas in liberi arbitrii materia schreibe (Greve, Memoria J. Westphali instaurata, Hamburg 1749, p. 297f.). Gegen 40 Pfeffinger schrieb dann aber doch zunächst der Weimarer Hofprediger Johann Stolz 140 Thesen, doch veröffentlichte Joh. Aurifaber erst etwas später diese Entgegnung (abgedruckt in Disputatio p. 354ff.). Öffentlich trat zuerst Amsdorf 1558 gegen Pfeffinger auf („Öffentliche Bekänntniß der reinen Lehre") mit grober Entstellung der Lehre dieses, als wenn er behauptet hätte, „daß der Mensch aus natürlichen Kräften seines freien 45 Willens sich zur Gnade schicken und bereiten könne, ohne daß ihm der hl. Geist gegeben werde, gerade so wie es auch die gottlosen Sophisten Thomas von Aquino, Scotus und ihre Schüler behauptet hätten" Als Pfeffinger sich gegen diese Unterschiebung verteidigte („Auff die offentliche Bekentnis Amsdorfs" 1558), griff Flacius ein: Refutatio Propositionum Pfeffingeri de libero arbitrio (abgedruckt in Disputatio p. 367ff.). Die 50 verhaßten „Adiaphoristen" bekommen hier von ihm den neuen Scheltnamen „Synergisten" (381); er eignet sich Luthers Wort an: „in innovatione et transmutatione hominis veteris, qui filius Diaboli est, in novum hominem, qui filius Dei est, homo mere passive sese habet nec facit quidpiam, sed fit totus" (380). Quod si omnino libet cum trunco veterem hominem conferre, rectissime dici potest, 55 quod sicut truncus aut saxum se mere passive habet erga statuarium aut lapicidam, sic et homo in conversione et regeneratione erga Deum, cum ab eo fit nova creatura, ja noch schlimmer als ein Block, denn er verhält sich nicht nur passive, sondern adversative aut repugnative seu hostiliter erga Dei operationem, wie knorriges und für die Bearbeitung des Holzschnitzers völlig ungeeignetes Holz (382). 60

Eine Schrift De originali peccato et libero arbitrio folgte (a. a. O. p. 398 ff.) und schließlich eine zweitägige Disputation in der Universität Jena (10. und 11. November 1559; ebd. p. 429 ff.; Briefsammlung Westphals S. 401. 414 f.). Während bisher weder in den in Worms vorgebrachten „Corruptelen" noch in den Coswiger Verhandlungen mit Melanchthon der Vorwurf des Synergismus erhoben worden war, betrieb Flacius jetzt die Aufnahme auch dieser Anklage nebst einer confutatio der synergistischen Irrlehre ins „Weimarer Confutationsbuch", zu dessen Abfassung er Herzog Johann Friedrich den Mittleren angeregt und auf dessen schroffe Haltung er, siegreich alles Widerstreben Strigels, Schnepffs und Hügels überwindend, den maßgebenden Einfluß geübt hatte (s. oben S. 98 f.). Der Titel der lateinischen Ausgabe ist: Illustrissimi Principis Jo. Friderici secundi solida et ex verbo Dei sumpta confutatio et condemnatio praecipuarum corruptelarum, sectarum et errorum hoc tempore grassantium; der der deutschen: Des Durchlauchtigen hochgebornen Fürsten . . . Johans Friderichen des Mittlern in Gottes wort . . gegründete Confutationes, Widerlegungen vnd verdammung etlicher . eingerissenen Corruptelen, Secten und Irrthümern . (beide Jena 1559). Hier bringt Kap. VI die „Widerlegung der Irrthum im Artikel vom Freien Willen vnd des Menschen Krefften", in drei Abschnitten, von denen der erste sich gegen Pelagius und die Scholastiker, der dritte gegen die Vollkommenheitslehre der Schwärmer richtet; uns interessiert hier der zweite ausführlichste Abschnitt, der sich wider „etliche" wendet, welche „doch nicht für die geringsten Verwandten der Augsb. Conf. wollen gesehen sein" Diese lehrten, durch den Fall seien des Menschen natürliche Kräfte „so ganz und gar nicht verrückt noch verderbt, daß er nicht sollt, durch Hülf und Beistand der Gnade ermuntert, aus eigner Freiheit in der Bekehrung etwas können oder vermögen" Daher eigneten sie dem freien Willen zu, daß er „solche Gnade hab in seiner Willkür, möge sie annehmen und ihr folgen, oder sie verwerfen". Sie bezeichneten Vernunft und Willen des Menschen als *σύνεργος*, Mitarbeiter, Gehilfe und Beförderer in der Bekehrung und neuen Geburt, neben dem Wort und Geist Gottes. Diesem „ansehnlichen und der Vernunft gemäßen" Irrtum, dieser „von den großen hochgelehrten und fürnehmsten Theologen beschützten gottlosen Opinion" wird entgegengehalten: der natürliche Mensch ist ganz und gar tot für alles Göttliche, sein Herz ist von Natur steinern; daher stammt alle Erkenntnis Christi lediglich aus Erleuchtung des hl. Geistes; auch alles, was zum Willen gehört, Gott gehorsam zu werden, muß von Gott erst gegeben und gewirkt werden, ein Vermögen des Willens zu Gott hin ist in uns selbst nicht vorhanden; Gottes Gnade macht, wie schon Augustin bezeugt, aus nicht wollendem einen wollenden Willen. Erst nach der Wiedergeburt wird der Mensch ein *σύνεργος* Gottes vermöge des neuen guten Willens, den der hl. Geist in ihm gewirkt hat. Melanchthon, den diese Sätze treffen sollten, verantwortete sich vor Kurfürst August (CR IX, 706 ff.); er betonte die praktisch-ethische Rücksicht, die ihn gegen deterministische, Stoica et Manichaea deliria veranlaßt habe, die Lehre vom freien Willen zu behandeln. Auch der sündigen Natur ist etliche Freiheit geblieben, äußerliche Zucht zu halten. In der Bekehrung macht den Anfang Gottes Wort, das die Sünde straft und Vergebung und Gnade anbietet und dadurch Schrecken und Trost wirkt. Aber Gott zwingt niemand, daß er anders würde, gleichviel, ob er auf das Wort merkte oder nicht, sondern es geschieht praecedente gratia, comitante voluntate. Rejiciens rejicit sua voluntate, nec Deus est causa, quod voluntas rejicit. Aber ebenso gilt auch, daß keine Bekehrung stattfindet, donec voluntas omnino repugnat — Deus trahit, sed volentem trahit. Er protestiert gegen die Redeweise des Flacius von einem von Gott geübten „Zwang zum Glauben" Auch in der Disputation vom 28. November 1559 nahm er Gelegenheit, Flacius zurückzuweisen, CR XII, 645 ff., bes. These 38 ff.; er sieht manichäischen Irrtum in den sophismata de coactione; aliquid est loci diligentiae nostrae seu voluntati comitanti Spiritum sanctum (Th. 50). Für den angegriffenen Melanchthon war inzwischen in Jena selbst Victorin Strigel (s. d. Art.) eingetreten. Nachdem er vergeblich der Verschärfung des Confutationsbuches zu wehren versucht und auf der Weimarer Synode auch persönlich den Kampf mit Flacius aufgenommen hatte, verweigerte er eben wegen der Bekämpfung des Synergismus die Annahme des Buches. Was er und Hügel darüber von der brutalen Gewalt Johann Friedrichs zu leiden bekamen, ist oben S. 99, geschildert. Im weiteren Verlauf dieser Tragödie wollte der Herzog den Lehrstreit durch ein Kolloquium zwischen Flacius und Strigel zum Austrag bringen. Die Disputation fand vom 2.—8. August 1560 in Weimar statt, wir sind über sie durch die gedruckten Protokolle vortrefflich unterrichtet. Disputiert wurde über von Simon Musäus und Flacius aufgesetzte Thesen, wobei Flacius stets darauf drang, daß

der Gegner versuchen solle, diese Sätze einzeln mit dem Mittel des Syllogismus anzugreifen, während Strigel beständig bemüht war, seine Gesamtanschauung zusammenhängend zur Geltung zu bringen. Verschieden fassen beide Disputanten den Begriff der conversio; für Flacius ist sie der in kurzer Frist sich vollziehende Vorgang der Erweckung des Sünders zur Buße und der Begabung mit dem Glauben: dabei verhält sich der Wille mere passive. Für Strigel ist dagegen conversio die das ganze Leben umspannende Entwickelung des Gnadenstandes, einschließlich der perpetua poenitentia, gubernatio, conservatio, Anfang und Wachstum des geistlichen Lebens. Nach Flacius entsteht erst durch die donatio fidei ein neuer, für Geistliches interessierter Wille, nach Strigel tritt der Wille in Aktion sofort bei den initia conversionis, jeder Thätigkeit des hl. Geistes korrespondiert alsbald eine Bethätigung des menschlichen Willens (Disputatio p. 20 f.). Wofür Strigel kämpft, erhellt aus folgenden Citaten: non habet verbum [Dei] vim magicam, sed fit haec regeneratio et creatio hominis non sine cogitatione propria verbi et non sine motu aliquo voluntatis (p. 62). Libertatem a coactione tribuo voluntati (p. 71). Velle, quod ad substantiam attinet, sive bonum, sive malum, est ipsius voluntatis; et hoc velle habet voluntas ex opere creationis, quod adhuc reliquum et non prorsus abolitum et extinctum est. Sed quod ad qualitates attinet, distinguo inter bonum et malum; malum a sola voluntate oritur, bonum velle post lapsum, quod ad bonum attinet, est opus Spiritus Sancti (p. 102). Aber es handelt sich doch nicht nur darum, daß Strigel den Menschen nicht „wie einen Block" betrachtet wissen und auch seine Bekehrung als einen psychologischen und nicht magischen Vorgang sich vorstellen will, sein Gleichnis vom Magnet, dessen zeitweise schlummernde, gebundene Kraft wieder frei wird (s. oben S. 99, 35) und das andere vom Thaler und Heller (oben S. 230, 49), zeigen allerdings, daß ihm die Bekehrung nicht wie dem Flacius eine Neuschöpfung, das Lebendigmachen eines geistlich Toten, sondern die Wiederbelebung in ihm schlummernder, in sich selbst freilich ohnmächtiger, aber nun wieder sich bethätigender Kräfte ist. Er gelangt zu einer verantwortlichen Selbstentscheidung des Menschen und entrinnt so den für Flacius unvermeidlichen prädestinatianischen Konsequenzen. Aber er verkennt, daß erfahrungsgemäß der Bekehrte doch als das eigentliche Wunder der Gnade gerade die ihm widerfahrene, nicht von ihm selbst durch eigenen Entschluß herbeigeführte Umwandlung seiner noluntas in voluntas empfindet. — Trotz der dialektischen Überlegenheit und Siegesgewißheit des Flacius brach der Herzog die Disputation ab, ohne schon ein Schlußurteil zu sprechen; sie solle später fortgesetzt und ad aliquem pium finem gebracht werden (p. 247). Stand der Herzog auch auf Seiten des Flacius, so hatte er doch offenbar von der „Irrlehre" Strigels eine günstigere Meinung als zuvor empfangen; grundstürzend schien sie ihm nicht gerade zu sein. Musäus und Flacius suchten zwar sofort durch eine Eingabe an ihn die Glut zu schüren und baten um schleunige Fortsetzung, damit die enormes errores Strigels vollends aufgedeckt werden könnten. Der Herzog stellte eine Synode und deren Entscheidung in Aussicht; aber trotz aller Bemühungen des Flacius und seiner Freunde, die Sache zum Abschluß, zur Verurteilung Strigels als Irrlehrer, zu bringen, wurde die Stimmung bei Hofe immer lauer und für die flacianische Partei ungünstiger. Sieht sich doch Flacius schon am 6. Dezember 1560 veranlaßt, ausdrücklich vor den herzoglichen Räten darzulegen, daß er tantum ob studium veritatis et nullos privatos affectus mit Strigel im Streit liege (Disput. p. 309 ff.). Er wendete sich an den Herzog selbst und übersendete ihm ein Register von 26 Irrlehren, die Strigel nach seiner Ueberzeugung widerrufen müsse; ja nicht Amnestie, sondern eine perspicua et publica errorum condemnatio! (ebend. p. 313 ff.). Aber statt nach diesem Verlangen zu prozedieren, läßt sich Johann Friedrich von beiden ein Lehrbekenntnis einreichen (p. 322 ff.). Flacius im Verein mit Musäus, Wigand und Judex versucht jetzt noch durch einen Klageruf über die Schmach, daß nun schon drei Jahre verstrichen sind, ohne daß Strigel förmlich verurteilt worden ist, eine gemeinsame Aktion der serii ac synceri doctores, der Superintendentes eruditiores, der pastores vere pii — auch Laien, wenn sie pleni zelo, spiritu et sapientia sind, sollen willkommen sein — in einer großen, ansehnlichen Versammlung gegen dieses ingens scandalum zu stande zu bringen (p. 331 ff.). Über die Vorgänge, die noch vor Ablauf des Jahres 1561 zur Vertreibung des Flacius und seiner Genossen aus Jena führten, vgl. die Art. Flacius (Bd VI S. 87), Stigel (oben S. 44), Stössel (oben S. 60), Strigel (oben S. 100). Über die darauf folgende Rehabilitation Strigels vgl. S. 100. Sein Bekenntnis vom 3. März 1562 (verdeutscht in Disputatio 591) unterscheidet zwischen der durch den Sündenfall verlorenen vis oder effi-

cacia, zu bedenken, zu wollen und auszurichten, was Gott lieb und uns heilsam ist, und dem den vernünftigen Menschen von anderen Geschöpfen unterscheidenden modus agendi, seiner aptitudo oder capacitas für den göttlichen Beruf, so daß er fähig bleibt, durch den hl. Geist dem Wort zuzustimmen und das empfangene Gnadengut festzuhalten. (Die
5 Declaratio vom 6. Mai 1562 s. auch ebd. p. 597 f.) Darauf wird Strigel in sein Amt wieder eingesetzt, aber Mißtrauen und Mißstimmung der Geistlichen gegen ihn und seine Declaratio bleiben; auch Stössels Superdeclaratio (oben S. 60 und 100) bringt keine Beruhigung — und Strigel selbst entweicht nach Leipzig und entzieht sich weiteren Verhandlungen über seine Lehre vom freien Willen. Bis zum Zusammenbruch der Herrschaft
10 Johann Friedrichs haben jetzt die Gegner des Flacius in Jena und bei Hofe das Heft in Händen. Kaum aber ist 1567 mit Johann Wilhelm das Genesioluthertum wieder eingezogen, so wird auch (neben Conf. Aug., Apol. und Art. Smalc.) das Confutationsbuch wieder als Lehrnorm eingeschärft (Edikt vom 16. Januar 1568, Heppe, Gesch. d. deutschen Protestantismus II, Beil. S. 43). Als nun auf Anregung Kurfürst Augusts
15 die kursächsischen und die ernestinischen Theologen (Paul Eber aus Wittenberg, Johann Wigand aus Jena als Wortführer) zu dem langen Altenburger Kolloquium 21. Oktober 1568 zusammentraten, da bildete auch die Differenz über den freien Willen einen der Anklagepunkte der Jenenser, nur daß sie nicht mehr im Gespräch selbst zur Verhandlung kam, da die Wittenberger unmutig am 9. März 1569 die endlosen Erörterungen abbrachen,
20 überzeugt, cum ejusmodi hominibus frustra longius disputatum iri. Die Anklagen, die die Jenenser nun nur noch in Schriften erheben konnten, richteten sich gegen Melanchthons tres causae, die in der Bekehrung zusammenwirken, gegen die facultas applicandi se ad gratiam; gegen seinen Satz, daß für die Verschiedenheit des Erfolges, den Gottes Berufung bei den Menschen habe, ein Grund in diesen selbst liegen müsse, er liege vielmehr nur in
25 Gott. So bekennt man sich hier wieder zur heimlichen Prädestination neben einem offenbaren allgemeinen Gnadenwillen Gottes, tritt rückhaltlos für Luthers De servo arbitrio ein und bestreitet die Meinung, als habe er selbst später diese Schrift retraktiert (vgl. Bekenntnis vom freien Willen, so im Colloquio zu Altenburg hat sollen vorbracht werden, Jena 1570; Bekenntnis von fünf streitigen Religionsartikeln, Jena 1570; Luthardt
30 S. 247). Strigels Declaratio hatte zahlreiche „Zensuren" im Kreise der Flacius nahestehenden Lutheraner gefunden, so noch vom alten Amsdorf (Schlüsselburg V, 546 ff.), Heßhusen (V, 316 ff. 509 ff.), Wigand (V, 208 ff.), von den Mansfelder Geistlichen (Sententia ministrorum verbi in comitatu Mansf. de formula declarationis V Strigelii 1562); doch bald wurden diese Kreise durch den Streit über des Flacius
35 neue Formel betreffs der Erbsünde unter sich selbst uneins (s. Bd VI S. 88 f. u. Bd XVIII S. 568 f.).

Die Konkordienformel (Abschn. II De libero arbitrio p. 578 ff. 654 ff., vgl. auch schon Abschn. I De peccato originis) fällte ihre Entscheidung, wie nicht anders zu erwarten, gegen den Philippismus, im Sinn der Gnesiolutheraner, aber mit Abweisung
40 der Redeweise des Flacius: originale peccatum proprie esse ipsam hominis corrupti substantiam, naturam et essentiam, als eines manichäischen Irrtums (576, 19). Der Mensch verhält sich in der Bekehrung pure passive (582, 18; 680, 89), seine capacitas ist nur eine capacitas passiva, quod scil. verti potest ad bonum per gratiam (662, 23); er ist similis trunco et lapidi seu statuae vita carenti (661, 20),
45 ja sogar deterior lapide aut trunco, quia repugnat verbo et voluntati deo, donec deus eum a morte peccati resuscitet, illuminet atque renovet (673, 59). Ausdrücklich verworfen wird die facultas applicandi se ad gratiam (581, 11; 677, 77) und als bedenkliche Formeln wurden abgelehnt Melanchthons beliebte Redeweise „Deus trahit, sed volentem trahit", und von der in der Bekehrung non otiosa voluntas
50 (582, 16), auch daß man den gefallenen Menschen nur als graviter vulneratus und semimortuus, anstatt als prorsus ad bonum emortuus bezeichne (677, 77). Ein gewisses Entgegenkommen gegen Strigels Position scheint mir aber darin zu liegen, daß nach 674, 65 nicht erst, wie Flacius gewollt hatte, nach Abschluß des Bekehrungsaktes (in Erweckung von Buße und Glauben) der (erneuerte) Wille mitthätig wird, sondern
55 quam primum Spiritus S. . opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit. Fraglich ist ferner, was für einen praktischen Wert diese ganze Lehre vom unfreien Willen noch behält, da ja omnes qui baptizati sunt et revera sunt renati, habent jam liberatam voluntatem; alle diese sind daher im stande verbo assentiri illudque fide amplecti (675, 67). Es ist nämlich zu bezweifeln, daß Luthardt
60 (S. 273) die Konk.-Formel 675, 69 richtig dahin versteht, daß nach ihr „fast alle" nach

der Taufe durch Sünden gegen das Gewissen und indem sie der Sünde das dominium über sich eingeräumt haben, den hl. Geist verloren haben und daher aufs neue der Bekehrung bedürfen. Von diesem „fast alle“ ist dort nichts zu lesen. Jedenfalls bleibt nach dieser Lehrweise unerklärt der verschiedenartige Erfolg des göttlichen Gnadenangebots; daß nämlich die natürliche Repugnanz in dem einen überwunden wird, im anderen nicht, 5 bleibt ein ungelöstes Rätsel; der ausschlaggebende Grund dafür im Menschen, nach dem Melanchthon suchte, ist hier unerkennbar geworden. Ebenso ist das Bestreben der Synergisten, die Bekehrung als psychologischen Vorgang zu begreifen und einer magischen Wirkung des Wortes zu entgehen, nicht weiter berücksichtigt worden. Eine positive Förderung hat das Problem, aus dem der Synergismus hervorgeht, hier nicht gefunden. Man hat 10 Luthersche Formeln wiederholt, die dem katholischen Dogma gegenüber entscheidende religiöse Wahrheiten vertraten, die aber den von Melanchthon herzugebrachten neuen Problemstellungen gegenüber doch nicht ausreichen. Ob freilich eine befriedigende Lösung auf einem Gebiete möglich ist, wo doch das Wort Anwendung findet: *θεῖα τὰ πάντα καὶ ἀνθρώπινα ὁμοῦ*, das bleibt zu bezweifeln. **G. Kawerau.** 15

Synesius von Cyrene, Bischof von Ptolemais, gest. vor 415. — Ausgaben: Adrian Turnebus, Paris 1553 (unvollständig); Dion. Petavius, Paris 1612 u. ö., zuletzt 1640 (Gesamtausgabe); MSG 66, 1021—1756 (im wesentlichen nach Petavius 1633, der Text des „Lobes der Glatze“ nach Krabinger [s. u.]. Von einer von J. G. Krabinger unternommenen Gesamtausgabe erschien nur ein Band: Synesii opera omnia. I: Orationes et homiliarum 20 fragmenta, Landshut 1850. Außerdem veranstaltete Krabinger Sonderausgaben der Rede „Ueber das Königtum“ (München 1825), des „Lobes der Glatze“ (griech. u. deutsch, Stuttgart 1834) und der „Aegyptischen Erzählungen über die Vorsehung“ (griech. u. deutsch, Sulzbach 1835). Die Briefe gab R. Hercher in den Epistolographi graeci, Paris 1873, 638—739, heraus. Eine kritische Ausgabe der Briefe ist von W. Fritz in Ansbach zu erwarten, der 25 dazu folgende Vorarbeiten veröffentlichte: Die Briefe des Bischofs S. von Kyrene. Ein Beitrag z. Gesch. des Atticismus im 4. u. 5. Jahrh., Leipzig 1898 (dazu P. Wendland, in Byz. Zeitschr. 9, 1900, 228—231); Die handschriftl. Ueberlieferung der Briefe des Bischofs S., in AMA 1905, 329—398; Unechte Synesiosbriefe, in Byz. Zeitschr. 14, 1905, 75—86. Die Hymnen (Edit. princ. von Canterus, Basel, Oporinus 1567) edierten neuerdings J. Fr. Boissonade 30 in Sylloge poetarum graec. XV, Paris 1825, W. Christ u. M. Paranikas in der Anthologia graeca carminum christianorum, Leipzig 1871, J. Flach, Tübingen 1875 (dazu Flachs Abhandlung in Rhein. Mus. 32, 1877, 538—563). Hymnus II, V, VI, IX, X deutsch von G. M. Dreves, in Stimmen aus Maria-Laach 52, 1897, 552—562, der 2. u. 9. Hymnus auch bei Baumgartner (s. u.). Zu den Hymnen vgl. noch J. C. Thilo, Comment. in Synesii hymnos, 35 Halle 1842 u. 1843; Fr. Reeß, Der griech. Hymnendichter S. von Cyrene mit einigen Uebersetzungsversuchen, Gymn. Progr., Konstanz 1848. Litteratur: Clausen, De Synesio philosopho Libyae Pentap. Metrop., Kopenhagen (Hafniae) 1831; B. Kolbe, Der Bischof S. von Cyrene als Physiker u. Astronom, Berlin 1850; Druon, Études sur la vie et les oeuvres de Synésius, Paris 1859; F. X. Kraus, Studien über Synesios von Kyrene, in ThQS 47, 40 1865, 381—448, und 48, 1866, 85—129; R. Volkmann, S. von Cyrene, eine biogr. Charakteristik aus den letzten Zeiten des untergehenden Hellenismus, Berlin 1869; G. R. Sievers, Studien z. Gesch. d. röm. Kaiser, Berlin 1870, 371—418; E. R. Schneider, De vita Synesii, JD (Leipzig), Grimma 1876; E. Gaiser, Des S. von Cyrene ägyptische Erzählungen, Wolfenb. 1886; G. Barner, Comparantur inter se Graeci de regentium hominum virtutibus auctores, 45 Marb. 1889, 47—61; O. Seeck, Studien zu Synesios, in Philologus 52, 1893, 442—483; Kleffner, Art. Synesius im KL 11, 1108—17; O. Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl., Freib. 1901, 314—316; W. v. Christ, Geschichte d. griech. Litt., 4. Aufl., München 1905, 947 f.; A. Baumgartner, Die latein. und griech. Litt. der christl. Völker, 3. u. 4. Aufl., Freiburg 1905, 52—63. 50

Synesius, geboren zwischen 370 und 375, stammte aus einer hellenischen Adelsfamilie in Cyrene, der einst berühmten Hauptstadt der lybischen Pentapolis (Cyrenaica), die damals hinter Ptolemais zurückgetreten war. Gern rühmte er sich mit seinen Landsleuten spartanischer Abkunft, er insbesondere der Abstammung aus dem Königsgeschlecht des Herakliden Eurysthenes, der die Dorer nach Sparta geführt hatte (Epist. 57 55 p. 1393 B; vgl. 113 p. 1496 A: *Λάκων ἄνωθέν εἰμι*; Hymn. 5, 37 ff.). Voll Wißbegierde und Eifer für klassische Bildung ging er nach Alexandrien, um dort Poesie, Rhetorik und Philosophie zu treiben als ein begeisterter Schüler der Hypatia (s. Bd IV, 378, 8—21). In seine Vaterstadt zurückgekehrt, ward er noch sehr jung durch das Vertrauen seiner Mitbürger an die Spitze einer Gesandtschaft der fünf Städte gestellt, die vor 60 dem Kaiser Arkadius für die herabgekommene, durch viele Unglücksfälle bedrängte Landschaft Nachlaß der Steuern und sonstige Hilfe erwirken sollte. Um die Jahreswende 397 auf 398 reiste

er nach Konstantinopel, wo nach dem jähen Sturz des Ministers Rufin der Eunuch Eutropius den unfähigen Kaiser und das Reich beherrschte. Während die Goten unter Gainas als gefährliche Freunde im Sold des Kaisers und im Herzen des Reiches standen, erlangte der entlaufene Sklave die Konsulwürde und wurde zum Patrizius ernannt. Drei Jahre verweilte S. unter den unerquicklichsten Verhältnissen in Konstantinopel. Ein volles Jahr verging, ehe er zur Audienz zugelassen wurde. Bei dieser Gelegenheit hielt er vor Arkadius und dem versammelten Hofe seine berühmte Rede *περὶ βασιλείας* (p. 1053—1108), von der er selbst in den „Träumen“ (p. 1309 A) sagt, kühner als je ein Hellene habe er vor dem Kaiser gesprochen. Im Namen der Philosophie tritt er dem jungen Herrscher mahnend gegenüber und hält ihm den Unterschied vor zwischen einem Tyrannen und dem Gottes Güte abbildenden, von Gottesfurcht geleiteten König, dem philosophischen Herrscher, der zuerst das Unvernünftige in sich selbst beherrscht; eindrucksvoll tadelt er die immer wachsende Entfernung von alter römischer Einfachheit, die Hinwendung zu orientalischem Prunk und der den Herrscher in affektierter Unnahbarkeit verschließenden Etikette. Seine patriotische Klage, daß der Schutz des Reiches nicht mehr denen anvertraut sei, die in seinen Gesetzen geboren und erzogen sind, sondern unzuverlässigen und gefährlichen Ausländern, erhielt Nachdruck durch den eben damals ausbrechenden Aufstand der Goten unter Tribigild in Kleinasien, gegen den der Günstling Eutrops, Leo, sich nicht halten konnte, während Gainas eine zweideutige Stellung einnahm und durch seine Schilderung der Übermacht Tribigilds den Kaiser so einschüchterte, daß dieser ihm auftrug, den Frieden zu vermitteln. Statt dessen macht Gainas mit Tribigild gemeinsame Sache, die Goten ziehen an den Bosporus, und Arkadius muß sich dazu verstehen, drei seiner tüchtigsten Staatsmänner, darunter den von S. verehrten Aurelian, zu verbannen. Der allmächtige Gainas verlangt, daß den Arianern eine Kirche in Konstantinopel eingeräumt wird; schon ist es nahe daran, daß die Goten die Herren der Residenz werden, da wendet sich das Blatt, ein Teil der Goten wird in Konstantinopel selbst niedergemacht, Gainas, von ihnen abgesperrt, flieht nach Thrazien und über die Donau, Aurelian kehrt zurück. Diese Verhältnisse hat S. in dem merkwürdigen, noch in Konstantinopel entworfenen historischen Roman, den er „*Αἰγύπτιοι λόγοι ἢ περὶ προνοίας*“ (p. 1209—1282) betitelte und dessen Beziehungen im einzelnen nicht mehr durchsichtig sind, unter der dichterischen Hülle einer Erzählung der Schicksale von Osiris (Aurelian) und Typhon (Gainas?) dargestellt.

Im Spätherbst 400 hatte S. die cyrenäische Angelegenheit zu gutem Abschluß gebracht. Der Aufenthalt in der Residenz war ihm gründlich verleidet. Endlich wurde ihm die infolge eines Erdbebens entstandene Unruhe und Verwirrung zum Anlaß, sich ohne Abschied einzuschiffen und über Alexandrien in die Heimat zurückzukehren; die launige Schilderung der Schiffahrt mit Hindernissen und Gefahren an der Küste von Marmarika (Epist. 4 p. 1328 sqq.; deutsch Volkmann 78—89) gehört wohl in diesen Zusammenhang. Sehen wir ab von einer ihn enttäuschenden Reise nach Athen, dem altberühmten Sitz der Wissenschaften, das „jetzt den Bienenzüchtern mehr ist als den Philosophen“ (Ep. 135 p. 1524) und einem längeren Aufenthalt (Anfang 402 bis Anfang 404) in Alexandrien, so hat S. die nächsten Jahre in gelehrter Muße teils in Cyrene, teils auf seinem Landgut im Süden an der Grenze der Cyrenaica gelebt, hier seine Zeit teilend zwischen Studien und ländlicher Beschäftigung (Garten- und Ackerbau, Jagd) im harmlosen Verkehr mit den Landleuten, an deren Freuden er teilnimmt und deren beschränkten von Bildung und Weltverkehr abgeschnittenen Zustand er charakteristisch schildert: „Daß ein Kaiser lebe, wissen wir hier zu Lande allenfalls; die Steuereintreiber bringen es uns alljährlich in Erinnerung. Wer es aber eigentlich sei, das ist den Leuten nicht ganz klar. Einige glauben, daß noch heute Agamemmon, der Atride, herrsche, da ihnen dieser Name von Kind auf als der des Herrschers bekannt ist. Die Hirten kennen auch alle den schlauen Kahlkopf Odysseus und unterhalten sich mit Ergötzen von ihm, als habe er etwa im vorigen Jahr den Zyklopen geprellt“ (Ep. 147 p. 1549 AB). Die öffentlichen Angelegenheiten gewinnen ihm kein dauerndes Interesse ab; einem Freunde verargt er es geradezu, daß er sich als Sachwalter an die Welthändel hingiebt (Ep. 100 MSG). Nur die öfter sich wiederholenden Einfälle der Maketen, eines innerlibyschen Stammes, in die schlecht verwaltete Provinz reißen ihn aus seinem beschaulichen Dasein heraus. Einmal wird er in seinem Landgut belagert (Ep. 131 p. 1537 A); in einem Kastell thut er selbst Mauerdienst, beschäftigt sich mit Konstruktion einer Wurfmaschine (Ep. 132, p. 1520 C) und treibt unter Verwüstung, Krankheit und Leichen zu Angriff und Verteidigung. In Alexandrien hat er 403 geheiratet, eine Christin, die ihm „Gott, das Gesetz und die hl. Hand des Theophilus“ (Ep. 105 p. 1485 B) zum Weibe gab. Mit

seinen Freunden verband ihn ein reger Briefwechsel. Als einsamer Philosoph fühlt er sich in sehr unphilosophischer Umgebung: „Nie habe ich in Libyen eine philosophische Stimme vernommen, es müßte denn mein Echo sein“ (Ep. 101 p. 1469 C). Nach neuplatonischer Weise ist ihm die Beschäftigung mit den göttlichen Dingen und die daraus fließende Gemütsbeschaffenheit das höchste Lebensziel; daneben fesseln ihn die schönen Wissenschaften. Er lebt in den klassischen Studien und der schöngeistigen Produktion der hellenistischen Sophistik und Rhetorik, als deren letzter geistig bedeutender Vertreter er gelten kann. Mit Feinheit und Einsicht verteidigt er in der angeblich in einer Nacht entstandenen Abhandlung *περὶ ἐνυπνίων* (p. 1281—1320) sein Ideal einer philosophischen Kultur gegen diejenigen, die, den Dienst der Musen verschmähend, nur der philosophischen Kontemplation leben wollen, anstatt in der Beschäftigung mit den schönen Wissenschaften die Stufen zu sehen, auf denen der Geist sich in maßvollem Fortschritt zur reinen Höhe des Nus erheben soll, um von da bei nachlassender Spannung in das Gebiet des ästhetisch Schönen zurücktreten zu können, ohne vom Erhabenen ins Triviale zurückzusinken. Auch die Schrift *Δίων ἢ περὶ τῆς καθ' ἑαυτὸν διαγωγῆς* (p. 1109—64) ist der Verteidigung seiner Art zu philosophieren gewidmet. So verschmäht S. denn auch nicht das geistreiche Gedankenspiel sophistischer Kunstleistungen, wie seine witzige Satire „Lob der Glatze“ (*φαλάκρας ἐγκώμιον*; p. 1167—1206), ein Gegenstück zu des Dio Chrysostomus „Lob des Haarwuchses“, zeigt.

Es ist ein höchst merkwürdiges, den Betrachter immer wieder zum Nachdenken veranlassendes Schicksal, daß ein solcher Mann wenige Jahre später als christlicher Bischof in der Öffentlichkeit zu wirken berufen sein sollte. Keine Spur in seinem bisherigen Leben oder in seiner Schriftstellerei führt darauf, daß er Christ, d. h. daß er getauft gewesen sei. Natürlich kannte er das Christentum genau. Es war ihm in seinen abstoßenden wie in seinen anziehenden Formen oft genug entgegen getreten. Vielleicht ist er Augenzeuge des Fanatismus gewesen, der 392 das Serapeion in Alexandrien zerstörte, wie er sich in Konstantinopel den Einwirkungen eines Chrysostomus nicht entzogen haben mag. Die christlichen Tempel hat er selbst als Heiligtümer der dienenden Götter und Geister besungen, die der Allherrscher mit Engelglanz gekrönt hat (Hymn. 3, 448 ff., p. 1600). In der Mönchstheologie erkannte er trotz der ihn abstoßenden Roheit der Askese und Vernachlässigung der feineren Geistesbildung, die wie im Sprunge gleich das Höchste fassen will, doch im wesentlichen ein verwandtes Streben in mystischer Kontemplation, wenn er auch einem Mönch gewordenen Freunde wünschte, er möchte statt seines schwarzen Gewandes lieber das weiße Pallium des Philosophen gewählt haben, und ihn nicht ohne Ironie beglückwünscht, daß er das Ziel so rasch erreicht habe, während er selbst sich nach langem Bemühen noch immer an der Schwelle befinde (Ep. 146 p. 1544 AB). Dazu wird nach und nach der Einfluß der Frau gekommen sein und das Interesse, das christliche Theologen, vorab gewiß Theophilus, an seiner Person nahmen. Erzählt er doch selbst der Hypatia, daß man ihm gesagt habe, er werde binnen kurzem ein ausgezeichneter Theologe werden (Ep. 153 p. 1553 C). Zwar äußert er sich später dabei spöttisch und geringschätzig über die Anmaßung und Unwissenschaftlichkeit dieser oberflächlichen Leute, die sofort bereit seien, über Gott zu reden, aber allmählich wird er doch in eine christliche Atmosphäre hereingezogen. Zeugen dafür sind besonders seine zehn Hymnen, von denen jedenfalls der größere Teil in die vorbischöfliche Zeit fällt. Diese, im dorischen Dialekt geschriebenen, etwas gespreizten und schwülstigen, aber vom Hauch frommer Andacht durchwehten Gesänge bewegen sich freilich in einem ganz neuplatonisch gefärbten Ideenkreise von Gott, der höchsten Einheit, der Monas der Monaden, dem Prinzip der Prinzipien, der doch zugleich urzeugendes Prinzip, Vater und Mutter, Stimme und Schweigen, Centrum der Natur ist; von den aus dem Urgrund aufsteigenden Potenzen und der absteigenden Kette der geistigen Wesen, von der Weltseele, dem unsterblichen Geist in seiner Hinwendung zur Hyle, den verschiedenen kosmischen Sphären mit ihren Geistern, dem göttlichen Samen oder Funken, der im Menschen mit der finsteren dämonischen Macht der ihn umstrickenden Materie ringt, um auf dem Pfad des Geistes hinaufzugehen und sich als Gott in Gott zu freuen. Aber die Art, wie auf die Urerschließung der Einheit zur Dreiheit eingegangen wird, so sehr sie sich an Neuplatonisches anschließt, zeigt doch — namentlich was die Fassung des Geistes anbetrifft — entschieden den Einfluß der christlichen Trinitätslehre, und der göttliche Sohn wird in dem 9. Hymnus, dessen Abfassung freilich schon in die bischöfliche Zeit fallen kann, als Erlöser gepriesen, als Sohn der Jungfrau, der die Pforten des Tartarus aufschloß und die Seelen befreiend durch die Sternenkreise in den höchsten Himmel zurückkehrte. So verchristlicht sich fort-

schreitend das Vorstellungsmaterial, ohne daß der Kern der religiös-philosophischen Anschauung sich wesentlich veränderte, bis im letzten Hymnus das fromme Gebet zu Christus, dem Arzt der Seele und des Leibes, emporsteigt.

Als 409 der Bischofsstuhl von Ptolemais erledigt war, rief Klerus und Volk nach Synesius, von dessen einflußreichen Verbindungen man viel für die Stadt erhoffte. S. willigte ein, daß die Sache dem Patriarchen Theophilus vorgetragen werde, gab aber den Boten einen Brief (Ep. 105 p. 1481 ff.; deutsch Volkmann 209—214) an seinen in Alexandrien befindlichen Bruder Euoptius mit, der für die Öffentlichkeit und insbesondere für den Patriarchen (s. den Schluß) bestimmt war. In diesem, durch seinen ungewöhnlichen Inhalt berühmt gewordenen Schreiben hat S. seine großen Bedenken und Besorgnisse geltend gemacht. Dem Unwürdigen, so führt er aus, drohe von der Annahme solcher beinahe göttlichen Ehre bittere Frucht; er könne, wenn er seine Hand nach dieser Würde ausstrecke, das bisher durch die Philosophie Erworbene verlieren und das andere doch nicht erreichen. Der Priester müsse unberührt wie Gott von Scherz und Spiel, denen er sich doch bisher gern hingegeben, vor den Augen der Menge wandeln und in seiner Beschäftigung mit göttlichen Dingen nicht sich, sondern allen angehören; zugleich erwarten ihn eine Menge belastender Geschäfte, unter denen die Seele frei und erhoben im Umgang mit Gott zu erhalten nur Wenige fähig seien; er nicht, denn der eigenen Ohnmacht und sündiger Flecken sich bewußt, fühle er, wie leicht er sich besudele, so bald er mit dem Leben und Treiben der Stadt in Berührung komme. Und doch müsse der Priester makellos sein, er, der ja auch andere von den Befleckungen reinigen soll. Auch beabsichtige er durchaus nicht, sich von seinem Weibe zu trennen, oder ihr nur heimlich wie ein Ehebrecher zu nahen, vielmehr begehre und wünsche er, in rechtmäßig fortgesetzter Ehe viele und treffliche Kinder zu bekommen. Vor allem aber: die Philosophie hat an den christlichen Dogmen viel auszusetzen und wissenschaftlich erworbene Ueberzeugungen lassen sich schwer erschüttern. „Niemals werde ich mich davon überzeugen, daß die Entstehung der Seele dem Leibe erst nachfolge (vielmehr Präexistenz), niemals annehmen, daß die Welt mit allen ihren Teilen vergehe; die Auferstehung, die in aller Munde ist, halte ich für etwas Heiliges und Mysteriöses, bin aber weit entfernt von der Meinung der Menge darüber" Wohl wissend nun, daß die reine Wahrheit der Menge schaden kann, wie das volle Licht dem kranken Auge, wolle er zwar, wenn das die Satzungen des Priestertums gestatten, die Menge bei ihren Vorstellungen lassen, für sich philosophierend, nach außen die mythische Hülle festhaltend (*τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν, τὰ δ' ἔξω φιλομυθῶν*), nämlich in der priesterlichen Thätigkeit, — denn die Philosophie hat nichts mit der Menge gemein, und so wird auch der Weise nicht ohne Not polemisieren —, nur solle man von ihm nicht verlangen, daß er lehrend eine Übereinstimmung mit den populären Dogmen zur Schau trage; denn Gott liebe vor allen Dingen Wahrheit. Seine Vergnügungen, auch die Jagd, will er drangeben, den lästigen und vielseitigen bischöflichen Geschäften sich unterziehen, aber seine Überzeugung will er nicht färben, noch soll seine Zunge mit ihr in Zwiespalt geraten, und niemand solle später sagen können, man habe sich in ihm geirrt, mit besonderer Beziehung auf den Patriarchen, für den, als Gegner der Origenisten (s. Bd XIV, 491, 16 ff.), wohl auch jene dogmatischen Verwahrungen berechnet sind. Den Brief schließt die Erklärung, daß er, falls man ihn trotz alledem zum Bischof haben wolle, sich dem Ruf als einem göttlichen Gebot nicht entziehen werde.

Wirklich zögerte Theophilus nicht, S. für die Kirche zu gewinnen; er, der sonst die Orthodoxie als Mittel seines Ehrgeizes rücksichtslos zu gebrauchen verstand, mochte die philosophischen Sondermeinungen des angesehenen Mannes für unschädlich halten, wenn doch die Sicherheit gegeben schien, daß er sich in den hierarchischen Organismus einfügen werde. Während eines siebenmonatigen Aufenthaltes in Alexandrien empfing S. Taufe und bischöfliche Weihe. Um die Fastenzeit 410 ist er als Bischof in Ptolemais eingetroffen. Aber seine Briefe zeigen, daß sein Herz schwer blieb und seine Gefühle geteilt. Wie er unter den bischöflichen Geschäften noch den Geist zur Betrachtung des Ewigen erheben solle, wisse er nicht; aber Gott sei ja alles möglich, auch das Unmögliche; seine Herde solle für ihn beten, damit er erfahre, daß das Priestertum nicht sei *ἀπόβασις φιλοσοφίας*, sondern *ἐπανάβασις* (Ep. 11 p. 1348 D). Bei Übersendung des Osterbriefes bemerkt er: Wenn ich in meinem Hirtenbriefe nichts von dem sage, was ihr zu hören gewohnt seid, so messet Euch die Schuld bei, daß ihr Einen gewählt habt, der die Worte Gottes (*τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*) nicht kennt (Ep. 13 p. 1349 C). Zugleich aber vertraut er dem Freunde, er werde sein Amt nur verwalten, wenn sichs mit der Philosophie vertrage, wo nicht, so wolle er nach Hellas entweichen (Ep. 95 p. 1465 AB).

Zwar suchte er nun alsbald kräftig seine bischöflichen Pflichten auszuüben — von seinen Predigten sind nur zwei Bruchstücke erhalten; p. 1561—64 — und als Metropolit der Pentapolis Streitigkeiten über kirchlichen Besitzstand in seiner Diöcese zu schlichten, mit vorsichtigem Anschluß an Theophilus trat er auch entschieden den die Kirche beunruhigenden Eunomianern entgegen (Ep. 5 p. 1341 C). Gleich das erste Jahr seiner Amtsthätigkeit brachte ihn in Konflikte mit dem gewaltthätigen Präfekten Andronikus, der „zur härtesten Plage für die Pentapolis geworden ist, härter als Erdbeben, Heuschrecken, Pest, Feuer und Krieg" (Ep. 58 p. 1490 B). Mit grausamer Strenge und unter rücksichtsloser Anwendung des Folterunwesens waltete der Präfekt des Richteramtes. Vergeblich verwandte S. sich bei ihm für Unglückliche und unschuldig Verfolgte. Andronikus verbot dem Klerus die Ausübung des Asylrechtes: Niemand könne seinen Händen entrissen werden, auch nicht wenn er die Füße Christi selbst umschlungen halte. S. befand sich in einer für ihn besonders schwierigen Lage, der Philosoph fühlte sich diesen Händeln nicht gewachsen. In der höchst merkwürdigen Rede (Ep. 57 p. 1384—1400), in der er seiner Gemeinde seine Absicht kundthut, Andronikus zu exkommunizieren, blickt er wehmütig auf die frühere glückliche Zeit zurück, in der es ihm doch gelungen sei, wo es darauf ankam, anderen nützlich zu sein, ohne die eigene Ruhe einzubüßen. Im Priestertum ist er der unglücklichste Mensch geworden; wie oft hat er Gott gebeten: lieber den Tod als das Priestertum. „Ich wäre davon gelaufen, hätte mich nicht die Hoffnung gehalten, Gutes zu thun, und die Furcht vor Schlimmerem. Heilige Greise sagten mir, Gott hüte und helfe, der hl. Geist sei ein freudiger Geist und mache freudig, die an ihm Teil haben" (p. 1389 A). „Mich aber schreckte die Furcht, unwürdig die Mysterien Gottes zu berühren, und das Unheil, das ich mir weissagte, ist in vollem Maße eingetreten" (p. 1389 B). „Meine Ohnmacht zeigt sich vor denen, die nach ihrer falschen Vorstellung so viel von mir erwartet haben; ich bin beschämt, in Trauer und leidenschaftlicher Bewegung, und Gott ist fern!" (p. 1389 D; 1392 A). Dazu drückt ihn der herbe Verlust seiner Kinder (dreier Söhne nach Ep. 88 p. 1456 C) nieder. Er macht den Vorschlag, an seine Stelle einen anderen zu setzen oder ihm wenigstens als Gehilfen zur Seite zu geben. Er selbst bedürfe für den Umgang mit göttlichen Dingen der völligen, ungetrübten, philosophischen Ruhe (*ἀπάθεια*) und beruft sich auf Ps 45, 11: *σχολάσατε καὶ γνῶτε ὅτι ἐγώ εἰμί ὁ θεός* (p. 1396 C); an seinem Beispiel werde es klar: *ὅτι πολιτικὴν ἀρετὴν ἱερωσύνῃ συνάπτειν τὸ κλώθειν ἐστὶ τὰ ἀσύγκλωστα* (p. 1396 A). Dennoch verliest er den Bannfluch (Ep. 58 p. 1400—1404; deutsch Volkmann 229—232, „ein für die kirchliche Archäologie nicht unwichtiges Aktenstück"), aber auf Bitten der Gemeinde hält er mit der Veröffentlichung zurück und nimmt den anscheinend Reumütigen unter die Lapsi auf. Aber Andronikus wurde rückfällig (Ep. 72 p. 1453—58), der Bann wurde gesprochen, und S. empfahl den Schuldigen nunmehr der Gnade des Patriarchen (Ep. 89 p. 1456 D).

Erhöht wurde das Schmerzliche seiner Lage, als jetzt aufs neue die Maketen und Ausurianer mit ihren Einfällen die unglückliche Provinz heimsuchten. Anfangs zwar wußte der junge und tüchtige Anysius, den Anthemius 410 als Befehlshaber in die Pentapolis schickte, die Provinz zu schützen, und S. ist von ihm des Lobes voll (vgl. das Elogium Anysii p. 1575—78 und die *Κατάστασις* [s. unten] p. 1568 A: *εὔφημος Ἀνυσίου μνήμη*). Nachdem aber 441 der alte, schwache Innocenz jenen ersetzt und statt des Anthemius Gennadius Präfekt geworden war, hatten die Barbaren freies Spiel und konnten ihre Einfälle bis nach Ägypten hinein ausdehnen (vgl. die sog. *Κατάστασις* des S.: dicta in maximam barbarorum excursionem, p. 1565—74). S., hoffnungslos, denkt wohl daran, sein Vaterland zu verlassen (p. 1572 A), und auch als im folgenden Jahre die allgemeinen Verhältnisse sich bessern, bleibt die trübe Stimmung, die in einem Briefe an die Hypatia (Ep. 10 p. 1348 A) einen schweren, resignierten Ausdruck erhält. Und es ist nicht bekannt, ob sie ihn wieder verlassen hat. Über seiner letzten Lebenszeit liegt Dunkel. Nicht einmal, wann er gestorben ist, läßt sich mit Sicherheit feststellen, doch scheint er den Episkopat Cyrills von Alexandrien (s. Ep. 12 p. 1349 A), nicht aber das schreckliche Ende der Hypatia noch erlebt zu haben. Sein Tod wäre dann 413 oder 414 anzusetzen. **(W. Möller †) G. Krüger.**

Syngramma Suevicum s. d. A. Brenz Bd III S. 379, 31.

Synkretismus. — Plutarch führt in einer kleinen Schrift von der Bruderliebe aus, wie es Menschen gebe, welche, wenn Brüder untereinander zerfallen seien, den bösen

Schein annehmen, als nähmen sie lebhaft teil an dem Zorn des einen Bruders gegen
den anderen, obgleich sie beide haßten. Wenn Brüder stritten, müßten sie vielmehr nur
mit den Freunden ihrer Brüder verkehren und deren Feinden ausweichen. Man müsse
es machen wie die Kretenser, welche oft untereinander in Streit und Krieg gewesen seien,
5 aber wenn ihnen dann von außen her Feinde zu nahe gekommen, sich ausgesöhnt und
verbunden hätten (*διελύοντο καὶ συνίσταντο*): und das war ihr sogenannter Synkretis-
mos (*καὶ τοῦτο ἦν ὁ καλούμενος ὑπ᾿ αὐτῶν συγκρητισμός*). Diese Stelle Plutarchs
(T. II, 490 B.; Opp. mor. ed. Reiske, T. VII, p. 910) scheint in der ganzen alten
Litteratur die einzige zu sein, wo Wort und Sache erwähnt wird. Auch die alten Lexiko-
10 graphen scheinen keine anderen Beispiele zu kennen; das Etymologicum Magnum erklärt:
*συγκρητίσαι λέγουσιν οἱ Κρῆτες, ὅταν ἔξωθεν αὐτοῖς γένηται πόλεμος, ἐστασίαζον
γὰρ ἀεί.* Etwas allgemeiner Suidas: „Gesinntsein wie die Kreter“, *συγκρητίσαι, τὰ
τῶν Κρητῶν φρονῆσαι*, oder nach einer Variante: *συμφρονῆσαι*; bei Hesychius fehlt
das Wort. Aber nicht unbemerkt geblieben war es dem Manne, der alle Anekdoten und
15 Bonmots des Altertums kannte und seiner Zeit wieder bekannt machte. Erasmus hat
das Wort in die Adagien gleich anfangs aufgenommen (Chil. I, cent. 1, no. 11, p. 24)
und bemerkt, es passe auf solche, welche Freundschaft eingingen, nicht, weil sie einander
von Herzen liebten, sondern weil sie einer des anderen bedürften, oder weil sie wie mit
vereinter Heeresmacht einen gemeinsamen Feind vernichten wollten; das geschehe auch in
20 der gegenwärtigen Zeit oft, setzt er hinzu, daß die Menschen „arma iungant, alioqui
inter se infensissimis animis; tanta inest et Christianis hominibus ulciscendi
rabies“ Erasmus ist es auch, welcher das hier noch von ihm getadelte Verfahren unter
Umständen empfiehlt; in dem schmeichelhaften Briefe, welchen er am 22. April 1519 aus
Löwen an den jungen Melanchthon richtete (CR I, 77) deutet er an, daß sie wohl nicht
25 in aller Hinsicht einig seien, aber er fordert, daß Gelehrte und Gebildete gegen die ge-
meinsamen Gegner, welche sie stets haben würden, dennoch zusammenhalten müßten:
„Vides, quantis odiis conspirent quidam adversus bonas literas; aequum est
nos quoque *συγκρητίζειν*, ingens praesidium est concordia“. So scheint durch
seine vielgelesenen Adagia das Wort erst bekannt geworden zu sein. So empfiehlt Zwingli
30 1525 in einem Brief an Ökolampad und andere Baseler Geistliche einen Synkretismus
bei der schweren Versuchung, in welche sie durch die Dissense über das Abendmahl vom
Teufel geführt seien; sie werde überstanden werden, „si modo *συγκρητισμὸν* fecerimus,
h. e. in dimicatione consensum“; er erinnert dann an das Zusammenstehen der Tiere
gegen einen gemeinsamen Feind, an den numidischen König, der seinen zwölf Söhnen zwölf
35 Pfeile zuerst zusammengebunden, dann einzeln zum Zerbrechen vorgelegt und die Nutz-
anwendung daran geknüpft habe, wie auch sie, wenn verbunden, unüberwindlich, wenn
getrennt, verloren sein würden: „Si in hunc modum *συγκρητισμὸν* faciatis“ sagt
Zwingli — „nemo vobis nocere potest“ (Opp. ed. Schuler 7, 390). Bald nachher
bringt das Wort und der Begriff in den Friedensverhandlungen Butzers nach der Augs-
40 burg. Konfession öfter durch. Butzer selbst schreibt am 6. Februar 1531 an Zwingli:
„Lutherani caetera Christum pure praedicant; sunt inter eos plurimi vere
boni; communis imminet utrisque hostis“ etc.; da nun ihr „dissidium in opi-
nione potius quam re ipsa consistat, — cuperem — si nondum solidam con-
cordiam, saltem Syncretismum inter nos obtinere“ (Zwinglii Opp. 8, 577).
45 Denselben Ausdruck braucht dann auch Melanchthon für Butzers Unternehmen und bei
Verwerfung desselben; er klagt im Frühjahr 1531, wie ihn bei Vollendung der Apologie
die Geschäfte störten, quae quotidie incidunt *περὶ συγκρητισμοῦ*, quem molitur
Bucerus', und versichert Camerarius, „de concordia Taurica integra nobis res est,
et illum fucatum et ementitum *συγκρητισμόν*, sic enim videbatur, scias nos
50 non accepisse“ (CR II, 485). Doch zu anderen Zeiten vermag auch Melanchthon
Namen und Sache sich anzueignen und zu empfehlen; 1527 klagt er über den von Agri-
cola erregten Streit, weil „in tot dissensionibus magis conveniebat nos *συγκρη-
τίζειν*“ (CR I, 917) und noch 1558 in der Schrift gegen Staphylus (Opp. Mel. ed.
Vitemb. T. 4, p. 813, vgl. C. Schmidt, Melanchthon, S. 655) sagt er: „intuens ec-
55 clesiarum nostrarum vulnera — eo magis crucior, quod occupati intestinis
bellis non studemus vel *συγκρητισμῷ*, ut olim dicebatur, nos adversus com-
munes hostes coniungere“ Der Apostat Staphylus aber scheint die Lutheraner über-
haupt als Syncretizantes zu betrachten, d. h. als solche, „qui suadent omnibus aliis
sectis, ut simulent saltem interea domi pacem, quando veram concordiam
60 inire non queant, ut more Cretensium“ etc. (Rango, Syncret. hist. T. 1, p. 2).

Im Jahre 1578 bemerkt Zach. Ursinus zu dem Worte „Friedefürst" Jes. 9, 6: den Gottlosen fehle es am Frieden, auch wenn sie einig schienen, „syncretismus enim quidam et conspiratio est Contra Deum et Christum eius, et insidiae structae fidelibus, et securitas carnalis in omni genere peccatorum et contemtus Dei (Opp. Ursini, Neustadt 1589, II, 305). So setzt sich der Name Synkretismus schon im 16. Jahrhundert fest als eine allen humanistisch Gebildeten geläufige Bezeichnung des Begriffes vom Zusammenhalten Dissentierender trotz ihres Dissenses, von Gemeinschaft unter Dissentierenden; ebenso schon der zweifache Gebrauch des Wortes als Lob oder Tadel.

In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts dauert dieser zweifache Gebrauch noch fort, obwohl der üble Klang und der tadelnde Gebrauch vorherrschender wird, in demselben Maß, wie die Mißbilligung des Zusammenhaltens Dissentierender bei zunehmender Fixierung der Lehre selbst im Zunehmen ist. Im Jahre 1603 schrieb der katholische Theolog Paul Windeck eine Schrift „Prognosticon futuri status ecclesiae" gegen die Protestanten, deren baldigen Untergang er darin verkündigte, und ermahnte hier die Seinigen zu desto größerer Einheit mit den Worten: „si saperent Catholici, et ipsis cara esset reipublicae Christianae salus, Syncretismum colerent" Und der Heidelberger Theologe David Pareus griff dies in seinem Irenicum sive de unione Evangelicorum concilianda wieder auf und empfahl in alter Weise dieses einstweilige Zusammenhalten von beiderlei Protestanten gegen den gemeinsamen Feind, den Antichrist, bis einst auch sie zu völliger innerer Einigung würden gelangt sein; er verwahrte sich dabei ausdrücklich, daß er keinen Samaritanismus und Libertinismus, keine nichtige Vermengung und Verwirrung der Religionen wolle, sondern nur dasselbe, wonach man auch in der Wittenberger Konkordie, beim Religionsfrieden und im Konsensus von Sendomir verfahren sei. Leonhard Hutter aber in seiner Gegenschrift gegen Pareus (Wittenb. 1614) findet dies schon so bedenklich, daß er zweifelt, num rem seriam agat Pareus; denn bei einem so fundamentalen Dissense müsse er einsehen, „frustra tentari omnia, quae de unione et consociatione dissentientium deque nescio quo Syncretismo splendide et magnifice rhetoricatur". Noch ausführlicher ist ein Jesuit Adam Contzen in einer Streitschrift von 861 Seiten de pace Germaniae (Mainz 1616, 8°) auf Pareus' Vorschlag polemisch eingegangen; von seinen beiden Büchern, de falsa pace und de vera pace, giebt er dem ersten bie Überschrift de Syncretismo, und bietet kurz vor dem Kriege mit wahrer Furcht vor der Gefahr, welche ein Einigwerden und Zusammenstehen der Protestanten der katholischen Sache bringen möchte, alles auf, durch Aufhetzen der Lutheraner gegen die Reformierten alle Protestanten hinlänglich uneinig zu erhalten; zwei Jahre vor der Synode zu Dortrecht schildert er, wie unter den Reformierten selbst die rigidiores im Begriff seien, die molles gewaltsam zu unterdrücken; das sei das syncretissare, welches sie nach Tit 1, 12 auch anderen zugedacht hätten; in 18 Kapiteln rechnet er den Lutheranern ebenso viele Gründe gegen die Gemeinschaft mit den revolutionären Reformierten vor: wie sie dadurch diesen beistimmen, die Ihrigen betrüben, vom Religionsfrieden sich ausschließen, die Katholiken zum Nichthalten desselben berechtigen würden u. s. f. Doch in den nächsten 30 Jahren des Krieges scheint von dem Namen „Synkretismus" ebenso wie von der Sache, auf welche er hinwies, wieder weniger Gebrauch gemacht zu sein.

Erst gegen Mitte des 17. Jahrhunderts traf Mehreres zusammen, diesen Gebrauch zu erneuern und dabei zu modifizieren. Soll der status quo der Kirche erhalten werden, so muß vor allem die Lehre fest sein; wenn dies, so muß sie für unverbesserlich gelten, so darf die Theologie weniger auf Forschung, als auf eine starke positive Verpflichtung gegründet werden, welche alles als Vorschrift gleichstellt und dadurch alle Unterschiede von mehr oder weniger fundamental, mehr oder weniger beglaubigt, zurückdrängt. Gegen diese bei lutherischen und katholischen Eiferern bereits herrschende, für Erhaltung der Spaltungen und der sie rechtfertigenden Theologie wirkende Neigung hatte nun aber Calixtus seine Stimme erhoben, hatte die Erhaltung der Spaltungen als eine Schmach für Christen und eine bloß auf diese Erhaltung reduzierte Theologie als „Barbarei" beklagt, hatte dagegen den Unterschied zwischen mehr und weniger fundamentalen Lehren geltend gemacht, und bei gemeinsamer Anerkennung weniger höchster Grundlehren die weitere theologische Entwickelung derselben der Schule überlassen und daneben, wenigstens zwischen Lutheranern und Reformierten, mehr Gemeinschaft hergestellt sehen wollen. Aber 1645, wo er ein einiges Zusammenstehen der polnischen Protestanten auf dem Thorner Kolloquium löblich und rätlich fand, wo in Preußen der Streit zwischen Lutheranern und Reformierten einem Aufruhr nahe kam, die letzteren aber in den westfälischen Friedens-

unterhandlungen ihre Gleichstellung mit den ersteren durchzusetzen suchten, wurden durch diese calixtinische Irenik sowohl katholische als lutherische Polemiker, welchen das Einigwerden der Protestanten verhaßt war, auf das Äußerste gereizt. Schon vor dem Kolloquium warnen zwei Wittenberger Gutachten vom 22. Mai 1645 (**consilia theol. Witeb.** 5 **p. 527 sqq.**) vor dem „**Syncretismus diversarum religionum in sacris prohibitus**" unter Berufung auf Stellen, wie 1 Ko 6, 14. 15; Offenb. 3, 15. 16; Eph 4, 5. 6; 1 Ko 5, 6. In demselben Jahre 1645 faßte der Mainzer Jesuit Veit Erbermann in seiner Schrift *Εἰρηνικὸν* **catholicum, Helmstadiensi oppositum, quo methodus concordiae ecclesiasticae a G. Calixto ad gustum Semichristianorum et Politicorum** 10 **explicata excutitur etc.** seine Vorwürfe gegen Calixts Irenik in dem Namen Synkretismus zusammen. Wenn Calixt gefordert hatte, daß die Verschiedenen, welche in das apostolische Symbolum einstimmen könnten, sich schon deshalb verbunden fühlen sollten, so kennt der Jesuit keine gefährlichere Häresie, als eine solche Theorie, welche sonst Verschiedenen zur Einigkeit oder doch zu dem falschen, sie selbst und andere täuschenden Schein 15 davon verhelfe; dadurch werde die Vereinigung nicht nur von Menschen verschiedener Religion, sondern auch von verschiedenen Religionen selbst gutgeheißen. Vielleicht geschah es hier zuerst, daß auf diese Weise fälschlich angenommen wurde, mit der Forderung, daß partiell dissentierende Menschen wegen ihres noch übrigen Konsensus zusammenhalten möchten, werde ein Zusammenwerfen der Religionen selbst gefordert; 20 damit hängt zusammen, daß man nun auch das Wort Synkretismus nicht mehr bloß, wie ursprünglich, für jene praktische Forderung des Zusammenhaltens Getrennter, sondern auch für den mit diesem anfangs gar nicht konnexen Begriff der Religionsmengerei zu verwenden anfing; und erst hieraus wieder erklärt sich, wie das Wort nachher auch falsch abgeleitet werden konnte, als komme es nicht von den Kretensern, sondern von 25 *συγκεράννυμι* her. Sehr bald wurde nun auch diese unberechtigte Vermischung zweier nicht notwendig verbundener Begriffe von lutherischen Gegnern Calixts gegen diesen angewandt und noch weiter ausgenutzt. So schon von dem Straßburger Theologen Joh. Konrad Dannhauer in seinem **mysterium syncretismi detecti, proscripti et symphonismo compensati**, Straßburg 1648: er nennt alles Synkretismus, wo Ungleich- 30 artiges sich nachteilig verbindet, und kennt daher eine Geschichte des Synkretismus von dem Verkehr Evas mit der Schlange, der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen, der Israeliten mit den Ägyptern bis auf Melanchthon, Grotius und Calixtus ununterbrochen fortlaufend; auf alle drei Arten von Mischungen, welche die Physiker unterschieden, **digestio absorptiva**, welche zwei verbundenen eine neue Form gebe, **tempera-** 35 **tiva**, welche ihre Eigenschaften vermindere, **conservativa**, welche sie bloß zur **colluvies** vermenge, gehe der Synkretismus aus, **foris** *εἰρήνη*, **intus** *ἐριννύς*, wie die Hyäne, welche durch klagende Menschenstimme die Menschen anzieht und sie dann zerreißt; die Wahrheit, welche nur eine und welche in der lutherischen Lehre vollendet gefunden ist, erträgt wie das Auge kein Stäubchen, welches sie verletzt, also kann und darf von ihr nicht das 40 mindeste nachgegeben werden. Nur ungern und zögernd wendet Dannhauer dies auch schon hier und da gegen Calixtus an, welchen er sonst hoch zu achten nicht umhin kann. Noch mehr aber hat dann erst Abraham Calovius durch die in demselben Friedensjahr 1648 anfangende Bibliothek seiner Streitschriften gegen Calixt den Gebrauch des Wortes „Synkretismus" aufgebracht, nach welchem dasselbe von nun an insbesondere die Mißbilligung 45 einer Annäherung zwischen Lutheranern und Reformierten ausdrückt, und welcher dort, wo von synkretistischen Streitigkeiten geredet wird, allein zum Grunde liegt. Seit dieser Zeit kommt es immer mehr ab, das Wort Synkretismus, wie früher, auch im guten Sinne und für etwas Empfehlenswertes zu brauchen; vielmehr auch diejenigen, welche von ihren Gegnern Synkretisten genannt werden, lehnen nun doch den auch zu „Sünde- 50 christen" korrumpierten Namen von sich ab; so Calixt selbst (Henke II, 2, 155), Chr. Dreier in Königsberg in einer Rede **de syncretismo** vom Jahre 1661, und die lutherischen Theologen, welche am Kasseler Kolloquium vom Jahre 1661 teilnahmen (**Epistola apolog. facult. theol. Rinteliens. 1662, p. 178**). Und so hat sich denn auch bis jetzt der ungenaue Gebrauch erhalten, nach welchem man mit Synkretismus und synkre- 55 tistisch nur überhaupt verkehrte Versuche zu Verbindung ungleichartiger und unvereinbarer Lehrelemente bezeichnet, und hat sich auch wohl noch oft genug mit der falschen Ableitung des Namens von *συγκεράννυμι* befestigt. — Neuerdings ist der Synkretismus von akuter Wichtigkeit geworden, indem durch die „religionsgeschichtliche Richtung in der Theologie (Gunkel) das Christentum schon in seinen Anfängen als eine synkretistische Erscheinung 60 beurteilt wird, während noch Ad. Harnack erst das alte katholische Christentum etwa um

250 n. Chr. als eine synkretistische Religion aufgefaßt hat (vgl. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums u. s. w. S. 902; M. Reischle, Theologie und Religionsgeschichte, Tüb. 904; Kurtz, Lehrb. d. KG, 14. A., S. 906, § 185, Abs. 26).

(Henke †) P. Tschackert.

Synkretistische Streitigkeiten. — Die Hauptquellen für die Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten sind die im folgenden Artikel großenteils angezeigten Streitschriften der beiden Parteien, besonders Calovs historia syncretistica 1685. Sonst vgl. J. G. Walch, Religionsstreitigkeiten der luther. Kirche, Tl. I, 219 ff. und IV, 666; ferner die vor dem Artikel „Calixtus" (Bd III S. 643, 56 ff.) bezeichneten Schriften von Henke (Calixt. II. Bd), Schmid, Gaß, sowie Tholuck, Akad. Leben des 17. Jahrhunderts, Tl. II, 1854; Lebenszeugen der luth. Kirche, Berlin 1859; Kirchl. Leben des 17. Jahrhunderts, Berlin 1861; Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik, Bd II, Berlin 1857; Dorner, Geschichte der prot. Theologie S. 600 ff.; Frank, Gesch. der prot. Theologie, Tl. II, 1885, S. 4 ff.

Synkretistische Streitigkeiten (lites syncretisticae) heißen in der Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts diejenigen theologischen Streitigkeiten, welche durch die interkonfessionellen Friedensbestrebungen oder den sog. Synkretismus (s. d. A.) des Helmstedter Theologen Georg Calixtus und seiner Schüler im Schoß der lutherischen Kirche erregt worden sind, und welche dann, wenngleich in ihren unmittelbaren Resultaten erfolglos, doch mittelbar dazu beigetragen haben, eine totale Umwandlung des theologischen Gesamtgeistes, den Sieg einer theologia moderatior über die orthodoxe Streittheologie vorzubereiten.

Man kann von dem eigentlichen Anfang des Streites im Jahre 1654 an bis zu seinem Ende mit dem Tode des Hauptgegners A. Calovius (gest. 1686) etwa fünf kleinere Zeiträume desselben unterscheiden, von denen zwei fast wie Zeiten der Pause und Unterbrechung zwischen die Unruhe der drei anderen hineintreten, nämlich

1. vom Kolloquium zu Thorn bis zum Tode Calixts, 1645—1656;
2. fünf ruhigere Jahre, 1656—1661;
3. von den Kolloquien zu Kassel und Berlin bis zum Befehl zum Stillschweigen an die sächsischen Theologen, 1661—1669;
4. danach wieder fünf ruhigere Jahre, 1670—1675, und endlich
5. Calovius' letzte Kämpfe für den Konsensus und gegen Musäus bis zu Calovius' Tode, 1675—1686.

Eine Vorgeschichte der synkretistischen Streitigkeiten bilden alle schon vor 1645 liegenden Bestrebungen, welche eine Annäherung der im 16. Jahrhundert getrennten evangelisch-protestantischen Kirchen, der lutherischen und reformierten, aneinander zum Zweck hatten. Des reformierten Theologen David Pareus Empfehlungen des Kirchenfriedens und des rechten Synkretismus hatten zwar Widerspruch, aber keinen längeren Streit nach sich gezogen. Ebenso das Leipziger Kolloquium von 1631 und in demselben Jahre der Beschluß der 26. Generalsynode der französischen Reformierten zu Charenton (Gieseler, KG III, 2, 457). Auf eine Anfrage der reformierten Abgeordneten aus der Provinz Bourgogne, ob man den Lutheranern gestatten könne, in den reformierten Kirchen ihre Ehen einsegnen und ihre Kinder taufen zu lassen, ohne sie vorher ihre nichtreformierten Lehren abschwören zu lassen, entschied diese Synode, zu deren Mitgliedern Moses Amyraut, David Blondel, Joh. Mestrezat u. a. gehörten, „weil die Kirchen von Augsb. Konfession mit den übrigen reformierten Kirchen (avec les autres églises réformées) in den Fundamentalartikeln der wahren Religion einig seien (convenaient), und weil in ihrem Gottesdienste kein Aberglaube und kein Götzendienst sei, könnten diejenigen unter ihnen, welche durch einen Geist der Freundschaft und des Friedens geführt sich der Kommunion unserer Kirchen in Frankreich zuwendeten, ohne irgend eine Abschwörung am Tische des Herrn mit uns zugelassen werden; auch sie könnten als Paten Kinder zur Taufe bringen, wenn sie nur dem Konsistorium versprächen, daß sie diese niemals zur Übertretung der in unseren Kirchen rezipierten Lehre reizen, sondern in den Lehrartikeln unterrichten und auferziehen wollten, welche beiden Teilen gemeinsam und worüber sie einig seien" (Aymon, Actes des synodes nationaux des églises réformées de France, Tom. 2, 500). Dies billigten und priesen nachher auch viele der strengsten reformierten Theologen außerhalb Frankreichs, wie Joh. Dalläus, Sam. Maresius, Joh. Jak. Hottinger, Joh. Wirz und viele andere. Dagegen fuhren die katholischen Bestreiter der Reformierten in Frankreich heftig gegen diesen gefährlichen Schritt zur Einigung der Protestanten auf; so der von Richelieu angestellte prédicateur du Roi pour les controverses Franz Véron, welcher 1638 in seinen zwei Folianten méthodes de traiter

des controverses du religion durch den Grundsatz von der Einigkeit der Verschiedenen im Fundament des Glaubens den Grund zu einer dritten Sekte gelegt fand, nämlich der der Neutralisten, der schlimmsten Häresie unter allen, weil sie jede Liebe zur eigenen Religion aufhebe, zum Indifferentismus verpflichte, zum Atheismus führe (s. Henke, Calixtus
5 II, 1, 157—164); so ein Bischof Nicolaus de Nets von Orleans, ein Jesuit Adam und andere, welche darin eine Konspiration mit Gustav Adolf, einen Abfall der Reformierten vom Glauben ihrer Väter, eine Verletzung der Verfassung, d. h. des Edikts von Nantes, fanden, welches man ihnen wohl demnach auch nicht mehr zu halten brauche. (Über diese und andere Gegner s. Thomas Ittig: Synodi Carentonensis 1631 celebratae indul-
10 gentia erga Lutheranos, Leipzig 1705 in 4°, § 17—21; Benoit, Hist. de l'édit de Nantes, T. 2, p. 553 sqq.; J. Daillé, Replique aux deux livres, que Mr. Adam etc. ont publiés (2. Aufl. Genf 1669 in 4°, Tl. 2, S. 63ff.).

Georg Calixt aber, seit 1611 Professor der Theologie in Helmstedt, hatte durch seine Reisen nach England, Holland, Italien, Frankreich, durch seine persönliche Bekanntschaft
15 mit den verschiedenen Kirchen und mit vielen ihrer hervorragendsten Persönlichkeiten, sowie durch seine umfassenden Studien einen weiteren Horizont und eine friedlichere Stellung zu den verschiedenen Konfessionen gewonnen, als sie damals bei der Mehrzahl der lutherischen Theologen zu finden war. Er hatte aber auch längst durch mancherlei Abweichungen von der hergebrachten Lehrweise, durch verschiedene Singularitates und Novitates, das
20 Mißfallen der Orthodoxen erregt. Er legte überhaupt nicht so viel Wert als sie auf Lehre und Bekenntnis, noch weniger auf die Menge der Lehrsätze und Gegensätze, welche er nicht gezählt und möglichst angehäuft, sondern gewogen und gewürdigt, und wobei er Fundamentales von Geringfügigem unterschieden wissen wollte; vollends gar keinen Wert legte er auf die befohlene Fixierung der Theologie; vielmehr befürchtete er von der kirch-
25 lichen Normierung der Lehre und der dadurch herbeigeführten Sistierung der theologischen Forschung, von der Reduzierung der Theologie auf ein bloßes Nachsprechen nichts als Verfall der Kirche und Wissenschaft, sah daher in dem Nachlassen von diesem allen den einzigen Weg zum Frieden der Kirche überhaupt und zum Heil des Protestantismus insbesondere.

30 So hatte sich Calixt schon vor 1645 vielfach ausgesprochen in Schriften, wie seiner Epitome theologiae vom Jahre 1619, seinem Apparatus theologicus vom Jahre 1628, seiner Epitome theologiae moralis vom Jahre 1634 und der ihr angehängten Digression gegen Neuhaus, seiner deutschen Gegenschrift gegen Büschers Angriff vom Jahre 1641, seiner compellatio an die Kölner, seinen responsa an die Mainzer Theo-
35 logen aus den Jahren 1642 und 1644 und vielen anderen. Dieser völlige Gegensatz der Richtung Calixts gegen diejenigen, welche sich selbst für die Wächter der Orthodoxie und für die allein treuen Anhänger der Reformation hielten, war von diesen schon längst empfunden und zu bethätigen versucht worden; so schon auf jenem von dem Dresdener Oberhofprediger Hoe von Hohenegg geleiteten sächsischen Theologentage zu Jena 1621,
40 welcher eine Vernichtung Calixts und seiner Lehren durch einen gelehrten Studenten beschloß (Henke, Calixtus Tl. 1, S. 321), aber freilich nicht durchsetzte; so nachher in der Schrift Büschers „Gräuel der Verwüstung in der Julusuniversität gesetzt an die heilige Stätte der reinen lutherischen Lehre", oder wie sie nachher hieß: „Cryptopapismus theologiae Helmstadiensis", vom Jahre 1640; so in der Vorstellung, welche die kur-
45 sächsischen Theologen W. Leyser und H. Höpfner 1640 und 1641 den Helmstedtischen wegen ihrer Äußerungen über die Notwendigkeit der guten Werke gemacht hatten (Henke II, 150ff.). Zum offenen Angriff der Orthodoxen gegen Calixt und die Helmstedter Theologie gaben aber erst die Ereignisse der Jahre 1645 und 1648 Veranlassung, mit welchen daher eine erste Periode des synkretistischen Streites beginnt.

50 1. Vom Religionsgespräche zu Thorn 1645 bis zum Tode Georg Calixts 1656. Das Manifest des Königs Wladislaus IV von Polen, welches die religiöse Spaltung als ein nationales Unglück beklagte, aber auch den Wunsch und die Hoffnung aussprach, daß ernste und fromme Männer in einer Zusammenkunft über die wichtigsten Dinge müßten einig werden können, erregte auch Calixt noch einmal lebhafter als sonst bei dem
55 Friedensruf zum Thorner Religionsgespräch. Er hielt es für Pflicht nicht nur in einer Schrift die polnischen Proklamationen zu verbreiten und zu empfehlen (scripta facientia ad colloquium a Poloniae rege Vladislao IV Torunii indictum, accessit Ge. Calixti consideratio et epicrisis, Helmst. 1645 in 4°), sondern auch sich Mühe zu geben, daß er selbst als Abgeordneter mit dorthin berufen wurde. Aber hierdurch machte
60 er sich die ostpreußischen Lutheraner zu erbitterten Feinden, welche damals gegen ihren

reformierten Landesherrn, den großen Kurfürsten von Brandenburg, und gegen dessen Bemühungen um Versöhnung der beiderlei Protestanten seines Landes aufs heftigste eiferten, und welche in Königsberg an dem Professor Cölestin Myslenta (geb. 1588, gest. 1653) ihren Führer, und in dem damals polnischen Danzig an Abraham Calovius (geb. 1612, gest. 1686) ihren thätigsten Vorkämpfer hatten. In Danzig, wo Calixt sich für Thorn hatte wählen lassen wollen, hatte Calov dies schon 1644 durch ein Gutachten voll Klagen über Calixts tepiditas Philippica und über confusio sive Babylonica sive Zwingliana verhütet und lieber sich selbst wählen lassen; zum Abgeordneten der Königsberger Lutheraner aber, welche der große Kurfürst als erster polnischer Fürst nach Thorn zu schicken aufgefordert war, hatte dieser erst Myslenta ernannt (Hartknoch, Preuß. Kirchenhist. S. 604), dann, wahrscheinlich auf Betrieb seines Hofpredigers Joh. Bergius, Calixt an Myslentas Stelle gesetzt. Nun aber bewirkte Calov in Thorn, daß dort Calixts Wirksamkeit unschädlich gemacht wurde. Von Wittenberg hatten sich die polnischen Lutheraner den Verfasser des Calvinismus irreconciliabilis, den Ostfriesen Joh. Hülsemann (geb. 1602, gest. 1661), zu Hilfe schicken lassen, und hier gelang es Calov, durch diesen an Jahren, Gelehrsamkeit und Ruhm tief unter Calixt (geb. 1586) stehenden Mann, Calixt aus dem Vorsitz der lutherischen Abteilung der Kollokutoren zu verdrängen und sogar zu verhindern, daß er überhaupt als lutherischer Abgeordneter eintreten konnte. Schon vor Eröffnung des Gesprächs, als wegen der Art des Zutritts der preußischen Abgeordneten noch einige Punkte unerledigt waren, und als die Bürgermeister von Thorn und Elbing dies gern benutzten, Calixt einstweilen zu ihrem Abgeordneten zu wählen, wußte Calov, als er im ersten Gespräch mit Calixt gehört, daß dieser die Reformierten nicht verdamme und den Nominalelenchus nicht billige, es durch die Danziger durchzusetzen, daß die beiden Städte im Widerspruch mit ihrer bereits an Calixt erlassenen Vokation sich bei ihm entschuldigen und ihn bitten mußten, sich auch für sie nicht zu bemühen. So ward der erfahrenste Friedenstheolog noch in Thorn selbst, wohin er, 60jährig, die weite Reise unternommen, durch den 33jährigen Calov von jeder Mitwirkung unter den lutherischen Abgeordneten ausgeschlossen. Da er aber doch nicht umsonst gekommen sein wollte, so leistete er Calov noch einen weiteren Dienst dadurch, daß er, von den Seinigen ausgestoßen, den reformierten Kollokutoren Rat gab, ihnen bei ihren Denkschriften mit gelehrten Beweisgründen aushalf, sie in ihrer Herberge besuchte und mit ihnen sogar über die Straße ging. Wie entschieden Calixt nachher auch in seiner Schrift über das Thorner Bekenntnis von den Reformierten sich lossagte, war nicht dennoch schon durch dies Verhalten desselben die Religionsmengerei erwiesen? Da selbst Kurfürst Johann Georg von Sachsen die Erneuerung sächsischer Theologentage, wie das jenaische Autodafe vom Jahre 1621, verboten hatte, so veranlaßte Jakob Weller (früher Wittenberger Theolog, dann Superintendent der gegen die braunschweigischen Herzoge und ihre Universität feindlichen Stadt Braunschweig, seit 1645 Dresdener Oberhofprediger), daß alle sächsischen Theologen sich unterm 29. Dezember 1646 mit Hülsemann vereinigten zu einem schriftlichen Verweis an die Helmstedtischen wegen Neuerungen und Abweichungen von der in allen Kirchen Augsburgischer Konfession rezipierten „consensionis formula et catechesis rudiorum" und wegen Untergrabung der bisher erhaltenen Fundamente evangelischer Lehre. Calixt gab unter dem 26. Februar 1647 eine Antwort, in welcher er zuletzt alles in die Erklärung zusammenfaßte: wer ihm dies Schuld gebe „eum affirmo nequiter et flagitiose calumniari et mentiri", will ihn auch halten für einen erz- und ehrvergessenen verlogenen Diffamanten, Calumnianten, Ehrendieb und Bösewicht, bis er solches beweist", und auf eine private Gegenvorstellung Hülsemanns hiergegen erklärte Calixtus, daß er nur dann von dieser Erklärung abgehen könne, wenn die Sachsen ihre Anklage zurücknehmen. So galt es nun für diese, den verlangten Beweis herbeizuschaffen; und eben diese Aufgabe trieb sie nun in den nächsten Jahren noch mehr als sonst, an den Helmstedtern jede kleinste Eigentümlichkeit, auch solche, welche durchaus nicht bekenntnisartig, sondern nur theologischer, z. B. exegetischer Art waren, aufzusuchen und als Abfall von der reinen lutherischen Lehre und den Bekenntnisschriften zu rügen. War erwiesen, daß die Lehre der Helmstedter überhaupt nicht mehr für lutherisch rechtgläubig zu rechnen sei, so war dadurch auch mit bewiesen, daß ihre Unionsbestrebungen ebenfalls verwerflich und unlutherisch seien. Und wie willkommen war nicht gerade um diese Zeit in Preußen und Sachsen ein verstärkter Nachweis der Verwerflichkeit sowohl jeder Annäherung an die Reformierten als der ganzen helmstedtischen Schule.

In Preußen hatte der große Kurfürst an Calovs Stelle in Königsberg den calixtinisch gesinnten Chr. Dreier gesetzt und außerdem noch einen unmittelbaren Schüler

Calixts, Joh. Latermann, zum Professor der Theologie gemacht. So ließen sich nun Myslenta und seine Anhänger von allen, welche ihren Widerwillen gegen die Reformierten teilten, Zensuren nur über die Verwerflichkeit ihrer neuen Spezialkollegen ausstellen und diese 1648 in einem starken Quartbande „censurae theologorum orthodoxorum, quibus errores Latermanni etc. examinantur et damnantur" zu Danzig drucken. Viele der hier gesammelten Gutachten griffen aber auch bereits die helmstedtischen Lehrer der angefeindeten Theologen mit an. W. Leyser in Wittenberg rühmt, wie man dort längst das Übel an der Wurzel, nämlich an der Juliusuniversität, angegriffen habe; Jakob Weller kann den Urheber desselben, den Teufel, und dessen Absicht, die Einführung des Calvinismus, nicht verkennen; die Straßburger beklagen „Ausbreitung des Atheismus unter dem Schein alter Gelehrsamkeit"; schon formulieren mehrere, was sie am meisten tadeln, als „Synkretismus", die Hamburger, Mich. Walther in Celle und Calovius; nach dem sicher von ihm konzipierten Gutachten der Danziger Geistlichen sind Synkretismus, singularitas, novae phrases, Überschätzung Melanchthons die Quellen des Verderbens. Die Synkretisten — denn von hier an wurde das Wort immer mehr ein Name der „theologi moderatiores" von Helmstedt und von verwandter Richtung — blieben die Antwort nicht schuldig; die ganze Universität Helmstedt beschwerte sich bei ihren Landesherren; ebenso Calixtus und sein Kollege Hornejus; von der Minderzahl von Theologen, welche für die von Myslenta angegriffenen Königsberger waren, erschienen im Jahre 1649 Gutachten für sie; gegen diese schrieb Myslenta wieder eine Antikrisis, und so dauerte, durch Schriftenwechsel und Volksaufwiegelung gegen die reformierte Regierung und die von ihr begünstigten Theologen, der Streit in Preußen noch lange fort; am lebhaftesten, so lange Myslenta noch lebte, doch auch nach seinem Tode 1653 noch von Calov aus der Ferne rege erhalten, in fortgesetzter Agitation gegen den „Seelenmörder seines Volkes", den großen Kurfürsten (s. Calov, Hist. sync., 839 ff.; Hartknoch, Preuß. Kirchenhistorie, 605 ff.; Arnoldt, Gesch. d. Univ. Königsberg, Tl. 2, 164; Henke, Calixtus II, 2, 128 ff. 156 ff. 205. 288).

In Sachsen sah man ungern und mit politisch nicht unbegründeter Besorgnis die beiden anderen weltlichen Kurfürsten, Pfalz und noch mehr Brandenburg, sich über den Kopf wachsen und suchte sie darum von der Gleichberechtigung zurückzuhalten, welche der Augsburger Religionsfrieden den Reformierten noch nicht gewährt hatte. Schon Jahre lang, besonders seit Weller als Hofprediger auf Hoe gefolgt war, waren hiernach die kursächsischen Gesandten am Friedenskongreß instruiert (s. die „Contenta der Hauptinstruktion" vom 24. März 1646 in Arndts Archiv der sächs. Gesch. Tl. 2, 61 ff.); noch im Jahre des Friedensschlusses mußten sie gegen die freie Religionsübung, welche der Art. 7 des Instr. Pacis den Reformierten im Reiche gewähren sollte, protestieren und die Streichung der darauf bezüglichen Worte fordern (s. die Weller zugeschriebene Protestation vom 14. Juni 1648 in von Meierns Acta pacis Westph. Tl. 6, 282); Calov soll selbst bei den Schweden dafür agitiert haben (s. Tholuck, Wittenb. Theologen, S. 188). Aber Kursachsen hatte die Demütigung, dies gegen den großen Kurfürsten (v. Meiern S. 283 ff.) nicht durchsetzen zu können. Es blieb bei dem Zugeständnis der Gleichstellung; die Reformierten subsumierten sich selbst den „A. C. addictis als dem genus, welches Lutheranos und Reformatos als species unter sich begreife"; vergebens wurde auch dagegen noch im Jahre 1649 von Kursachsen protestiert (v. Meiern S. 1017). Auch das Direktorium des Corpus Evangelicorum, welches Kursachsen endlich am 14. Juni 1653 überlassen wurde, war kein Ersatz für diese Fehlschlagungen. Unter diesen Eindrücken aber waren in Kursachsen solche lutherische Theologen zwiefach verhaßt, welche die politische Gleichstellung aller deutschen Protestanten auch theologisch gutheißen mochten, und diejenigen zwiefach willkommen, welche die Inkompetenz jener nachzuweisen und gegen sie wie gegen die Reformierten den alten Krieg wenigstens theologisch fortzusetzen sich für verpflichtet hielten. Schon unterm 21. Januar 1648 waren die Theologen zu Wittenberg und Leipzig auf ihren Bericht, daß die helmstedtischen Theologen „nicht allein in der Frage von der Notwendigkeit der guten Werke, sondern in fast allen Artikeln des Glaubens von der bisherigen Einhelligkeit der Reden und Lehren abträten", vom Kurfürsten beauftragt, diese Abweichungen „von Artikel zu Artikel" zusammenzustellen. Am 16. Juni 1649 erließ dann Kurfürst Johann Georg I. von Sachsen an die drei braunschweigischen Herzoge, welche Helmstedt als ihre Gesamtuniversität unterhielten, ein Schreiben, worin er alle Klagen seiner Theologen über Calixts Neuerungen sich angeeignet hatte: ebenso den Vorwurf, daß Calixt aus allen Religionen „das Wahre herausnehmen, eine ganz spanneue Religion zusammenschmieden und also ein gewaltiges Schisma einführen wolle"

Da die helmstedtischen Theologen also an dem großen Ärgernis der Kirche und an der Störung ihres Friedens schuldig sind, so bittet der Kurfürst, ihnen das Schreiben gegen seine Theologen zu verbieten und sich mit ihm und anderen evangelischen Ständen über weitere Maßregeln zu vereinigen; sonst würden ihm die Herzoge nicht verdenken, daß er „als Direktor der Evangelischen im römischen Reiche dahin trachte, wie er seine 5 und anderer evangelischen Fürsten und Stände Land und Leute vor solcher Spaltung behüten könne" Auch in seinem eigenen Namen ließ Weller eine ähnliche Beschwerde (3. Juli 1649) an die drei Herzoge nachfolgen. Und im folgenden Jahre wurde dann der bewährteste Führer der antireformierten und antibrandenburgischen Opposition gegen den großen Kurfürsten selbst nach Sachsen berufen, und erst so alle stärksten Streitkräfte 10 für den fortzusetzenden Kampf dort vereinigt: im November 1650 trat Calov sein Amt als Professor zu Wittenberg an mit einer Rede voll Klagen über den Tyrannen in Preußen und über den Synkretista und Julianus auf der Juliusuniversität. Massen von Streitschriften explodierten schon vorher und nachher: von Hülsemann 1649 ein starker Quartant „Dialysis apologetica problematis Calixtini, num mysterium trinitatis 15 aut divinitatis Christi e solo V T. possit evinci"; im Jahre 1650 ein „Judicium de Calixtino desiderio et studio sarciendae concordiae ecclesiasticae", und noch eine deutsche Streitschrift „Muster und Ausbund guter Werke, welche Dr. Calixtus in der sog. Verantwortung zu Bezeugung seiner Gottlosigkeit hat sehen lassen"; zuletzt 1654 der „calixtinische Gewissenswurm" von mehr als 1600 Seiten; von Weller 1650 ein 20 „Wegweiser der Gottheit Christi, wie dieselbe klar offenbaret und daß man im AT habe bei Verlust der Seligkeit glauben müssen, Christus sei Gott", und „erste Prob calixtinischer unchristlicher Verantwortung der Unwahrheiten"; im Jahre 1651 eine „zweite Probe"; von Joh. Scharf 1649 ein Antrittsprogramm seiner Wittenberger Professur mit Klagen über die Irrlehren der Nachbaruniversität und dann noch mehrere Schriften zur 25 Verteidigung desselben, im Jahre 1651 „Scharfii Unschuld wider D. Calixti falsche Auflagen" u. a. Am thätigsten erwies sich doch Calov selbst; schon 1649 schrieb er seine Consideratio novae theologiae Helmstadio-Regiomontanorum Syncretistarum, welche zuerst dem Tl. 1 seiner damals zu Danzig erschienenen Institutt. theol., nachher seinem Systema locorum theol. wieder beigefügt wurde (daselbst Tl. 1, 881—1216); 30 im Jahre 1650 seine Antrittsrede in Wittenberg; 1651 eine „nötige Ablehnung etlicher Injurien, falscher Auflagen und Bezüchtigungen, damit Calixtus ihn hat angießen wollen", und „erbärmliche Verstockung der neuen calixtinischen Schwärmer"; 1653 seinen Syncretismus Calixtinus a modernis ecclesiae turbatoribus Ge. Calixto eiusque discipulo Jo. Latermanno et utriusque complice Chr. Dreiero — nimis infeli- 35 citer cum Reformatis et Pontificiis tentatus.

Auch Calixt hatte nicht geschwiegen. Nach dem Erscheinen der Königsberger Zensuren gaben die Herzoge von Braunschweig dem Theologen Hornejus auf, eine deutsche Verteidigung auszuarbeiten. Nachdem diese 1648 vollendet und dann durch eine Überarbeitung gemildert war, forderten sie noch eine deutsche Erörterung von fünf besonderen 40 Streitpunkten: 1. über die Autorität des kirchlichen Altertums, 2. über die guten Werke, 3. über die Erweislichkeit der Trinität bloß aus dem AT, 4. über die Theophanien im AT, und vornehmlich 5. über die Eintracht unter Dissentierenden „derohalben man Euch eines sog. Synkretismi hat beschuldigen wollen" Auch diese Arbeit kam 1649 zu stande. Den dritten und vierten Punkt bearbeitete Calixt, welcher sich über die drei übrigen schon 45 oft genug geäußert hatte, im Jahre 1649 noch außerdem lateinisch in der Schrift „de quaestionibus, num mysterium trinitatis e solius V T. libris possit demonstrari et num eius temporis patribus filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit; im Sommer 1649 nach den Programmen von Scharf gab er auch noch eine Appendix dazu mit einer epistola ad academiam Wittebergensem heraus, in welcher 50 letzteren er sich über ihren unwissenden Theologen bei ihren Nichttheologen beschwerte. Auf das Schreiben des Kurfürsten von Sachsen an die braunschweigischen Herzoge ließen diese auch noch im Jahre 1649 nach Hornejus' Tode (gest. 26. September 1649) von Calixt allein eine deutsche Verantwortung ausarbeiten. Nur wurden sie dann selbst nicht einig, was mit allen diesen Apologien geschehen sollte. Endlich vereinigten sie sich 1650 55 zu einer Antwort an den Kurfürsten von Sachsen, worin sie ihm beistimmen, daß der Unfrieden nicht zunehmen dürfe und daß sie deshalb ihren Theologen das fernere Herausgeben von Streitschriften einstweilen verbieten wollten, falls er es auch thun wolle; dagegen schlagen sie eine „Zusammenkunft friedfertiger und der Sachen kundiger politischer Räte" vor zur Beratung, „wie Schismata verhütet und der christlichen Kirche Ruhe ge- 60

schaffen werden möge"; nur gegen das Direktorium, mit welchem der Kurfürst gedroht
hatte und für welches auch Hülsemann schwärmte, bedauern sie, sich verwahren zu müssen,
wenn darunter ein solches verstanden wäre, „welches einige Potestät, Superiorität, Cog-
nition und was dem mehr anhängig, mit sich führen sollte" Kurfürst Johann Georg
ging hierauf nicht ein, ließ seine Theologen nun erst noch heftiger fortschreiben, und so
erlaubten denn auch die Herzoge nun erst die Herausgabe alter und neuer deutscher „Ver-
antwortungen Calixts gegen das kursächsische Schreiben", sowie gegen Weller und Hülse-
mann, eine Streitschrift von mehr als 80 Druckbogen (Helmst. 1651, 4°). — Dagegen
bewogen die sächsischen Theologen ihren Kurfürsten, wieder einen Theologentag, wie die
früheren im Jahre 1621 u. ff., ohne politische Räte zu fordern und zunächst die Herzoge
von Sachsen dazu einzuladen. Zur Vorlage für eine solche Versammlung hatten sie auch
schon ein spezielleres Verzeichnis der Abweichungen Calixts von der lutherischen Kirchen-
lehre angesammelt; in seiner Dialysis vom Jahre 1649 hatte Hülsemann deren schon 40,
in seiner Consideratio in demselben Jahre Calov 45 zusammengestellt; in weiterer
Überarbeitung vom Jahre 1651 und 1652 waren schon 98 daraus geworden; so stehen
sie als „ungefährlicher Entwurf" deutsch in Hülsemanns calixtinischen Gewissenswurme
vom Jahre 1655 vorangedruckt. Aber schon die Herzoge von Sachsen waren nicht
geneigt, zu angeblicher Verhütung einer Spaltung gerade das zu thun, was diese am
gewissesten herbeiführte, nicht geneigt, Calov und Hülsemann darüber verfügen zu
lassen, wer ausgeschlossen werden müsse und wer bleiben dürfe; Herzog *Ernst der
Fromme* wünschte den Kirchenfrieden wirklich, nicht bloß vorgeblich; unter den
Theologen zu Jena, welche sich früher zu der Admonition gegen die Helmstedter hatten
mitheranziehen lassen, galt jetzt der friedliebende Johann *Musäus* mehr als Calovs
Freund Joh. Major; und als man im Jahre 1652 auch den „ungefährlichen Entwurf"
der 98 Irrlehren mitteilte, mußte es den Herzogen wie den Theologen vollends unzweifel-
haft werden, „als ob der Konvent nicht zum Vergleich der entstandenen Streitigkeiten,
sondern vielmehr zum härteren Streite sollte gemeint sein, und daß ihre drei Höfe mit
dem Kurfürsten zu Sachsen conjunctis viribus auf die Braunschweiger sollten losgehen
und selbe aus der lutherischen Gemeine ausschließen" „So ist denn", klagt Calov, „aus
dem Conventu wegen der Jenensium, die Calixto favorisiert, nichts geworden" Dafür
aber wurde nun auch die beantragte Konferenz von Politicis durch Kursachsen verhindert.
Noch auf dem „jüngsten" Reichstage zu Regensburg, welcher die im westfälischen Frieden
ausgesprochenen Hoffnungen auf Einigung womöglich zur Ausführung bringen sollte, ver-
einigten sich nach dem Bekanntwerden von Hülsemanns calixtinischem Gewissenswurm
unterm 9. Januar 1654 vierundzwanzig Gesandte evangelischer Reichsstände noch einmal
zu dem Antrage auf „Zusammenschickung und Unterredung friedfertiger Theologorum
und Politicorum" und auf Befehl zum Stillschweigen an die beiderlei Theologen. Wohl
hätte dies zu dem soeben (14. Juni 1653) dem Kurfürsten von Sachsen übertragenen
Amte eines Direktors des Corpus Evangelicorum gehört, sich der Vermittelung und
Beilegung einer Spaltung unter den Evangelischen anzunehmen. Aber seine Theologen
belehrten den Kurfürsten Johann Georg I., „denen die von der Wahrheit unserer Kirchen-
bücher weichen, könne und soll man wohl zu schreiben verbieten, aber dem hl. Geiste
könne man nicht das Maul stopfen", und da der Kurfürst mit ihnen bloß sie selbst
als das Organ dieses Geistes ansah, so ließ er sich auch auf eine gemischte Versammlung,
wie sie hier gefordert war, ebenso wenig ein als auf das Verbot zum Stillschweigen an
seine Theologen. Desto eifriger verfolgten diese ihren Plan, auf Grund des schon vor
Hülsemanns Schrift bekannt gemachten „Entwurfs" von 98 Häresien der Helmstedter
diese aus der lutherischen Kirche zu „entlassen" Auf eine neue Aufforderung Wellers zu
Anfang des Jahres 1655, „etwas ausführlicher die Dissonanz der Helmstedter von unseren
Kirchenbüchern mit Anführung ausdrücklicher Worte Calixti und seines Anhanges aufzu-
setzen", wurde zuerst in Leipzig, dann in Wittenberg unter Calovs letzter Hand die Arbeit
festgestellt, welche nun alle, welche in Calovs Kirche bleiben wollten, als neue Bekenntnis-
schrift unterschreiben sollten. Dies war der „Consensus repetitus fidei vere Luthe-
ranae, wiederholter Konsensus des wahren lutherischen Glaubens in denen Lehrpunkten,
welche wider die unveränderte Augsb. Konfession und andere im christlichen Konkordien-
buche begriffene Glaubensbekenntnisse angefochten D. G. Calixtus und die ihm hierin an-
hängen". In 88 nach Anordnung der Augsb. Konfession zusammengereihten Abschnitten
wurden hier jedesmal 1. die rechte Lehre, 2. der Dissens der Helmstedter und 3. die Be-
weisstellen dazu aus deren Schriften zusammengestellt, und das erste mit „profitemur", das
zweite mit „rejicimus" eingeführt. Auf einen kurfürstlichen Befehl vom 14. März 1655

mußten zuerst die Leipziger und Wittenberger Theologen dieses ihr eigenes Werk unterschreiben. Aber nun galt es, noch möglichst viele andere zur Mitunterschrift heranzuziehen. Eine Reihe neuer Schriften Calovs konnten und sollten dazu geneigter machen: seine „Harmonia Calixtino-haeretica, novatores modernos perniciosae cum Calvinianis, Pontificiis, Arminianis et Socinistis adversus S. S. et ecclesiam catho- 5 licam conspirationis adeoque pessimae defectionis a vera fide convincens“ von 1200 Quartseiten erschien in demselben März 1655; im August noch zwei starke Bände seines Systema locorum theol., der erste mit Wiederholung der Consideratio novae theologiae syncretisticae vom Jahre 1649 und mit neuen Ausführungen gegen diese als gegen eine neue Form des Atheismus (Systema T. I, p. 122); eine dritte Schrift 10 von demselben Jahre: Fides veterum et imprimis fidelium mundi antediluviani in Christum ejusque passionem adversus pestilentem novatorum maxime Calixti haeresin nannte die letztere schon excrementa Satanae und wies Calixts Atheismus nach, weil, wer die Väter des AT ohne den Glauben an Christus für selig halte, diesen Glauben überhaupt nicht für nötig halten könne. Aber es fand sich wenig 15 Bereitwilligkeit zur Annahme der neuen Bekenntnisschrift; die Herzoge von Sachsen, an welche man sich wieder zuerst wandte, antworteten nicht, was Calov wieder dem Joh. Musäus zuschreibt; von den 24 Reichsständen, deren Gesandte sich soeben in Regensburg zu der Vorstellung an Kursachsen vereinigt hatten, konnte wohl keiner anders als ablehnend antworten; in Darmstadt, wo Landgraf Georg noch soeben auf dem Reichstage 20 im Interesse seines Schwiegervaters, des Kurfürsten Joh. Georg, den 24 Reichsständen entgegengearbeitet hatte, in Mecklenburg, wohin Joh. Christ. Dorsche von Straßburg berufen war, welcher kurz vorher in seinem latro theologus auch einen Bekenntnisentwurf zur Verdammung der Helmstedter vorgelegt hatte, in Straßburg selbst, wo Dannhauer 1648 sein Buch gegen den Synkretismus geschrieben hatte, scheint man dennoch die Annahme 25 einer neuen Bekenntnisschrift gescheut zu haben. Dies und der im Frühjahr 1656 erfolgte Tod Calixts scheint die kursächsischen Theologen bewogen zu haben, einstweilen wenigstens von ihrem Vorhaben abzustehen.

2. Fünf Jahre fast völliger Ruhe folgten demnach von 1656—1661. Kurfürst Johann Georg I. starb noch im Jahre 1656; Calov wurde durch die nächsten Bände seines 30 Systema locorum theol., mit welchen er in dieser Zeit beschäftigt war, nur hier und da (z. B. T. 3, p. 366) zur Polemik gegen Calixt veranlaßt; Dorsche starb auch schon im Jahre 1659; Hülsemann schrieb noch eine Gegenschrift gegen Calixts letztes größeres Werk de pactis quae Deus cum hominibus iniit, aber sie blieb Manuskript, und 1661 starb auch er. Nur in den Ländern des Kurfürsten von Brandenburg wirkte der 35 Zwiespalt; seit der Vollendung seiner Souveränetät in Preußen 1657 hatten die dortigen Lutheraner von ihrem Widerstande gegen die reformierte Regierung freilich nichts mehr zu hoffen; in Berlin wurde ein lutherischer Prediger, Samuel Pomarius, für sein Predigen gegen Reformierte und Synkretisten suspendiert, was ein Wittenberger Gutachten vom Jahre 1659 (Consilia Witt. T. 1, p. 490 sqq.) der im westfälischen Frieden ver- 40 bürgten Religionsfreiheit zuwider fand; ein Edikt vom Jahre 1614 gegen das Schelten auf der Kanzel wurde seit 1658 bei Anstellung der Geistlichen wieder eingeschärft, auch die Examina der Lutheraner unter mehr Aufsicht gestellt und die Verpflichtung derselben auf die Konkordienformel, welche sie zum Verketzern der Reformierten nötige, verboten (Hering, Neue Beitr. zur Gesch. der ref. K. in Preußen, 2, 92—112). 45

3. Seit dem Casseler und Berliner Colloquium von 1661 und 1662 bis 1669 kam wieder neues Leben in den Streit.

In Hessen-Kassel war nach dem 30jährigen Kriege der Landesregierung die Aufgabe besonders dringend nahe gelegt, zur Beruhigung des Landes auch durch Verminderung des konfessionellen Zwiespaltes, zwischen Lutherischen und Reformierten, die hier feind- 50 licher, als kaum irgendwo sonst, einander gegenüber standen, zu thun was möglich war. Erst seit dem Anfange des 17 Jahrhunderts hatten sich hier Reformierte und Lutheraner so geschieden, daß dadurch die Landeskirche in zwei Fraktionen auseinander gebrochen war, welche nun erst dem größeren Ganzen lutherischer oder reformierter Kirche zufielen und konformer wurden. Der westfälische Friede gab gerade die mehr lutherischen Landesteile 55 von Oberhessen an die reformierte Regierung zu Kassel zurück, welche zugleich an dem lutherischen Schaumburg und der dortigen Universität Rinteln einen großen Anteil und bald alles allein erhielt, und schon zur Begütigung dieser ihrer neuen lutherischen Unterthanen auf Beförderung des Kirchenfriedens hingewiesen war. Dies war auch ganz den Neigungen des wohlwollenden jungen Fürsten gemäß, welchem seine Mutter Amalie, nach 60

Beendigung ihrer großen Aufgabe, durch die Kriegsnot hindurch ihr Land geleitet und wiederhergestellt zu haben, im J. 1650 die Regierung übergeben hatte. Landgraf Wilhelm VI. (s. Rommel, Gesch. von Hessen, Bd IX), legte es offenbar darauf an, wenigstens für sein Land einen kirchlichen Zustand wieder herzustellen, wie er unter 5 Philipp dem Großmütigen und dessen Söhnen für ganz Hessen bestanden hatte, ein Kirchenregiment, weitherzig und gelinde genug, um lutherische und reformierte Elemente unter sich vereinigen zu können. Die theologische Fakultät seiner im J. 1653 wieder eröffneten Universität Marburg wurde zwar als eine reformierte auf das Bezasche Corpus et syntagma confessionum, aber doch auch darauf verpflichtet, wie es in den Statuten 10 heißt: „ecclesiasticam pacem et concordiam protestantium omnium" zu befördern, und statt der „duriores sententiae, in quas utrinque abeunt partes litigantes, moderatiores sequi" Dieselbe Tendenz geht durch seine Schul- und Reformationsordnung vom J. 1656, durch seine Presbyterial-, Konsistorial- und Kirchenordnung vom J. 1657 hindurch; die letztere, obwohl oder eben weil sie sich ganz im Sinne der früheren 15 aus der Zeit vor der Trennung (1566 und 1573) von konfessionellen Extremen fern hielt, erschien eben deshalb seinen inzwischen reformierter gewordenen Geistlichen zu lutherisch und konnte diesen fast nur aufgedrungen, dafür aber nachher lange von beiderlei Geistlichen gemeinsam gebraucht werden. Zu weiterer Beförderung solcher Union oder wenigstens zur Verminderung des gegenseitigen Religionshasses sollte das Kolloquium 20 dienen, welches der Landgraf vom 1.—9. Juli 1661 zu Kassel halten ließ (s. Bd III S. 744 ff.). Alle reformierten Theologen nahe und fern sprachen ihre große Freude darüber aus, selbst die orthodoxesten, wie Samuel Maresius, Gisbert Voetius, Joh. Hoornbeck u. a. (s. Calov hist. syncr. p. 610. 791 sqq.). Desto mehr entsetzten sich die sächsischen Theologen über dieses Wiederhervorbrechen des calixtinischen Synkretismus. 25 Die Wittenberger, jetzt nach Scharfs und Leysers Tode außer Johann Meisner (geb. 1615, gest. 1681), welcher sich eine gewisse Unabhängigkeit erhielt (Tholuck, Wittenb. Theologen, S. 225) nur Calov, Joh. Andr. Quenstedt (geb. 1617, gest. 1688), ein Apostat der Helmstedter und Schwiegersohn Scharfs, und Joh. Deutschmann (geb. 1625, gest. 1706), Schwiegersohn Calovs, als sie erst acht Monate nach dem Kolloquium Kunde 30 davon erhielten (Calov. hist. syncr. p. 612), bearbeiteten sogleich eine heftige Schrift: Epicrisis de colloquio Cassellano Rintelio-Marpurgensium, und durch ein Ausschreiben vom 12. März 1662 „an theologische Fakultäten und Ministerien der unveränderten Augsb. Konfession" forderten sie ebenso zur Anschließung an diese Epikrisis auf, wie die Kasseler Kollokutoren zur Teilnahme an ihrem Unternehmen eingeladen hatten. 35 Sie versichern, darauf „aus weitentlegenen Ländern, Ungarn, Schweden, Preußen" u. s. f., beistimmende Schreiben erhalten zu haben, und in der Nähe erreichten sie wenigstens so viel, daß sich am 27 November 1662 noch einmal alle drei sächsischen Fakultäten zu einer Vorstellung an die Rinteler Theologen vereinigten, worin diesen zwar gelinder als sonst (ohne dies würden die jenaischen Theologen wohl nicht beigetreten sein), aber immer 40 doch noch als verwerflich die Aufopferung des Elenchus gegen die Reformierten und die Unterlassung ihrer Verdammung im Gottesdienst vorgehalten und Zurücknahme oder nähere Erklärung gefordert wurde (Hist. syncr. p. 789). Die Rinteler, noch ehe sie das letztere Schreiben erhielten, beantworteten die Wittenberger Epikrisis noch 1662 (18. Dezember) durch eine längere epistola apologetica ad invar. A. C. addictas 45 academias et ministeria (179 S. in 4°). Sie weisen hier die Insinuation zurück, daß sie aus Fügsamkeit gegen ihre reformierte Regierung zu viel nachgegeben hätten, vielmehr sie selbst hätten bei der sogar in den Gottesdienst eingedrungenen pestifera maledicentia auf das Kolloquium angetragen; sie halten den Machtsprüchen über die Prädestinationslehre die Geschichte derselben, besonders die Nachweisung entgegen, wie nahe 50 Luther de servo arbitrio und Melanchthon in den ersten locis Calvin gekommen, und wie darum doch jene so wenig wie dieser zu verdammen seien; sie bezeugen, daß auch die Marburger nicht nach Calvin heißen, nicht die Extreme supralapsarischer Meinungen festhalten, sondern nur entschuldigen wollten; wenn Luther von den Sakramentierern seiner Zeit gesagt habe, sie achteten das Wort Gottes nicht, so sei das von den späteren refor- 55 mierten Theologen nicht mehr wahr, deren Irrtümer selbst bisweilen aus einem affectus piae opinionis flössen; sie warnen vor Vermehrung der Glaubensartikel, „ne aliorum ludibrio exponamus theologiam nostram" (S. 112); wenn z. B. die Wittenberger die Zweifel der Reformierten, ob Neugeborne den ἐξ ἀκοῆς (Rö 10, 17) fließenden Glauben haben könnten, eine detestanda haeresis nennten, so geben ja alle zu, daß 60 Kinder etwas anderes hätten als was Erwachsene; daher es zu einem Wortstreit werde,

ob man die Wirkung des göttlichen Geistes bei den ersteren auch schon Glauben nennen könne oder nicht; sie definieren einen Fundamentalirrtum als einen solchen „qui adeo prorsus fundamentum fidei subvertit, ut eo perseverante non sit fidei salvificae locus", und fordern zu einem Fundamentalartikel des Glaubens nicht bloß, daß er geoffenbart, nicht bloß, daß er zum Heile notwendig, sondern jedesmal, daß er dies beides 5 zusammen sei, denn manches sei geoffenbart, was zu wissen nicht zum Heile notwendig sei, und manches zum Heile Notwendige, z. B. Gottes Einheit und Allmacht, auch schon ohne Offenbarung der Vernunft erkennbar (S. 124); auch leibliche Brüder lieben sich nicht wegen ihrer Einstimmigkeit, wie selten ist diese, sondern wegen ihres gemeinsamen Ursprungs; darum soll man die häretischen Lehren eifrig bestreiten, aber die irrenden 10 Personen nach Eph 4, 2; 1 Ko 12, 13 mit Liebe behandeln; vor die Gemeine aber gehören die Kontroversien niemals, weil sie dort niemals Erbauung, nur Aufreizung bewirken (S. 175); das ist „studium piae moderationis, non funestus Syncretismus, quem cane peius et angue fugimus" (S. 178). Eine andere „necessaria theologorum Rinteliensium colloquii Cassellani declaratio, bono publico deli- 15 bata" (s. l. 1663, 126 S. in 4°) scheint eine Vorarbeit der epist. apol. zu sein; eine dritte wird „vindiciarum epitome" bezeichnet. Daneben, und weil diese lateinischen Apologien der schon im Volke gegen die Rinteler Theologen laut gewordenen Verdächtigung nicht entgegenwirken konnten, schrieb noch 1662 der dritte aus der Helmstedtschen Schule dorthin berufene Lehrer, H. Mart. Eckart, welcher selbst am Religions- 20 gespräche nicht teilgenommen hatte, ein deutsches „Bedenken" für dasselbe: durch Spaltungen verliere die Kirche „ihr vornehmstes Kennzeichen" (Jo 13, 34. 35) und werde den Ungläubigen zum Spott; nun seien stets die Bischöfe und Kirchenlehrer dazu da gewesen, sie zu verhüten, aber unter dem Papsttum sei das viel zu wenig geschehen; desto mehr Ursache hätten die Protestanten, „solchen Makel abzuwischen", zumal jetzt, wo der 25 Herr nach dem langen Kriege „den lieben Frieden wieder beschert habe, damit wir zur schuldigen Dankbarkeit auch nach dem Kirchenfrieden trachten sollen"; dazu sei in Kassel „zwar den Reformierten im geringsten nichts nachgegeben noch von der Wahrheit abgewichen", und so lange man sich darüber nicht geeinigt habe, „bleiben die Confessiones und Ministeria billig unterschieden"; „nur habe ein Teil den andern wegen der Streitig- 30 keiten zu verdammen und zu verketzern Bedenken getragen" Wäre noch auf vermittelnde Worte geachtet, so hätte dazu das erst jetzt, 1662, nach des lutherisch rechtgläubigen Salomo Glassius Tode (gest. 1656) publizierte „Bedenken" desselben vom J. 1650, „über die unter etlichen fürnehmen chursächsischen und helmstedtischen Theologen entstandenen Streitigkeiten" (s. Walch, Einl. in die Religionsstreitigkeiten der luth. Kirche, Tl. 1, 35 S. 371—405, Tl. 4, S. 889—894) auch jetzt noch dienen können. Ebenso die Worte des Mannes, welchen schon die Rinteler Epistola apologetica (S. 175) als „ad miraculum doctus et theologia dubium an cetera scientia praestantior pacisque ecclesiasticae cupidissimus vir" gepriesen hatte, Hermann Conring aus Helmstedt. In einer Epistel an den einen der lutherischen Kollokutoren, Joh. Henichen, vom Kar- 40 freitage 1663, verwarf er zwar die Prädestinationslehre selbst und erkannte hier auch einen fundamentalen Unterschied an, erinnerte aber daran, wie man niemand Konsequenzen seiner Lehre aufbürden dürfe, welche er selbst nicht anerkenne, und wie das Leben vieler strenger Prädestinatianer, z. B. Luthers, unsittliche Konsequenzen aus dieser Lehre durchaus nicht zeige. Henichen selbst setzte sich in verwandter Weise in einer Schrift de 45 gratia et praedestinatione (Juni 1663), welcher der Brief Conrings vorgedruckt war, mit den Reformierten ohne gehässige Polemik auseinander, bekannte sich zu der Pflicht, sie als Brüder anzuerkennen und versuchte die Aufregung über den Abfall seiner Universität zu beruhigen. Desto heftiger fuhren, da die verlangte Unterwerfung nicht erfolgte, die Wittenberger in demselben J. 1663 gegen die Rinteler auf, gaben nun erst ihre 50 Epikrisis öffentlich heraus mit einer Vorrede (12. Mai), worin sie die Herausgabe einer neuen Zensurensammlung, wie die Königsberger vom J. 1649, über den Synkretismus der Rinteler in Aussicht stellen, und ihnen die Pflichtvergessenheit vorhalten, daß sie statt der beschworenen Bestreitung der Irrtümer Christus und Belial vermischen wollten; auch ihre deutsche Ausgabe der Epikrisis scheint noch 1663 erschienen zu sein (Hering, Neue 55 Beitr. Tl. 2, S. 164). Eine lange Reihe weiterer Streitschriften dieser Art schloß sich an: Andreas Kühn in Bischofswerda schrieb, von Amyrauts Belobung ausgehend, de puncto atque momento discrepantiae inter Lutheranos et Calvinianos (Baudissin 1664); denselben Gegenstand führten 1663 und 1664 zwei deutsche Schriften der Wittenberger Fakultät, d. h. Calovs, gegen seine Gewohnheit, deutsch aus, die zweite, „der 60

theol. Fakultät zu Wittenberg gründlicher Beweis, daß die calvinische Irthumb den Grund des Glaubens betreffen, dabei auch — der Rinteler synkretistischen Neuerung begegnet wird", auf mehr als 1000 Seiten; dazu noch eine dritte: Cassellana de unione Reformatorum cum Lutheranis consultatio, ad Sueciae regnum instituta; viele
5 andere Schriften von Jakob Tentzel, Chr. Chemnitz in Jena, Joh. Chr. Seld in Koburg, Isaak Faust in Straßburg sind bei Walch (Einl. in die Religionsstreitigk. Tl. 1, S. 296—301), Pfaff (hist. theol. lit. I, 2, p. 179 sqq.) und bei Moller (Cimbria lit. T. 2, p. 567—70) beschrieben. Nachdem dann die Wittenberger auch ihre Epikrisis deutsch herausgegeben hatten, taten die Rinteler dasselbe mit ihrer apologetischen Epistel (Rinteln 1666), in dem
10 Vertrauen, es würden auch in Leipzig und Jena, ja in Wittenberg manche treffliche Männer sein, welche keineswegs „solche böse und wie es scheint, von einem einzigen uns ungünstigen Manne herrührende Prozeduren billigten" Desto gründlicher ließ sich dieser eine, Calovius, doch auch diesmal im Namen seiner Fakultät sogleich in demselben Jahre wieder in einem Quartbande von mehr als 700 Seiten vernehmen (collegii theol.
15 Wittebergensis ad Rinteliensem epistolam apologeticam iusta et necessaria antapologia etc., Viteb. 1666), worin er alle alten und neuen Klagepunkte, auch gegen Calvin, Calixtus und die reformierten Verteidiger des Kolloquiums zusammenfaßte. Jetzt antwortete den Wittenbergern auch noch der eine der reformierten Kollokutoren, Seb. Curtius, in einer confutatio articuli de s. coena in epicrisi Wittenb. (Marburg 1666).
20 Auch von den Rintelern würden wohl noch weitere Antworten gefolgt sein, wenn nicht durch manche Beeinträchtigungen, welche die schaumburgischen Lutheraner nach dem Tode Landgraf Wilhelms VI. (gest. 1663) zu erfahren hatten, die lutherischen Verteidiger der Gleichstellung der Reformierten mit den Lutheranern etwas schweigsamer geworden wären, vgl. Henke, Das Unionskolloquium zu Kassel, Marburg 1862; H. Heppe, Kirchengeschichte
25 von Hessen, II, 160.

Diese Erneuerung des synkretistischen Streites in Hessen wirkte nun auch bald auf Preußen und Brandenburg zurück. In Königsberg protestierte Dreier 1661 in einer Prorektoratsrede de syncretismo dagegen, daß dieser Name für das Streben nach Kirchenfrieden gebraucht werde; den gemeinsamen Glauben müsse man in der alten Kirche
30 aufsuchen, nicht in dem ganzen Inhalt der neueren Bekenntnisschriften; wäre alles und jedes nötig, was darin stehe, so würde folgen, daß die Kirche überall sonst als bei den Lutheranern aufgehört habe; ähnliche Gedanken scheint er auch in einer Predigt: „die einige sichtbare und bedrängte Kirche Christi" ausgeführt zu haben. Calovius und seine Königsberger Anhänger schrieben wieder eigene Schriften dagegen (Walch a. a. O.
35 S. 282—286); erst im J. 1663 kam es nach langem Streite zur Unterwerfung der ostpreußischen Städte unter den großen Kurfürsten und dabei auch unter die Forderung, daß Reformierte zwar nicht Lehrer der Universität, aber doch Bürger sein und in mehrere weltliche Ämter zugelassen werden sollten (Ranke, Preuß. Geschichte, I, 55 ff.). In Brandenburg ging der Kurfürst, beschickt von seinem Schwager Landgraf Wilhelm, auf
40 ähnliche Maßregeln wie dieser ein. Ein Edikt vom 2. Juni 1662 (gedruckt in Herings Nachricht vom Anfang der ref. Kirche in Preußen, Anhang S. 73—80) klagte über die Erfahrung, wie „die zwischen den evangel. Lehrern schwebenden Streitigkeiten von allen und jeden Predigern in Städten und Dörfern, vor allen und jeden Zuhörern, vorgetragen", aber „die von beiden Teilen einhellig bekannten Glaubens- und Lebenslehren
45 hintangesetzt, viel von Menschen, wenig von Gottes Worten, mehr philosophische als recht theologische Lehren auf die Bahn gebracht würden", wie die Privatmeinungen einzelner Lehrer für reformiertes Bekenntnis ausgegeben oder ihnen „durch vermeinte Konsequentien auch wohl nur angedichtet" würden, und wie wohlverdiente Lehrer, Calvin, Beza, verlästert, und „unzeitige Urteile nicht allein über ihre Lehre und Leben, sondern auch über
50 ihren Tod und Zustand nach diesem Leben erstreckt" würden. Das alles soll künftig unterlassen und „den Gemeinen nichts vorgetragen werden, was nicht zu ihrer Erbauung dient", alle künftig Anzustellenden aber sollten durch Revers dies zu halten verpflichtet werden. Bald nachher machte der Kurfürst aber auch Anstalt zu einem Kolloquium, ähnlich, nur noch umfangreicher, wie das zu Kassel. Unterm 21. August 1663 wurden die
55 lutherischen Geistlichen zu Berlin aufgefordert, mit drei reformierten Geistlichen des Kurfürsten zusammenzutreten zu Besprechungen, durch welche „ein guter Anfang zu brüderlicher Verträglichkeit gemacht" und insbesondere untersucht werden sollte, ob in den reformierten Konfessionen, vornehmlich der märkischen, etwas gelehrt werde, warum der, so es bejahe, divino judicio verdammt sei", oder etwas fehle, ohne dessen Wissenschaft und
60 Übung Gott niemand selig machen wolle. Die lutherischen Geistlichen schieden sich wieder

nach Cöln und Berlin; die von Cöln, in der Umgebung des Schlosses, unter ihnen der Propst Andreas Fromm, waren fügsamer, als die von Berlin im engeren Sinne, unter welchen Elias Sigm. Reinhardt, Chr. Lilius und der Dichter Paul Gerhardt die vornehmsten waren; die reformierten waren die Hofprediger Barth. Stosch und Joh. Kunsch, auch der Rektor von Joachimsthal, Joh. Vorst; dazu sollten, wie zu Kassel, noch eine 5 große Anzahl weltlicher Räte des Kurfürsten von beiden Konfessionen hinzutreten. Nach dem Eindrucke aber, welchen das Kasseler Gespräch und die Deutung desselben auf die lutherischen Geistlichen gemacht hatte, waren sie so voll Mißtrauen gegen die ganze Verhandlung, daß die Berliner, schon ehe diese angefangen hatte, um Dispensation davon baten; „sie wollen", sagte Paul Gerhardt (viele Vota und Gutachten desselben in dieser 10 Sache bei Langbecker, Paul Gerhardt S. 23 ff.) „einen Synkretismum von uns haben, wie die Marburger von den Rintelern zu Kassel erlangt, hoc ipso wollen sie unsere Leute allmählich disponieren, daß sie hernachmals die völlige Einführung der reformierten Religion leichter admittieren mögen." Aber der Kurfürst bestand auf Eröffnung des Gesprächs, und vom Anfang September 1662 bis Ende Mai 1663 schleppte sich dasselbe 15 in schriftlichen und mündlichen Verhandlungen fort, immer am meisten gehemmt und am häufigsten unterbrochen durch die Gewissensskrupel der Lutheraner, welche in der Verzichtleistung auf Bestreitung und Verdammung der in den lutherischen Bekenntnisschriften verworfenen Lehren eine Verletzung der Verpflichtung auf diese fanden und darin auch von dem benachbarten Wittenberg aus bestärkt wurden. Zwar hatte der Kurfürst an dem- 20 selben Tage, wo er das Gespräch ausschrieb, den Besuch dieser Universität verboten, und war auch auf Gegenvorstellung des Kurfürsten Johann Georg II. von Sachsen dabei geblieben (die Verhandlungen darüber in Herings neuen Beiträgen II, 160—182); aber dies hatte auf beiden Seiten die Gereiztheit nur vermehrt; ebenso eine Vorstellung der Rinteler Theologen vom 23. Januar 1663, auf welche der Kurfürst von Stosch und 25 Fromm Gutachten über die Apologie der Rinteler hatte ausstellen lassen, welche ziemlich günstig ausgefallen waren (Hering a. a. O. S. 165 ff., die Vorstellung selbst in einem Marburger MS., VIII B 159). Paul Gerhardt bleibt dabei, man habe „bisher immer gesagt, die Reformierten lehrten wider Gottes Wort repugnante conscientia und mit beständigem Vorsatz", und könne davon nicht abgehen; wenn sie den mündlichen Genuß 30 „nach Trieb ihres Gewissens verneinten, so wäre der Trieb erronea et ex verbo Dei meliora edocenda conscientia; aber so verwerfen sie die Wahrheit und lieben die Lüge contra conscientiam toties ex verbo Dei meliora edoctam; sie haben wohl gesehen, was für fundamenta et argumenta die Lutheraner pro orali manducatione haben, aber sie verstecken sich selbst und wollens nicht sehen" (Langbecker a. a. O. S. 168 ff.). 35 Als man nach der 16. Sitzung den drei reformierten Geistlichen noch einen vierten streitbaren Disputator, einen jungen Schulkollegen, Adam Gierk, beigegeben hatte, weigerte sich der Prediger Reinhardt, mit diesem zu verhandeln, und so schloß der Präsident, Otto von Schwerin, am 29. Mai 1663 die Verhandlungen, deren Wiedereröffnung ohne Zuziehung der Berliner, unter welchen Reinhardt als Verführer der übrigen bezeichnet ward, 40 zwar verheißen, aber nicht ausgeführt wurde. Unterm 16. September 1664 aber forderte nun ein neues kurfürstliches Edikt (bei Hering, Anfang der ref. Kirche, Anhang S. 80—85; Langbecker S. 91—96) noch unbedingter als früher von beiden, reformierten und lutherischen Predigern, daß sie die Schimpfnamen gegen einander vermeiden und nicht solche Lehren einander beilegen sollten, von welchen sie zwar glaubten, daß sie aus dem Be- 45 kenntnis der andern folgten, welche aber von diesen nicht wirklich bekannt würden; eine Beispielsammlung von beiden war beigefügt; der Exorcismus bei der Kindertaufe sollte überall lutherischen und reformierten Eltern freigestellt und nicht gegen deren Willen vollzogen werden dürfen. Bald darauf wurden bindende Reverse, durch welche man Gehorsam gegen diese Edikte, wie gegen die von 1614 und 1662 versprach, von allen Geist- 50 lichen, auch den längst angestellten, verlangt, eine Form, welche auch solchen als ein förmliches Verleugnen ihres Bekenntnisses zuwider war, welche in der Sache dem Edikte Folge leisten wollten. Vergeblich blieb eine Gegenvorstellung der lutherischen Prediger zu Berlin (29. Oktober 1664 bei Langbecker S. 97—100); sie wandten sich dann um Gutachten an viele theologische Fakultäten und geistliche Ministerien; Calovius entschied 55 unterm 19. November 1664, sie hätten dafür zu danken, daß den Reformierten das Verdammen der Lutheraner verboten und Friede mit ihnen geboten sei, da sie ja diese von Grundirrtümern freisprächen; aber alles übrige könnten sie nicht billigen und unterschreiben, da sie nicht im gleichen Fall seien, vielmehr Grundirrtümer an den Reformierten fänden, und durch ihre Unterwerfung unter das Edikt auch den darin enthaltenen Be- 60

lobungen des Pareus, Crocius, Calixtus u. a. beistimmen würden; der Exorcismus könne wegbleiben, wie in Hessen und Schwaben geschehe, aber von einem reformierten Fürsten könne man ihn sich nicht gut verbieten lassen. Andere gutachteten anders; auch die Jenenser rieten, dem Kurfürsten um Erhaltung der Freiheit des Worts in der Predigt und 5 um eine Nichteinmischung in eine lutherische Kirchensache zu bitten; viel heftiger die Hamburger; ausweichend die Helmstedter; am nachgiebigsten die Nürnberger (Auszüge bei Hering S. 188—199); noch ein Schriftwechsel entstand darüber zwischen Matth. Bugäus in Stendal und Joh. Böttiger in Magdeburg, welche für die Forderung des Kurfürsten, und einem Sohne Hülsemanns, Calovius u. a., welche gegen sie schrieben (Hering 10 S. 210—217). Der Kurfürst Friedrich Wilhelm aber ließ im April 1665 die Berliner Geistlichen mit einem Verweise, daß sie „von vielen Auswärtigen censuras einzuholen sich unterfangen", vor das Konsistorium fordern, hier die eingezogenen Gutachten abliefern und die Reverse nochmals bei Absetzung fordern (die Akten bei Langbecker S. 104—123), welche dann auch über Reinhardt und Lilius, als diese sich weigerten, ausgesprochen 15 wurde. Ein Manifest des Kurfürsten vom 4. Mai 1665 führte unter erneuter Zusicherung ungestörter Religions- und Gewissensfreiheit die Gründe an, weshalb dies habe geschehen müssen. Gegen 200 fügten sich, zuletzt auf Vorstellung seines Sohnes auch der 70jährige Lilius, welcher aber kurz nach seiner dadurch erworbenen Wiedereinsetzung starb; Reinhardt wurde Professor und Superintendent in Leipzig (gest. 1669). Über Paul Gerhardt 20 s. d. A. Bd VI S. 563 f. Auch andere suchten Anstellungen im Auslande: Jakob Helwig wurde Prediger in Stockholm, zuletzt schwedischer Bischof; Propst Fromm, welcher früher sehr fügsam die Edikte und Reverse mitberaten hatte, schrieb nach einem Streit mit Stosch, die luth. Kirche leide Gewalt, wurde dafür 1666 entlassen, doch auch in Sachsen nicht angestellt und zuletzt katholisch; der Pommer Ko. Tib. Rango, Verfasser der historia 25 syncretismi, damals Rektor in Berlin, verzichtete lieber auf Reinhardts Stelle, als daß er den Revers ausgestellt hätte (seine Motive in: Altes und Neues 1729, S. 366—382); ein Diakonus Samuel Lorenz schloß zwei andere vom Abendmahl aus, weil sie Reinhardts und Lilius Stellen angenommen und den Revers unterschrieben hatten, bestimmte dadurch den einen, Gigas, zur Reue und Renitenz und wurde dann 1668 aus Amt und 30 Land vertrieben und in Sachsen aufgenommen. Doch schon vorher hatte auf wiederholtes Bitten der Stände der Kurfürst in der Form, nicht in der Sache, nachgegeben; nach einem Befehl vom 6. Juni 1667 sollte kein Revers mehr verlangt, aber vom Konsistorium strenge Aufsicht geführt und dadurch das Edikt aufrecht erhalten werden; eine Deklaration vom 6. Mai 1668 versicherte, daß nicht nur die freie Übung der lutherischen 35 Religion, sondern auch das Behandeln der Streitpunkte ohne Bitterkeit und Persönlichkeiten nicht gehindert sein solle; nur sollten nach einem Befehl vom folgenden Tage (7. Mai 1668) die geistlichen und weltlichen Räte durch Revers zur Überwachung der Prediger und Anzeige von Friedensstörungen verpflichtet werden, was auch wieder einige Absetzungen nach sich zog, und erst durch Zusicherungen, wie dadurch das „commercium 40 conversationis familiaris nicht beschränkt und aufgehoben sein solle", annehmlicher gemacht wurde. Auch die Magistrate in den Städten sollen anzeigen, wenn ein Geistlicher „sich unterstünde, einem andern die Sacra darum zu verweigern, daß er Unsern Ediktis gehorsamet" (Hering 260—268; Altes und Neues 1729, S. 1077 ff.).

Die Wittenberger Theologen hatten inzwischen den Kampf gegen die Synkretisten 45 aufs neue aufgenommen; im Jahre 1664 gaben sie eine große Kollektion „consilia theologica Witebergensia", d. i. wittenbergische geistliche Ratschläge des teueren Mannes Gottes D. Mart. Lutheri, seiner Kollegen und treuen Nachfolger von dem heiligen Reformationsanfang bis auf jetzige Zeit", 4 Teile, Fol., heraus; hier hatten sie außer vielen anderen Gutachten und Äußerungen gegen Synkretismus und Synkretisten, z. B. 50 der Epikrisis über das Kasseler Kolloquium, auch zum ersten Male deutsch und lateinisch ihren seit 1655 zurückgelegten „Consensus repetitus fidei vere Lutheranae" gegen Calixtus „ejusque complices" Tl. 1, S. 928—995 aufgenommen, gerade zu derselben Zeit, wo Calov seine Fakultät auch an die lutherischen Hessen und Brandenburger zur Abmahnung jener von der Nachgiebigkeit und zur Bestärkung dieser in der Renitenz ihre 55 Allokutionen richten ließ. Zwei Jahre darauf besorgte Calov auch noch eine besondere lateinische und deutsche Ausgabe, weil, wie er in der Vorrede sagte „revirescere et caput erigere coepere illa Syncreticorum *κακὰ θηρία* in Rinteliensibus", weil er „eandem fabulam, mutatis solum personis, non uno in loco (auch in Berlin) agi viderem ac lugerem", und weil es doch nötig sei, durch eine urkundlich belegte 60 synopsis errorum Calixti et complicum, unter welchen jetzt Henichen und Dreier

die schlimmsten seien, den ungeheueren Abstand und Abfall derselben auch den Nicht-theologen vor Augen zu stellen. Weniger als dieses Interesse der Ausschließung aller Synkretisten trat die Absicht hervor, die Lutheraner zu den positiven Sätzen des Konsensus als zu einem neuen Bekenntnis zu vereinigen; aber wenn die Schlußworte so lauteten: „Deum precamur, ut nos singulos in consensu hocce repetito conservet ad ultimos usque spiritus", so bekannte sich doch, wer seine Adhäsion erklärte, nicht nur dazu, daß Calixt und seine Schule wegen ihrer eigentümlichen theologischen Meinungen als unlutherisch und häretisch anzusehen seien, sondern auch dazu, daß die nicht minder speziell theologischen und zum Teil nicht minder singulären Gegensätze, welche die Verfasser des Konsensus entgegengestellt hatten, als Bekenntnis der lutherischen Kirche bei Strafe gleicher Ausschließung zu behandeln seien, Meinungen z. B. wie die, daß die Gläubigen des ATs die ganze Trinitätslehre gekannt hätten, daß neugeborne Täuflinge wirklichen Glauben hätten, daß Christus auch nach seiner menschlichen Natur selbst außerhalb des Sakraments allen Gläubigen gegenwärtig sei u s. f. Ja fast schon durch die Zustimmung zum ersten Satze des Konsensus sagt man sich von der Basis jeder echten christlichen Friedensliebe los; denn wenn hier Calixts Anerkennung von Unvollkommenheiten auf lutherischer Seite und von Vorzügen der Christen anderer Konfessionen verworfen und bloß die lutherische Kirche für die Kirche erklärt war, so war schon damit die katholische Identifizierung sichtbarer und wahrer Kirche rehabilitiert, die evangelische Demut in Anerkennung stets noch erforderlicher Arbeit an sich selbst und das liebebedürftige Aufsuchen jeder Spur verwirklichten Reiches Gottes in der ganzen Christenheit proskribiert, der ganze Hochmut im Ausruhen auf dem „schon ergriffenen" status quo und im Lästern aller dessen Unverbesserlichkeit Bezweifelnden autorisiert. Darum war es denn Erfüllung einer Pflicht nicht nur gegen seinen Vater, sondern auch gegen die Kirche, wenn Calixts Sohn, Friedrich Ulrich, von hier an die der Lebensaufgabe des Calovius entgegengesetzte zu der seinigen machte. Aber wie Calov zu weit ging, wenn er, um die Verwerflichkeit der calixtinischen Unionsgedanken zu beweisen, alles und jedes Calixtinische, auch hiermit gar nicht Zusammenhängendes, bestritt: so wurde auch Fr. Ulr. Calixtus zu weit geführt, wenn er zu dem entgegengesetzten Beweise alle und jede Singularitäten seines Vaters verfocht; die ganze Theologie desselben wurde ihm eine neue Autorität der Tradition, welche ihn urteilslos und stabil, und dadurch auch gegen wertvolles Neues, wie gegen Speners Bestrebungen, blind und exklusiv machte. Andererseits trieb ihn auch das Ansehen seiner streng-lutherischen Gegner, den Abstand ihrer Lehre von der seines Vaters als möglichst gering nachzuweisen, und ließ ihn nun trotz aller Pietät doch die große prinzipielle Bedeutung der letzten bisweilen übersehen und verkennen; überdies stand er an Geist und sittlichem Ernst, an Fleiß und Gelehrsamkeit weit hinter seinem Vater zurück, wie denn auch geglaubt wurde, er müsse sich bei seinen Schriften nachhelfen lassen. Doch ist die Zahl derselben, und zwar bloß der apologetischen und gegen die Wittenberger geschriebenen, fast ebensogroß wie die der von Calov geschriebenen; die Titel derselben füllen in dem öfter herausgegebenen Verzeichnis der Schriften beider Calixte drei Seiten. Zuerst 1667 erschien seine „demonstratio liquidissima, quod consensus repetitus fidei vere Lutheranae etc. nec consensus fidei vere Lutheranae censeri mereatur, nec vero fidei vere Lutheranae consensui Georg. Calixtus et C. Hornejus contraria docuerint" (371 S. in 4°), ein fortlaufender Kommentar über den Konsensus, worin bei den einzelnen Punkten bald die Grundlosigkeit der Beschuldigung, daß G. Calixt oder einer seiner Schüler die ihnen vorgeworfene Meinung gehegt habe, bald und noch öfter die Vereinbarkeit derselben mit der Lehre der Bekenntnisse nachzuweisen versucht ist, bald auch die Anmaßung gerügt wird, mit welcher der Konsensus selbst bisweilen sehr eigentümliche Meinungen seiner Urheber (z. B. die Meinung Hülsemanns von der Allgegenwart des Leibes Christi auch außerhalb des Sakraments, Consensus § 35, und Demonstr. liq. p. 163), für Lehre der Kirche zu erklären und so die Zahl der Dogmen beliebig ins Unendliche zu vermehren angefangen hätten. Gegen diese Apologie Calixts („Molossos concitare videmini", schrieb Boyneburg an Conring, Anecdota Boineb. p. 1185) wurde nun zuerst von Wittenberg ein neuer Streiter losgelassen: Ägidius Strauch, 1632 geboren und fast als Kind schon zum gelehrten Streiter eingeübt, 19 Jahre alt als Magister täglich 6—8 Stunden Disputationen leitend (Witten S. 2106), seit 1656 Lehrer der Geschichte und dann der Mathematik, besonders als Chronolog geschätzt, seit 1662 auch Doktor der Theologie und neben seiner historischen Professur zugleich Assessor der theologischen Fakultät. Er hatte sich anfangs gar nicht beifällig über den Konsensus geäußert (Walch I, 341), ward aber umgestimmt, und jetzt „als ein noch

junger Mann von Calovius bei diesem Streite employiert" (Gundling, Hist. der Gelahrth. S. 3619). Von ihm erschien jetzt der „consensus repetitus etc. a calumniis, mendaciis, et iniquis censuris Fr. Ulri Calixti jussu et auctoritate collegii theologici in academia Wittebergensi vindicatus" (Wittenberg 1668, 560 S. in 4°) und jedes Mittel der Polemik, Gelehrsamkeit, Sophistik, Sprachgewandtheit, Anspielungen, Scharfblick für jede Blöße, Witz, Possen, Bosheit, Cynismus, Lügen, Injurien, war hier in einer für Fr. U. Calixtus unerreichbaren Fülle im Namen aller Wittenberger Theologen über ihn ergossen. Meisner, obgleich Dekan, war ebenso wie Quenstedt erst nach dem Druck der Schrift damit bekannt gemacht (Gelbke, Herzog Ernst, 2, 43—45). Calov und sein Schwiegersohn Deutschmann aber fügten auch noch eigene Schriften hinzu; der letztere 1667 eine Dissertation de Deo uno, Calov im Jahre 1668 seine „locos et controversias syntagmatis antisyncretistici ad ἔλεγχον eorum qui a Pontificiis, Calvinianis, Socinianis, Arminianis et novatoribus aliisque τοῖς συγκρητίζουσι propagati sunt", Thesen, in welchen er allen Genannten seine Gegenlehre kurz entgegenstellte und an calixtinischen Irrlehren schon über 120 statuierte. Fr. U. Calixtus antwortete ihnen, zuerst dem Deutschmann in der „castigatio absurdae novitatis" etc., dem Calovius in den „responsiones ad Calovii theses antisyncretisticas" (172 S. in 4°). Strauchs Schrift aber beantwortete er mit einer Injurienklage, besonders wegen einer Stelle darin: im § 60 des Konsensus nämlich waren als die rechten katholischen Christen die bezeichnet, welche den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche beistimmten, auch wenn sie durch die ganze Welt zerstreut seien; dazu hatte Fr. U. Calixtus (demonstr. p. 243) bemerkt, in Spanien und Indien werde es deren nicht viele geben, auch „inter Gallos et Italos tales certe non inveni"; Strauch aber bemerkte wieder hierzu (consens. vind. p. 372): „mirum non est, quod in Gallorum et Italorum tabernis vinariis vel fornicibus etiam invenire eosdem non potuerit dissentiens"; ähnliche Anspielungen kamen auch an anderen Stellen vor, wie z. B. S. 22 über das Wort „indulgere" bemerkt war: „fere in malam accipitur partem, ut indulgere abdomini, amori, choreis, ludis, luxuriae, quas phrases omnes nosse te opinor." Vor Notar und Zeugen erklärte nun Calixt Strauch für einen Verleumder, retorquierte die Beschuldigung Strauchs, bis er sie beweise, und ließ die Urkunde darüber dem Rektor der Universität Wittenberg durch einen von Dessau dahin abgeschickten Notar überreichen; Strauch dagegen ließ sich Gutachten der drei sächsischen Juristenfakultäten ausstellen, daß er die Retorsion wieder retorquieren dürfe, was er auch that; Calixt holte wieder von anderen Rechtsgelehrten Responsa ein, und so verlief sich mit immer zunehmendem Pathos der Schmähreden (eine Beispielsammlung in der Helmstedtischen Schutzschrift vom Jahre 1668, S. 45. 53 und bei Walch S. 345) der theologische Streit teils in einen juristischen über das Retorquieren von Injurien, teils in einen philologischen über die Bedeutung von fornix, da Strauch und seine Verteidiger auch einen anderen Sinn dieses Wortes als den von lupanar für sich geltend machten. Und da die weiteren von Strauch herausgegebenen, nach Meisners Angabe (Gelbke a. a. O. S. 44) von Calov verfaßten Streitschriften (Praun, Bibl. Brunsv p. 482) deutsch erschienen, vermehrte sich das Ärgernis im Volke. Einen ernsteren und noch angeseheneren Wortführer, als die Wittenberger Fakultät in Strauch, erhielt aber jetzt die ganze Universität Helmstedt in Hermann Conring. Es wurde bereits fühlbar, daß der Versuch, den Konsensus als Bekenntnis durchzusetzen, nicht nur einen Angriff auf die den lutherischen Universitäten noch erhaltene Lehrfreiheit einschloß, sondern auch eine weitere Spaltung der lutherischen Kirche Deutschlands und eine Erschwerung ihrer Stellung den katholischen Mitkontrahenten des westfälischen Friedens gegenüber nach sich zog. Dies zu verhüten, ließ die Universität Helmstedt den Gelehrten und Staatsmann von europäischem Rufe das Wort nehmen, um dessen Stimme auch katholische Fürsten und ihre Räte warben, in einer Denkschrift: „Pietas academiae Juliae programmate publico adversus improbas et iniquas calumnias cum aliorum quorundam tum Aeg. Strauchii asserta." Es giebt keine calixtinische Schule, sagt Conring hier; eine solche wollte Calixt selbst nicht; was von seinen Lehren kein Glaubensartikel war, bot er allen zu freier Benutzung an und sagte oft „sine hac libertate ecclesiam salvam esse non posse" Der Grund aber, weshalb man vor Helmstedt warnt, ist kein anderer, als daß hier das Wort Gottes allein als untrüglich und um seiner selbst willen giltig angesehen wird, die Bekenntnisschriften aber nicht ohne Unterschied und nur insofern für beweisend gelten „quia et quatenus cum verbo divino consentiunt" (Pietas p. 28. 34). Der Hauptfehler Calovs aber und der Seinigen ist, daß er zwischen Häresie und Irrtum nicht unterscheidet,

und auch für das, was er für Irrtum hält, als wäre es Häresie, Ausschließung aus der Kirche fordert, während lange nicht alles Positive darin Dogma der Kirche, das Calixtinische darin diesem Dogma nicht widersprechend ist. Das christliche Volk darf freilich nicht hineingezogen werden in diese Parteiung, wie so oft geschieht, da in Predigten „diris in Syncretistas nihil frequentius"; die Menge kann nicht prüfen, ob Calixts Sätze mit den Bekenntnisschriften vereinbar sind; durch die unverständlichen Streitfragen wird sie nur verwirrt, wie Hilarius gesagt hat: „nec Deus nos ad beatam vitam per difficiles quaestiones vocat, in expedito et facili nobis est aeternitas" Dagegen auch die nicht Ungelehrten in der Gemeinde von der Frage, ob ein neues Bekenntnis einzuführen sei, ausschließen wollen mit einem quid Saulus inter prophetas, sei doch mehr als papistisch, und gegen 1 Ko 14, 29: quotquot sane id fecerint, non dubitamus explosionem relaturos cum sua inani superbia ab intelligentium universo coetu" (Pietas p. 59). Erst müsse auch der Konsensus noch nach der hl. Schrift geprüft werden; bloß nach den Bekenntnissen genügt nicht, welche von ihren Verfassern „quo fuerunt ingenuo candore" durchaus nicht für vollkommen gehalten seien und in welchen, was nicht fundamental darin ist, „ultra vim eximiae probitatis" ihrer Verfasser keine besondere Autorität hat. Vor allem aber müssen zur Herstellung der Ordnung die Fürsten ihres von Gott und durch die Reichsverfassung ihnen anvertrauten Amtes warten; sie dürfen diese Dinge nicht als zu gering oder als zu hoch für sich selbst bloß dem Klerus überlassen, sondern müssen sich durch die Erfahrung früherer Zeiten schrecken lassen, daß dieser dann sie seinem Reiche unterwirft; ohne ihr Einschreiten mit der Macht nimmt die Leidenschaft des Streites nur immer zu; „non component hasce turbas qui excitarunt" (Pietas p. 65). Kurz nachher, vielleicht erst nach einer neuen deutschen Gegenschrift (Hist. syncr. p. 599), gab die Universität auch noch eine freie deutsche Bearbeitung dieses Conringschen Manifestes durch den Philologen Chr. Schrader heraus, die „Schutzrede der Juliusuniversität"; sie faßt das Urteil über den Konsensus (S. 35) so zusammen, daß von den drei Teilen jedes Abschnittes darin der erste, das profitemur, „nicht allemal ein der lutherischen Kirche gemeines Glaubensbekenntnis", der zweite, das rejicimus, der Freiheit zuwider und Spaltung erregend sei, und daß dann auch die unter dem ita docet allegierten Worte Calixti und Horneji zur Ungebühr und mit lauter Unwahrheit unseren Konfessionen entgegengestellt werden." Selbst der Papst ist sparsam gewesen im Dekretieren neuer Glaubensartikel und thut es nicht ohne lange Prüfung mit Kardinälen und Konzilien; „Calovius aber geht mit seinem Häuflein den größeren Teil Augsb. Konf.-Verwandten vorbei, nimmt eine große Menge streitiger Punkte gleichsam auf einen Bissen, erklärt dieselbe seines Gefallens für verwerflich, oft gar für ketzerisch, setzt denselben ebenso viele in einer Hitze geschmiedete frische Satzungen entgegen, welche hiernächst auch lutherische Glaubensartikel heißen sollen, und vermeint, alle diejenigen, welche sothanen in die Kirchensymbola hineingeschobenen neuen Artikeln keinen Beifall geben, aus der Gemeinschaft der Heiligen hinauszustäubern, wobei es denn auch nicht bleiben, sondern welches noch immer so fort gehen wird" (S. 78). „Haltet von den Calovschen neuen Punkten was ihr wollt, wie wir sie denn auch nicht alle verwerfen, jedoch nicht alle für Artikel des lutherischen Glaubens halten; wie aber die Galater (5, 1—2) die Beschneidung nicht mußten als ein zum christlichen Glauben nötiges Werk ihnen aufdringen lassen, und zwar bei Verlust Christi, also laßt uns insgesamt außer dem konsensualistischen Joch in christlicher Freiheit ohne Irrung uns behalten und dergestalt γνησίως, d. i. ächte Lutherani sein, daß wir nicht unechte Christen werden."

Diese Schriften, welche von Helmstedt an Höfe, Konsistorien und Universitäten umhergeschickt wurden, mußten schon durch die Aussicht auf eine neue Spaltung auch sonst Abgeneigte nachdenklich machen; wurde es erst geglaubt, daß nicht mehr lutherisch sei, wer den Konsensus nicht anerkenne, sondern einer andern neuen Religion angehöre, so konnten einem solchen als Bekenner einer neuen Religion auch die Wohlthaten des westfälischen Friedens streitig gemacht werden, wie dies auch von Calovs Absichten nicht fern lag. Unter den sächsischen Fürsten unternahm es zunächst Herzog Friedrich Wilhelm von Altenburg, welcher schon bei Lebzeiten seines Schwiegervaters, des Kurfürsten Johann Georg I., zwischen diesem und den übrigen sächsischen Herzogen vermittelt hatte, „fernerer Trennung und Ärgernis so viel möglich vorzubauen". Sein Schwager Kurfürst Johann Georg II. wurde durch ihn veranlaßt, zuerst seine Wittenberger Theologen nochmals zu hören. In dem langen Berichte aber, welchen sie, oder eigentlich Calov und die ihm beistimmten (denn Meisner sagte sich los davon, Cyring, Vita Ernesti Pii p. 67;

Gelbke a. a. O. S. 44) unterm 22. April 1669 hierauf einsandten (abgedruckt in hist. syncr. p. 563—608), wußten sie nichts anderes vorzuschlagen, als 1. man möge fortfahren mit der Widerlegung, 2. eine Synode, oder da keine Untersuchung der Lehre der Helmstedter mehr nötig ist, „daß man per litteras communicatorias sich mit den Rechtgläubigen kontesseriere und verbände, da dann unseres Erachtens der Consensus repetitus sehr dienlich dazu wäre, nicht daß er jemand obtrudiert würde, denn das würde eine speciem dictatoriae potestatis haben", sondern daß jeder darüber gehört würde; 3. daß nicht die Politici, sondern zuerst die kursächsischen Theologen diese Kommunikation und Nachfrage bei anderen Theologen, wie nach dem Kasseler Kolloquium, ausführten und der Kurfürst dann anderen Potentaten die Einhelligkeit der Theologen vorstellte, wie denn auch die Konkordienformel noch, wo sie noch nicht gelte, angenommen werden könnte, und z. B. in Holstein erst gegen „das calixtinische Wesen" eingeführt sei; 4. Vermehrung des juramentum religionis für geistliche und politische ministri durch eine „Klausel wider die Synkretisterei, Religionsvermischung, Kirchentoleranz und geistliche Gemeinschaft mit Päpstlern und Calvinisten", oder sogleich Unterschreibung des Consensus repetitus; 5. Nötigung der braunschweigischen Theologen zu einer bindenderen Verpflichtung auf ihre alten Bekenntnisse nicht mit quatenus, „welche Spitzbüberei von keiner christlichen Obrigkeit kann gelitten werden" (Hist. syncr. p. 600), sondern simpliciter ohne Reservation, im Sinne des Verfassers der Bekenntnisse.

Wenn dies befolgt wurde, oder wenn auch nur auf diesen Grundlagen zu unterhandeln der Kurfürst von Sachsen sich wieder wie 1649 herbeiließ, dann wurde unfehlbar die Spaltung vollendet und verewigt; sie war ja auch selbst schon von den Ratgebern gutgeheißen und fast gefordert, welche ihre stärkeren Mittel nach den gelinderen mit der Formel empfahlen: „wenn das calixtinische Wesen sich noch nicht legen will" (a. a. O. S. 606). Aber eben deshalb drangen doch selbst in Sachsen die Warnungen Conrings und der Helmstedter vor der sicher bevorstehenden Spaltung wirksamer durch, und es wurde, wohl noch infolge der Vermittelung Herzog Friedrich Wilhelms, den dortigen Theologen der Befehl gegeben, den Streit einstweilen in Schriften nicht fortzusetzen (Pfaff, Introd. in hist. lit. theol. t. 2, 436; Moller, Cimbr. lit. t. 3, 157; Tholuck, Wittenb. Theologen S. 200), was auch mehrere Jahre gehalten wurde.

4. So folgt jetzt 1669—1679 wieder eine Zeit größerer Ruhe, ja sogar vielversprechender Friedensunterhandlungen. Nach dem Tode Herzog Friedrich Wilhelms von Altenburg (gest. April 1669) nahm sich Herzog Ernst der Fromme noch eifriger als er der lutherischen Kirche in der Not an, welche jetzt am meisten durch das „genus irritabile vatum" über sie verhängt zu sein schien. Er verband sich dabei mit dem Fürsten eines Territoriums, wo bis dahin nur das strenge Luthertum behauptet war, mit dem Landgrafen Ludwig VI. von Hessen-Darmstadt, welcher 1666 sein Schwiegersohn geworden war. Jetzt, wo eine neue Spaltung bevorzustehen schien, fand er den Gedanken des Nikolaus Hunnius von einem permanenten Kollegium von Theologen zur Entscheidung über theologische Streitigkeiten nützlich und ausführbar, und trat selbst mit dreien seiner Söhne, mehreren seiner geistlichen und weltlichen Räte und einigen auswärtigen Theologen, darunter Joh. Musäus in Jena, zu Konferenzen über diesen Gegenstand (15. bis 17. April 1670) zusammen. Schon fing man hier an, Männer für das kirchliche Friedensgericht vorzuschlagen, die verschiedensten nebeneinander, z. B. Calov und Spener, Quenstedt und Musäus, Scherzer und Dätrius; es wurden dann Gutachten auswärtiger Theologen eingeholt, welche für und wider ausfielen (eins aus Gießen bei Gelbke 3, 110); zuletzt blieb man bei dem Beschlusse, durch eine ansehnliche Gesandtschaft andere lutherische Höfe zur Teilnahme heranzuziehen. So bereisten nun der Prinz Albrecht, zweiter Sohn Herzogs Ernst, Kirchenrat Verpoorten und noch zwei weltliche Beamte vom Mai 1670 bis Februar 1671 die Höfe von Wolfenbüttel, Gottorp, Kopenhagen, Stockholm und Güstrow; in Stockholm gesellte sich zu ihnen auch der Hofprediger Landgraf Ludwigs, Balthasar Menzer, strenger Lutheraner, wie sein gleichnamiger Vater. Doch bekamen sie überall nur freundliche, aber ausweichende Antworten; in Schweden fand man besonders in dem Direktorium des Kurfürsten von Sachsen eine Schwierigkeit, da dessen Theologen, wie Hülsemann in der Dialysis, ihm als solchem beinahe ein untrügliches Entscheidungsrecht beilegten (Mt aus den Verhandlungen bei Gelbke a. a. O. S. 5—27). Aber daneben wandte Herzog Ernst noch besondere Mühe auf Beilegung der schon vorhandenen Spaltung. Schon damals war ihm Spener, erst seit 1666 in Frankfurt, bekannt und wert geworden; er verlangte und erhielt von ihm ein Gutachten vom 31. Mai 1670 (Theolog. Bedenken Tl. 3, Kap. 6, S. 11—27), welches, wie Speners ganzes Wirken,

den Unterschied von christlich und kirchlich, von Milde und Leidenschaft erkennen läßt. Von drei Fragen: ist noch Hoffnung auf Herstellung der Einigkeit? wie ist sie gestört? durch welche Mittel wird sie herzustellen sein? bejaht er die erste, weil der Streit bis jetzt noch nicht die Gemeinden zerrissen habe und nur ein Streit weniger Einzelner sei, weil der Konsensus auch noch nirgends eingeführt sei und weil auch die Fürsten „nach 5 aus göttlichen Rechten habender Oberaufsicht über ihre Kirche" hier „ohne sträflichen Gewissenszwang" viel thun könnten. Zu der zweiten Frage wirft er bei großer Anerkennung der Verdienste und „teueren Gaben" Calixts ihm doch Singularitäten und Hartnäckigkeit in Behauptung derselben vor, und sieht dann in den „menschlichen Affekten", mit welchen „Gottes Sache verdorben sei", ein Zeichen der „freilich fast aller Orten bei uns Evan- 10 gelischen überhandnehmenden Gottlosigkeit" Auf die dritte Frage nach den Mitteln fordert er überhaupt ein Zusammenwirken „christlicher Obrigkeiten und Prediger" für „Reformation und Besserung", Abmahnung von einem bloß in äußerlichen leiblichen Dingen bestehenden, ohne Geist und Kraft bleibenden Christentum", Herstellung der nötigen Kirchendisziplin"; für den besonderen Fall aber, wenn eine Synode aller Evan- 15 gelischen Deutschlands nicht zu erreichen sei, empfiehlt er eine Beratschlagung einzelner „eifriger und erleuchteter Gottesmänner, welche dann Vorschläge machen sollen; er rät dann, die historische Frage, ob Georg Calixtus und Hornejus einst so oder anders gelehrt haben, ganz ruhen zu lassen, und zufrieden zu sein, wenn die jetzigen Helmstedter die Uebereinstimmung ihrer gegenwärtigen Lehren mit den symbolischen Büchern, zu welchen 20 sie sich doch bekennen, behaupteten und nachzuweisen suchten und gegen den Vorwurf des Synkretismus ihre Lossagung von den Grundirrtümern der römischen Kirche „deutlich von sich gäben"; bei dem, was dann noch übrig bleibe, würde „genau zu erwägen sein, ob und wiefern solche Punkte den Grund des Glaubens berührten oder nicht", z. B. die Ubiquitätslehre; „diejenigen, die zwar schwach und in einigen Punkten noch nicht zu voll- 25 kommener Erkenntnis der Wahrheit gebracht, aber gleichwohl Brüder geblieben seien", müßten nicht, wie Abgefallene, mit Strenge, sondern „mit sanftmütigem Geist" behandelt werden, und gegen sie sei „mit dieser Kondition eine christliche Toleranz ohne Gefahr"; „ohnnötige Invectiva sollten, ohne Präjudiz des notwendigen und bescheidenen elenchi, verboten werden" Auch aus diesem Gutachten ließ sich Ernst der Fromme manches ge- 30 sagt sein, ließ noch einen weiteren Entwurf danach ausarbeiten, und im Winter 1671 ging wieder eine gothaische und darmstädtische Gesandtschaft, diesmal nur aus Menzer und Verpoorten bestehend, auf die Reise, um die Theologen selbst aufzusuchen und zum Frieden zu stimmen. Diesmal wandten sie sich zuerst nach Kursachsen; aber von Dresden wies man sie nach Wittenberg, und hier klagten wohl Meisner und selbst Quenstedt 35 über die Unbeugsamkeit von Calovius, „der mit lauter extremis umginge", ließen ihn aber wie immer gewähren, wie er denn in Thesen Menzers, welche das von den Helmstedtern zu Fordernde ausdrücken sollten, noch vor der Unterschrift zwei neue de erroribus Syncretistarum fugiendis und de mysterio trinitatis in V. et N. T. sancte credendo heimlich eingeschoben hatte (Gelbke S. 43—46). Die Leipziger Theologen 40 unterschrieben Menzers Thesen ebenfalls; es waren nach Weglassung der Calovschen Zusätze besonders die drei Forderungen, daß die Helmstedter den Synkretismus aufgeben, nicht gegen eine im Konkordienbuche enthaltene Lehre streiten und selbst nach ihrem Corpus Julium lehren sollten; Synkretismus bedeutete hier nur die Anerkennung eines fundamentalen Konsensus zwischen Lutheranern und Reformierten. Aber in Celle und 45 Wolfenbüttel, wo jetzt Schüler Georg Calixts die höchsten Kirchenämter hatten, und noch mehr in Helmstedt fanden sie, auch als sie die Thesen vorzeigten, nichts als Mißtrauen gegen Calov, auf welchen man sich doch nicht verlassen könne, aber auch sonst Abgeneigtheit und Hindernisse; ein Streit des Herzogs Rudolf August mit dem Kurfürsten von Brandenburg über Reinstein verbot, diesen noch weiter zu reizen; so war es auch den 50 Theologen zu Helmstedt untersagt, sich bestimmt über die Forderungen zu erklären; D. Hildebrand in Celle hatte den Calvinisten selbst fundamentale Irrtümer und Häresien vorgeworfen, aber, wie er Menzer erklärte, nur solche, welche durch Folgerungen mit dem Grunde des Glaubens stritten, denn solche errores fundamentales, welche per se et semper den damit Behafteten verdammten, hätten die Reformierten nicht (Hist. syncr. 55 p. 1113). Mit den Theologen zu Jena, welchen die Thesen zugeschickt wurden, wurde man auch noch nicht ganz einig. Doch nützten die Unterhandlungen wenigstens dadurch, daß die Ruhe noch einige Jahre erhalten wurde.

5. Seit 1675 aber und nun eigentlich bis zum Tode Calovs 1686 erneuerte sich noch einmal der Streit. Selbst Ernst den Frommen hatte kurz vor seinem Ende Calov 60

ein wenig für sich gewonnen, hatte ihm Bücher dediziert und dadurch erreicht, daß der Herzog sich von Wittenberg Rat erbeten und den Jenaischen Theologen ihr Widerstreben verwiesen hatte. Noch etwas mehr scheint Calov in derselben Weise jetzt nach dem Tode Ernsts (gest. 26. März 1675) bei seinem Nachfolger durchgesetzt zu haben. So scheute
5 er sich jetzt nicht, die Feindseligkeiten wieder zu eröffnen; in dem Jahre, wo Speners pia desideria eine Reformation des christlichen Lebens eröffneten, verkündigte Calov wieder in Programmen als seine unveränderte Lebensaufgabe „e diaboli excremento Calixtinas sordes exquirere"; Fr. U. Calixt erwiderte darauf sein „pietatis officium, quod parenti suo praestitit filius, pii viri innocentiam a novis Calovii iniuriis
10 vindicans" (112 Seiten in 4°); darauf wieder Schriften und Gegenschriften in Prosa und Versen, wie gegen Calovs Hexameter auf Habermanns Tod ein anonymes Gedicht Rhadamanthus (Walch S. 354), und zuletzt im Jahre 1676 die berüchtige Komödie, mit welcher am 18. Oktober in Wittenberg Deutschmanns Antritt des Prorektorats gefeiert wurde, und welche man in Ausdrücken, die an dieser Stelle fast zu Gotteslästerungen
15 wurden, herauszugeben sich nicht schämte. (Der Titel: „J. N. J. Triumphus concordiae repetiti consensus dramaticus, Deo triuni et tertium rectori magnifico, viro etc. Jo. Deutschmann etc. sacer." Wittenberg in 4°. Der Abdruck hinter Fr. U. Calixts Gegenschrift: „iusta animadversio in triumphum" etc. giebt nur den Hauptinhalt an; es waren 4 Akte, jeder von 3—4 Scenen, welche durch „e schola triviali accer-
20 siti pueri" etc., auf Betrieb derer, sagt Calixt, „quorum erat puerilem aetatem non ad flagitia sed ad virtutem adsuefacere", dargestellt wurden.) Von hier an zeigt sich freilich auch Widerstand gegen solche Excesse; der Kurfürst von Sachsen ließ den Drucker um Geld, den Dichter oder Ordner des Drama, welchen Calixt M. Castritius Hungarus nennt, mit Gefängnis bestrafen; Ägidius Strauch, 1669 nach Danzig berufen,
25 wurde von 1675 bis 1678 auf Befehl des Kurfürsten von Brandenburg in Küstrin gefangen gehalten; auch wurde am 20. März 1677 in Sachsen das kursächsische Verbot, Streitschriften ohne besondere Erlaubnis herauszugeben, erneuert. Aber Calov schrieb sie nun teils pseudonym, wie die quaestiones des Huldreich Gottfried vom Jahre 1677 über Calovs harmonia Calixtino-haeretica (Walch 356—360), deren Verfasser an einer
30 Stelle eine Calovsche Schrift als „mea" citierte; nachher die „fides catholica V. et N. T. in sanguine Messiae salutem quaerens" unter dem Namen Ulrich Raiter; teils nahm er sein liegen gebliebenes systema locorum theol. wieder auf, und zu den bis dahin erschienenen vier ersten Bänden desselben kamen jetzt in dem einen Jahre 1677 die acht anderen, wohl auch deshalb flüchtiger ausgefallenen hinzu und nahmen die neue
35 Polemik gegen die Jenaischen Theologen mit auf. Vergebens machte ihm damals Spener in sehr ehrerbietiger Sprache Vorstellungen, daß das Werben für Anerkennung seines Konsensus vergeblich und schädlich sei, da sehr viele auch bisher parteilose in die Ausschließung derer, welche sie gerade wiedergewonnen sehen möchten, nicht einwilligen würden (22. September 1677, Consilia lat. T. 3, p. 34. 171. 210). Neben dem Streit mit
40 seinem Kollegen Meisner, welcher ihn von 1677—1680 beschäftigte und welcher auch noch zu seinen Gunsten und zu Meisners Demütigung (gest. 1681) entschieden ward (Tholuck a. a. O. S. 228 ff. 338 ff.), richtet er jetzt in Predigten, Disputationen und Schriften seine Polemik besonders gegen Joh. Musäus in Jena, welcher schon von jeher seine Einwürfe gegen die Synkretisten am wirksamsten vereitelt zu haben schien und da-
45 rum jetzt schlimmer sein sollte als sie. Wirklich erreichte er auch hier noch, daß im September 1679 die ganze Universität Jena, zuletzt auch nach langem Widerstreben Musäus, zur Annahme, wenn auch nicht des Konsensus, doch einer Abschwörung des Synkretismus gezwungen wurde. Aber dies waren wohl seine letzten Siege; die ersehnte Feier des Jubeljahres der Konkordienformel 1680 durch die Einführung des Kon-
50 sensus erreichte er nicht: Johann Georg II. erneuerte das Streitschriftenverbot (12. Januar 1680), und mit schwerer Strafe wurde gegen die Drucker der Schrift: de syncretismo Musaei eingeschritten (Tholuck S. 201); die Braunschweiger vermochte Calov ohnedies nicht zu beugen, und Calixtus Schrift: „A. Calovius cum sua harmonia cretico-sycophantica tertium confusus" etc. (Helmst. 1679, 382 S. in 4°) war in ihren
55 neuesten Klagepunkten am schwersten zurückzuweisen; Musäus' mildere Vorschläge, zuletzt im April 1680 in einem Gutachten an die sächsischen Herzöge zusammengefaßt (er starb bald darauf 1681), fanden doch zuletzt mehr Eingang als Calovs Gegenrede (beide Gutachten hist. syncr. p. 999—1114); im August 1680 starb auch Calovs vieljähriger Beschützer und Verehrer, der Kurfürst Johann Georg II. von Sachsen und der Nachfolger
60 Johann Georg III., welcher sogleich mit dem großen Kurfürsten von Brandenburg ein

Schutzbündnis schloß, hatte nicht so viel Freude an Erhaltung des Hasses gegen die Reformierten. So mußte denn Calov, als er 1682 vollständiger als zuvor die Akten über seinen Streit gegen die Synkretisten mit neuen Ergießungen gegen sie in seiner „Historia syncretistica“ zusammengestellt hatte und diese wegen des Streitschriftenverbotes ohne Namen und Druckort herausgab, wenn nicht die Konfiskation doch den Aufkauf seiner Schrift und die Verhinderung ihrer Verbreitung (Walch Tl. 4, S. 846; Tholuck S. 202) erfahren. Dies machte einen solchen Eindruck auf ihn, daß er schon im Frühjahr 1683 dorthin, wo er seine treuesten Anhänger außer Sachsen hatte und wo wahrscheinlich auch die Historia syncr. gedruckt war, nämlich nach Gießen, an die Theologen zwei Anfragen schickte: ob bei der gegenwärtigen Gefahr für das Reich von Frankreich her, wo ein politischer Synkretismus sehr nötig sei, auch ein calixtinischer Synkretismus mit Papisten und Reformierten noch verdammlich sei? und ob wegen des Kurfürsten von Brandenburg und der braunschweigischen Herzoge der von den Helmstedtern, Jenensern und Königsbergern angeregte Streit durch eine Amnestie begraben werden dürfe, oder ob gegen den Synkretismus fortgekämpft werden müsse? Dies wurde von Gegnern und Freunden wie ein Einlenken Calovs und wie eine Schwenkung nach den Veränderungen am Hofe angesehen. Die Gießener, David Christiani und Kilian Rudrauff, antworteten unbedingt verneinend: man dürfe nicht dem Götzen der Politiker, der „ratio status“, dienen wollen, welcher jetzt an die Stelle der von der Erde gewichenen Gerechtigkeit gesetzt sei; der Synkretismus oder die tolerantia mutua, welche jene wollten, sei die „discipula Macchiavelli, filia Epicuri, pestis humanae societatis, mors pietatis“. Hierauf sagte sich denn auch Calov selbst in einer Flugschrift: Rumor ἀδέσποτος sed falsissimus et quia valde injuriosus a. D. Calovio per veri relationem profligatus“ unter Bekanntmachung von Briefen über das entstandene Gerücht von jeder ungünstigen Deutung seiner Fragen los, und wiederholte mit Luthers und eigenen Worten, unter Verfluchung auch der musäanischen Synkretisten, die alten Verdammungen aller seiner Gegner. Noch zwei umfangreiche Schriften des schon mehr als siebenzigjährigen Streiters werden aus den Jahren 1684 und 1685 angeführt, die „apodixis articulorum fidei“ von 60 und die „synopsis controversiarum cum haereticis modernis“ von 23 Bogen; 1685 ließ auch ein Schüler Calovs mit dessen Hilfe (Unschuld. Nachrichten 1716, S. 216) und mit einer lobpreisenden Zueignung an den Verfasser die unterdrückte und vielleicht eben dadurch verbreitete „historia syncretistica“ nochmals drucken. Doch im Herbst d. J. ward er vom Schlage getroffen und starb dann am 21. Februar 1686.

Nach Calovs Tode kam es nicht wieder zu erheblichen synkretistischen Streitigkeiten; das große Werk, mit welchem Fr. U. Calixt seine Laufbahn schloß, „via ad pacem inter protestantes restaurandam“ (Helmst. 1700, 944 S. in 4°), war das irenische Gegenstück zur historia syncretistica. Der Name Synkretismus wurde wohl noch fortgebraucht, aber immer weniger als Name einer Partei in der lutherischen Kirche, immer öfter nur ungenau und allgemein für eine in mancherlei Gestalt wiederkehrende Sache, Kombination des Ungleichartigen. Es blieb auch noch innerhalb der lutherischen Kirche eine Nachwirkung des Gegensatzes beider Parteien erkennbar: in Kursachsen hielt sich, zumal bald unter katholischen Regenten, die streng lutherische Tradition am längsten unverändert und im Übergewicht, und stieß zunächst, als im Todesjahre Calovs Spener dorthin berufen war, diesen und seine ganze Einwirkung schnell wieder von sich aus; im Braunschweigischen fanden die Calixte wohl auch allzu fügsame Epigonen, welche die Friedensliebe zum Indifferentismus und die Unterordnung unter die weltliche Obrigkeit zur Disponibilität karikierten, aber auch solche, welche wie Leibnitz und Mosheim aus weitem Überblick und großer Kenntnis verschiedener Standpunkte eine ruhigere Anerkennung derselben gewannen und diesen historischen Sinn, diesen Moderatismus und Optimismus auch der neuen braunschweigischen Universität zu Göttingen als Grundzug aneigneten. Es blieb aber für das größere Ganze der evangelischen Kirche auch bei dem Erfolg der Wirksamkeit Calovs, daß deutsche Lutheraner und deutsche Reformierte noch über ein Jahrhundert ohne Verlangen nach Gemeinschaft voneinander abgewandt blieben; als im westfälischen Frieden die letzteren gleiche äußere Rechte mit den ersteren erstritten hatten und nun von diesen auch gern als Brüder aufgenommen sein wollten, lehrte man die Lutheraner auf diese Bitte das Nein des älteren Bruders des verlorenen Sohnes erwiedern; sogleich jetzt im Jahre 1685 bei der Aufhebung des Edikts von Nantes, wo nur deutsche Reformierte sich der verfolgten Glaubensgenossen annahmen, zeigten sich Früchte hiervon Eben darum wurde auch ein Ziel noch nicht erreicht, welches man im synkretistischen Streite

den Streitern immer wieder vorschweben und wieder verschwinden sieht; das ist die friedliche Scheidung zwischen Religion und Theologie, die Regulierung der Grenzen zwischen Kirche und Schule, zwischen Bekenntnis und Wissenschaft, zwischen dem, was von allen, und dem, was nicht von allen zu fordern ist. Nach Calovius ist die reine Lehre das Eine Notwendige und bestimmt, alles Fürwahrhalten zu normieren; sie ist gefunden und fest und fertig, und das ist das größte Geschenk Gottes; also ist es Auflehnung gegen Gott, hier nicht alles mit gleicher Treue festzuhalten; niemand kann hier etwas erlassen und freigegeben werden. Nach Calixt ist teils die Lehre überhaupt nicht so sehr das Eine Notwendige beim Christsein, teils ist in der Lehre Einiges nicht so wichtig und nicht so fest als anderes, ja des für alle Notwendigen ist wenig. Diese Unterscheidung läßt ihn teils Gemeinschaft zwischen den bloß über das wenige Fundamentale Einverstandenen, teils Dissense und Freiheit in den der Schule vorzubehaltenden, weniger fundamentalen Lehrstücken zulässig finden. Aber diese praktischen Konsequenzen, Union und Lehrfreiheit, waren im 17. Jahrhundert besonders unter den Lutheranern noch vielen so verhaßt, daß dadurch auch die Fortbildung jener Unterscheidung, auf welche sie bei Calixt gegründet waren, zurückgehalten und die Mißdeutung und Verdächtigung derselben erleichtert wurde. So erhält die maßlose und unausführbare Forderung, daß alles einer und derselben Lehre und Theologie unterworfen werden müsse, zwar zuletzt in dem Widerstand gegen den Consensus repetitus eine faktische Schranke; sie behält aber im übrigen noch so viel Geltung, daß der schlimmste schon im 17 Jahrhundert durch sie bewirkte Nachteil, die leise Secession zahlloser, von der Kirche verscheuchter gebildeter Mitglieder derselben und die dadurch bewirkte Zerstörung eines großen und lebendigen Gemeingeistes in der Kirche bis auf unsere Tage fortgeerbt und noch jetzt der schwerste Schaden ist, an welchem die deutsch-evangelische Kirche der Gegenwart leidet. (**Henke** †) **P. Tschackert.**

Synodatikum s. d. A. Abgaben, kirchliche Bd I S. 93, 18 ff.

Synode, d. heil. s. d. A. Rußland Bd XVII S. 252, 7.

Synoden. Allgemeine Sammlungen. — Die älteste Sammlung von Konzilienakten ist die des Pariser Domherrn Jak. Merlin, Concilia generalia, Graeca et latina, Paris 1523, 1530, 1536. Es folgte 1538 die des Minoriten P. Crabbe, Concilia omnia tam generalia quam particularia ab apost. temp. celebrata, 2 Bde in Köln gedruckt. Wahrscheinlich die letztere hat Luther benützt. (Von den Konzil. u. Kirchen 1539 WW EA 25², S. 286, vgl. Tischreden Bd 62, S. 47). Von den späteren Sammlungen sind zu nennen Conciliorum omnium generalium et provincialium collectio regia, Paris 1644, 37 Bde; darauf beruhend die von Ph. Labbé u. G. Cossart bearbeitete, Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta, Paris 1672, 17 Bde, dazu ein Supplement von St. Baluzius, Paris 1683. Diese liegt wieder zu Grunde der Sammlung v. J. Hardouin, Conciliorum collectio regia maxima, Paris 1715, 12 Bde bis z. J. 1714. Die umfangreichste Sammlung ist die von J. D. Mansi besorgte: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florenz 1759 ff., 31 Bde; sie reicht bis zur Florentiner Synode. Der gegenwärtig bei Welter in Paris erscheinende Neudruck bringt eine Fortsetzung (bis jetzt, 1906, reicht sie bis 1735). Auszüge: Canones apostolorum et conciliorum s. IV—VII rec. H. Th. Bruns, Berlin 1839; die Kanones der wichtigsten altkirchl. Synoden, h. v. F. Lauchert, Freiburg 1896. Die Akten der kath. Synoden seit 1682 werden gesammelt in den Acta et decreta s. conciliorum recentiorum, Collectio Lacensis, Freiburg 1870 ff., 7 Bde. — Sammlungen für einzelne Länder und Diöcesen. Concilia Germaniae, quae J. F. Schannat primum collegit, dein J. Hartzheim auxit, Köln 1749—1790, 11 Bde; MG Conc. Hannover 1893 u. 1904, Bd I u. II, 1. Hälfte. Statuta provincialia et synodalia ecclesiae Coloniensis, Köln 1482; Statuta synodalia, ordinationes . archidioec. Trevir. coll. J. J. Blattan, Trier 1844 ff., 8 Bde; Concilia Salisburgensia rec. F. Dalham, Augsb. 1788; Synodicon Herbipolense v. F. X. Himmelstein, Würzb. 1855; Synodi dioec. Augustanae coll. a J. A. Steiner, Mindelheim 1706, 2 Bde; Collectio processuum synodalium et const. eccles. dioecesis Spirensis, o. O. 1706; Collectio synod. Erford. cl. a J. Hene, Erfurt 1792; Statuta synod. Monast. coll. C. F. Krabbe, Münster 1849; Synodi Brixienses s. XV, ed. G. Bickell, Innsbr. 1880; Prager Synodalbeschlüsse h. v. K. Höfler, Prag 1862; Concilia antiqua Galliae c. J. Sirmond, Paris 1629, 3 Bde; Conciliorum Galliae collectio op. monach. congreg. s. Mauri, 1. Bd, Paris 1789; Concilia Magnae Britaniae et Hiberniae ed. D. Wilkins, London 1737, 4 Bde; Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland by A. W. Haddan and W. Stubbs, Oxford 1869—78, 4 Bde; Concilia Scotiae c. Robertson, Edinburg 1866; Synodicon Belgicum c. de Ram, Mecheln 1828—59, 4 Bde; Statuta synodalia vet. eccl. Sveogothicae ed. H. Reuterdahl, Lund 1841; Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae c. J. S. de Aguirre, ed. 2. auct. J. Cata-

lano, Rom 1753; Concilia ecclesiae Roman. Cath. in regno Hungariae celebrata ed. C. Peterfy, Posen 1741 f., 2 Bde. — Eine alphabetisch geordnete Uebersicht über alle kath. Synoden findet man bei Migne, Encycl. théolog., Bd 13 f.: Dictionnaire universel et complet des concils, Paris 1847. — Reformierte Synoden. J. Aymon, Tous les synodes nationaux des églises reformées de France, Haag 1710, 2 Bde; E. Hugues, Les synodes du désert, Paris 1885, 3 Bde. 5

Bearbeitungen. Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen, Leipzig 1759; C. J. v. Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl., Freib. 1873—90, 9 Bde (Bd 5 u. 6 bearb. v. A. Knöpfler, Bd 8 u. 9 v. J. Hergenröther); K. v. Schwartz, Die Entstehung der Synoden, Leipz. Diss. 1898; E. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christl. 10 Kirchen im Altertum, deutsch von A. Harnack, Gießen 1883, S. 172; ders., Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas, deutsch v. A. Harnack, Gießen 1888; A. Harnack, Die Mission rc., 1. Bd, 2. Aufl., Leipzig 1906, S. 171, 370 f.; E. Michaud, Discussion sur les sept conciles oecuméniques, Bern 1878; A. J. Binterim, Pragm. Gesch. der deutschen National-, Provinzial-, und der vorzüglichsten Diözesan-Concilien, Mainz 1835—1848, 7 Bde; A. Werminghoff im NA 15 XXVI, S. 609 ff.; H. Finke, Konzilienstudien z. Gesch. d. 13. Jahrh.s, Münster 1891; N. Schmitt, Die Bamberger Synoden, Bamb. 1851; M. Sdralek, Die Straßb. Diözesansynoden, Freiburg 1896; A. Hilling, Die westfälischen Diözesansynoden bis z. Mitte d. 13. Jahrh., Lingen 1898; J. F. v. Schulte, Die Stellung der Concilien, Päpste u. Bischöfe von hist. u. canon. Standpunkte, Prag 1871; E. Löning, Gesch. d. deutschen KR., Straßb. 1878, 2 Bde; L. Richter, Gesch. der 20 evangel. Kirchenverfassung in Deutschland, Leipz. 1851; G. Lechler, Gesch. der Presbyterial- u. Synodalverfassung seit der Reformation, Leiden 1854; J. Parlier, Le régime presbytérien et le régime congregationaliste, Genf 1875; P. de Félice, Les protestantes d'autrefois, 3. Bd, Paris 1899, S. 247 ff.; K. Rieker, Grundsätze reformierter Kirchenverfassung, Leipzig 1899; ders., Die rechtl. Stellung der ev. Kirche Deutschlands in ihrer geschichtl. Entwickelung, Leipzig 25 1893; F. Makower, Die Verfassung der Kirche von England, Berlin 1894; H. v. Hoffmann, Das Kirchenverfassungsrecht der niederl. Reformierten, Leipzig 1902; Richter, Dove, Kahl, Lehrbuch des Kirchenrechts, 8. Aufl., Leipzig 1886, S. 33, 57, 124, 179; P. Hinschius, System des kath. Kirchenrechts, 3. Bd, Berlin 1883, S. 325; R. Sohm, Kirchenrecht, 1. Bd, Leipzig 1892, S. 247 ff.; E. Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts, 5. Aufl., Leipzig 1903, S. 27, 201, 225 u. ö.; ders., 30 Die geltenden Verfassungsgesetze der evangel. deutschen Landeskirchen, Freiburg 1885—1904; U. Stutz, Kirchenrecht in v. Holtzendorff-Kohler, Encyklop. der Rechtswissensch., 2. Bd, 6. Aufl., S. 821 ff., 836, 894 f. u. ö. — H. E. Jacobs, A History of the Evang. Luther. Church in the U.St., Neu-York 1893; Tiffany, A History of the Prot. Episc. Church in the U.St., Neu-York 1896; R. E. Thompson, A History of the Presbyt. Churches in the U.St., Neu- 35 York 1895.

Unter Synoden versteht man Versammlungen von Vertretern der Kirche zur Beratung und Beschlußfassung über kirchliche Angelegenheiten. Es liegt in der Natur der Sache, daß jede Veränderung der kirchlichen Verfassung auch eine Verschiebung des Synodalwesens zur Folge hatte. Ich versuche die Entstehung und Entwickelung desselben 40 nach den Hauptlinien zu zeichnen.

1. Die Entstehung der Synoden. Sieht man von dem sog. Apostelkonzil ab, das für die Entstehung der Synoden belanglos ist, da die weitere Entwickelung nicht daran anknüpft, so sind die frühesten Synoden, die erwähnt werden, diejenigen, die um der montanistischen Frage willen in Kleinasien, und die infolge des Osterstreits im Morgen- 45 land wie im Abendland zusammentraten. Die ersteren fallen wahrscheinlich zwischen die Jahre 160 und 175 (s. Zahn, Forsch. V, S. 55), die letzteren in das letzte Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts. Über jene sind wir durch den ungenannten Gegner des Montanismus unterrichtet, dessen Schrift Eusebius benützt hat, über diese durch Eusebius. Der Anonymus berichtet: *τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλάκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας* 50 *εἰς τοῦτο συνελθόντων καὶ τοὺς προσφάτους λόγους ἐξετασάντων καὶ βεβήλους ἀποφηνάντων καὶ ἀποδοκιμασάντων τὴν αἵρεσιν οὕτω δὴ τῆς τε ἐκκλησίας ἐξεώσθησαν* (h. e. V, 16, 10). Wie man sieht, gebraucht der wenig jüngere Berichterstatter die Bezeichnung Synoden noch nicht, ja seine Worte nötigen nicht geradezu, an Synoden zu denken; sie können auch besagen, daß die kleinasiatischen Christen häufig und vieler- 55 orts Gemeindeversammlungen zur Prüfung der neuen Prophetie hielten. Doch ist das allgemeine Verständnis der Stelle — auch Sohm teilt es, s. S. 279 — wahrscheinlich im Rechte: es wird sich nicht um wiederholte Versammlungen in vielen Gemeinden, sondern um häufige Versammlungen, auf denen zahlreiche Gemeinden vertreten waren, handeln. Dann ist aber die Wendung, die der Anonymus gebraucht, bemerkenswert; denn 60 Sohm ist ohne Zweifel im Rechte, wenn er erinnert, die „Gläubigen" seien selbstverständlich auch Bischöfe, aber gewiß nicht bloß Bischöfe gewesen. Die ersten Versammlungen der Christen, die über den Rahmen gewöhnlicher Gemeindeversammlungen hinausgingen, waren nicht Versammlungen der Gemeindeleiter als solcher, sondern sie repräsentierten

die Gläubigen. Wie die Repräsentation beschaffen war, ist eine Frage, die sich nicht beantworten läßt: es ist möglich, daß von da oder dorther nur der Bischof sich einfand und daß man in ihm den Vertreter der Gemeinde sah, die er leitete; es ist ebenso möglich, daß ihn eine größere oder kleinere Anzahl von Klerikern begleitete und daß neben den Klerikern angesehene Laien nicht fehlten; es ist nicht minder möglich, daß die letzteren zahlreicher waren als die ersteren oder daß eine Gemeinde lediglich durch Laien vertreten war (vgl. 1 Clem. 63, 3 S. 106; Ap. KO. 16 TU II, 5 S. 8): wie immer, die Teilnehmer der Versammlungen sprachen und handelten namens der Gläubigen, aus deren Mitte sie gekommen waren, und die Versammlungen als solche namens der Gläubigen aus Asien. Die Vorstellung, die man aus den Worten des Anonymus gewinnt, wird bestätigt durch die Nachrichten des Eusebius über die Synoden im Passahstreit. Bemerkt er: *σύνοδοι δὴ καὶ συγκροτήσεις ἐπισκόπων ἐπὶ ταὐτὸν ἐγίνοντο* (h. e. V, 23, 2), so geben seine Worte freilich ein anderes Bild. Der Unterschied ist nicht nur, daß er den schon zur Zeit des Dionysius von Alexandria üblichen Namen (s. Eus. h. e. VII, 7, 5) gebraucht, sondern besonders daß er als Teilnehmer der Synoden ausschließlich die Bischöfe betrachtet. Aber die Notizen über die ihm vorliegenden Urkunden, die er anfügt, zeigen, daß er durch seine Worte das Bild der Synoden des ausgehenden 2. Jahrhunderts unwillkürlich dem der Synoden des beginnenden 4. Jahrhunderts angenähert hat. Um 195 war Synode noch nicht unbedingt Bischofsversammlung: auch die Vertretungen *τῶν κατὰ Γαλλίαν παροικιῶν, ἃς Εἰρηναῖος ἐπεσκόπει, ἔτι τε τῶν κατὰ τὴν Ὀσροηνὴν καὶ τὰς ἐκεῖσε πόλεις* (V, 23, 3 f.), waren Synoden. Obwohl also die Bischöfe auf den Synoden bereits sehr entschieden im Vordergrund standen, war es noch unvergessen, daß die Synoden ursprünglich Versammlungen der Gläubigen waren.

Die Frage ist: wann zuerst fanden solche Versammlungen statt und woraus erklärt sich ihr Ursprung?

Wenn man erwägt, daß in der Zeit von 160—175 der monarchische Episkopat in der Kirche des Reichs bereits völlig ausgebildet war, so erscheint es als wenig wahrscheinlich, daß Versammlungen, wie sie der Anonymus schildert, damals zuerst vorgekommen sind. Denn sie fügen sich dem damaligen Stand der kirchlichen Verfassung nicht glatt ein. Man wird deshalb ihren Ursprung etwas weiter, mindestens in die Mitte des 2. Jahrhunderts, hinaufrücken müssen. Um ihren Ursprung zu erklären, erinnert Sohm an die behufs der Bischofswahl erweiterte Gemeindeversammlung der apostolischen KO (a. a. St. c. 16, S. 8): ihm gilt die ursprüngliche Synode überhaupt nur als erweiterte Gemeindeversammlung (S. 282 f.); andere nehmen an, daß das staatliche Concilium provinciale (vgl. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I², S. 503 ff.) das Vorbild bot (so z. B. Friedberg S. 28), oder man sagt, die Synoden entsprangen aus dem Bedürfnis der Kirche über schwierige Fragen sich zu verständigen (s. z. B. v. Schwartz S. 80).

Will man zu einer klaren Vorstellung gelangen, so muß man sich, wie mich dünkt, an den lebhaften, durch Bevollmächtigte vermittelten Verkehr der ältesten Christengemeinden untereinander erinnern. War eine Gemeinde durch Zwiespalt und Mißhelligkeiten in der eigenen Mitte verwirrt, so fühlte die Nachbargemeinde sich verpflichtet durch Abordnung einer Botschaft an der Herstellung der Ordnung mitzuarbeiten (1 Clem. 63, 3); wurde anderwärts nach einem Verfolgungssturm der Friede wiederhergestellt, so sandten auch entfernte Gemeinden Boten, die in der Gemeindeversammlung ihre Mitfreude auszusprechen hatten (Ignat. ad Phil. 10 S. 80, ad Smyrn. 11 S. 92, ad Polyc. 7 S. 104); war in einer kleinen Gemeinde ein Bischof zu wählen, so geschah es unter Teilnahme von Abgeordneten der benachbarten großen Gemeinden (s. oben Z. 32). Diese Boten wurden in der Gemeindeversammlung gewählt (Ign. ad Polyc. 7: *πρέπει συμβούλιον ἀγαγεῖν καὶ χειροτονῆσαί τινα*, ad Smyrn. 10: *χειροτονῆσαι τὴν ἐκκλησίαν ὑμῶν θεοπρεσβευτήν*); sie konnten Bischöfe oder Kleriker sein (ad Philad. 10), es genügte aber auch irgend ein Gemeindeglied (ad Smyrn. 11: *τὶς τῶν ὑμετέρων*, vgl. den Bf. der Gemeinde in Lyon an Eleutheros bei Eus. h. e. V, 4, 2, wo nur nebenbei bemerkt wird, daß der Bote der Gemeinde, Irenäus, Presbyter sei). Ihren Auftrag richteten die Boten in der Gemeindeversammlung aus; man kann die betreffenden Tagungen als erweiterte Gemeindeversammlungen bezeichnen. Geht man von diesen Zuständen aus, so erscheint es kaum als ein Schritt weiter, daß, wenn eine große Frage, wie die der neuen Prophetie, alle Gemeinden einer Landschaft bewegte, Bevollmächtigte zahlreicher Gemeinden da und dort zusammentraten, um zu einem gemeinsamen Urteil zu gelangen. Denn naturgemäß tagten sie in der Gemeindeversammlung des betreffenden Ortes. Aber kann man diese Zusammenkunft nun noch „erweiterte Gemeindeversammlung" nennen? Mir

scheint, daß man die Frage verneinen muß. Denn der Zweck war verschieden. In den erweiterten Gemeindeversammlungen handelte es sich um Erledigung von Angelegenheiten der Gemeinde unter Teilnahme fremder Christen, hier dagegen um Beratung und Beschlußfassung über eine Angelegenheit, die alle vertretenen Gemeinden gleichmäßig betraf. Dort handelte die Einzelgemeinde, beraten von den fremden Brüdern, hier handelten die Bevollmächtigten vieler Gemeinden unter Teilnahme der einen, in deren Mitte sie weilten. Die erweiterte Gemeindeversammlung ist also nicht die Urgestalt der Synode, sondern beide sind hervorgewachsen aus dem Einheitsgefühl der ältesten Christenheit und aus dem daraus entspringenden regen Verkehr der Gemeinden, aber beide dienten, so nahe sie einander standen, von Anfang an verschiedenen Zwecken und hatten deshalb eine verschiedene Bedeutung.

2. Die Provinzialsynoden. Die Synoden des 2. Jahrhunderts waren zufällige Versammlungen: sie traten zusammen, als bedeutende Fragen gemeinsame Beratungen wünschenswert machten, sie repräsentierten keinen geschlossenen Kreis von Gemeinden, hatten keine von Amtswegen berechtigten Mitglieder und besaßen keine Autorität, die die Unabhängigkeit der Einzelgemeinde aufhob. Das alles wurde im 3. Jahrhundert anders. Für diese Umbildung der Synoden war entscheidend, daß nach und nach die Konsequenzen aus der Herrschaft des monarchischen Episkopats in der Kirche und aus der Vorstellung der apostolischen Succession der Bischöfe gezogen wurden. Denn infolge dessen veränderte sich die Zusammensetzung der Synoden und erhielten sie eine Autorität, die sie von Anfang an nicht besaßen. Galt der Satz: Ecclesia super episcopos constituitur et omnis actus ecclesiae per praepositos gubernatur (Cypr. ep. 33, 1 S. 566), — und wo galt er im 3. Jahrhundert nicht? —, so war die Anschauung unvermeidlich, daß die Bischöfe die zunächst berechtigten Mitglieder der Synoden seien. Nun wissen wir zwar, daß in dieser Zeit überall in der Kirche außer den Bischöfen auch Presbyter an den Synoden teilnahmen: das war in Ägypten der Fall, die erste von B. Demetrius von Alexandria gegen Origenes gehaltene Synode (um 230) war *σύνοδος ἐπισκόπων καί τινων πρεσβυτέρων* (Phot. Bibl. Cod. 118 MSG 103 S. 397); das gilt von Antiochia: zur ersten gegen Paul von Samosata gehaltenen Synode kamen Bischöfe samt Presbytern und Diakonen (Eus. VII, 28, 1) und der Synodalbrief der dritten ist namens der Bischöfe, Presbyter und Diakonen und der Gemeinden Gottes geschrieben (VII, 30, 2); das war in Kappadozien üblich (Cypr. ep. 75, 4 S. 812: seniores et praepositi). Und nicht anders war es im Abendlande: an der römischen Synode von 251 nahmen 60 Bischöfe und eine weit größere Anzahl von Presbytern und Diakonen Anteil (Eus. h. e. VI, 43, 2 auf Grund des Briefs des Cornelius an Fabius von Antiochia), in Afrika regelten die praepositi, cum clero convenientes praesente etiam stantium plebe, die allgemeinen Angelegenheiten (Cypr. ep. 19, 2 S. 526). Aber wenn hiernach, äußerlich angesehen, die Synodalversammlungen noch in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts kaum ein anderes Bild boten als hundert Jahre vorher, so waren sie doch anders geworden. Denn das Gewicht der Faktoren, aus denen sie sich zusammensetzten, war verschoben. So wenig Cyprian Presbyter und Diakonen aus den Synoden ausschloß, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß nach seiner Überzeugung den Bischöfen die Beschlußfassung zukam: von derselben Synode, von der er im 19. Briefe spricht, redet er auch im 20.; hier aber sind es die Bischöfe, die die Angelegenheiten regeln (ep. 20, 3 S. 529). Auch die römische Synode von 251 findet man bei ihm erwähnt; er bemerkt, daß Cornelius dieses Konzil mit sehr vielen Bischöfen gehalten habe (ep. 55, 6 S. 628). Und so betrachtet er die Dinge auch sonst, vgl. ep. 26 S. 539, 32 S. 565, 71, 4 S. 774. Er hat sich dabei nicht absichtlich ungenau ausgedrückt; sondern seine Anschauung entspricht der Thatsache, daß an der Abstimmung wirklich nur die Bischöfe beteiligt waren. Das Protokoll der Septembersynode von 256 erwähnt die Anwesenheit sehr vieler Bischöfe aus den drei Provinzen, cum presbyteris et diaconibus praesentibus etiam plebis maxima parte, aber bei der Abstimmung werden lediglich die Voten der Bischöfe notiert (S. 435 ff.). Es war folgerichtig, daß die afrikanischen Synodalschreiben nur von den Bischöfen ausgingen (vgl. ep. 57 S. 650; 64 S. 717; 67 S. 735, 70 S. 766). Auf den Synoden handelte somit der Episkopat, die Anwesenheit der übrigen Kleriker und des Volkes hatte nur Bedeutung für die Publizität der Verhandlungen, nicht aber für die Beschlußfassung.

Die Entwickelung, die in Afrika in der Mitte des 3. Jahrhunderts bereits zum Abschluß gekommen war, vollzog sich etwas langsamer auch in den übrigen Teilen der Kirche. Von Rom wissen wir, daß der dortige Klerus im Jahre 250 den consensus

der Kleriker und der Laien zu einem Synodalbeschluß noch für erforderlich hielt (Cypr. ep. 30, 5 S. 553), in Kappadozien trafen die Ältesten und die Vorsteher communi consilio ihre Verfügungen (Cypr. ep. 75, 4 S. 812), daß im Brief der antioch. Synode von 269 Presbyter, Diakonen und Gemeinden neben den Bischöfen genannt sind, wurde
5 eben bemerkt. Aber die Tendenz, die Bischöfe zu den allein handelnden Mitgliedern der Synoden zu machen, war überall vorhanden. Schon die zweite Synode des Demetrius von Alexandria war eine Bischofssynode: er handelte *ἅμα τισὶν ἐπισκόποις Αἰγυπτίοις* (Phot. Bibl. cod. 118 S. 397). Von den ein paar Jahre später (235) gehaltenen Synoden von Ikonium und Synnada spricht Dionysius von Alexandria als
10 von *ταῖς συνόδοις τῶν ἀδελφῶν*, d. h. der Bischöfe; so stellt er sie den Gemeindeversammlungen gegenüber (Eus. VII, 7, 5). Man kann sich nicht wundern, daß es sich für die nicänische Synode ebenso von selbst verstand wie für die antiochenische von 341, daß nur die Bischöfe die handelnden Mitglieder der Synode sind, vgl. Nic. can. 5 und Antioch. c. 14f. So viel wir sehen, hat sich diese Entwickelung ohne Kampf vollzogen.
15 Das ist kaum auffällig, denn sie entsprach der anerkannten Stellung des Episkopats in der Kirche.

So wurde die Synode zur Bischofssynode. Darauf aber beruhte die Autorität, die ihr die Kirche beilegte. Die Bischöfe waren als Nachfolger der Apostel die amtsmäßigen Träger des hl. Geistes: demgemäß beschließen sie sancto spiritu suggerente (Cypr.
20 ep. 57, 5 S. 655), oder praesente spiritu sancto et angelis eius (Synodalschreiben der 1. Synode von Arles Mansi II, S. 469), der Beschluß einer Synode ist gleichwertig einem göttlichen Ausspruch (Schreiben Konstantins bei Entlassung der Synode von Arles, Mansi II, S. 478).

Ihre volle Bedeutung erhielten die Synoden endlich dadurch, daß sie zu einer ordent-
25 lichen Institution der katholischen Kirche wurden. Zwar kamen außerordentliche, ad hoc berufene Tagungen von Bischöfen stets vor. Aber sehr frühzeitig traten neben sie die regelmäßig wiederkehrenden Versammlungen. Schon die erste Erwähnung der orientalischen Synoden bei einem abendländischen Schriftsteller läßt vermuten, daß die Synoden nicht mehr nur bei gegebener Gelegenheit zusammentraten. Es ist die bekannte Stelle
30 Tertullians, die wahrscheinlich im zweiten Jahrzehnt des 3. Jahrhunderts geschrieben ist: Aguntur per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur (de ieiun. 13 S. 292). Wurden die Synoden damals an bestimmten Orten gehalten und dienten sie nicht nur unmittelbar
35 praktischen Zwecken, sondern der eindrucksvollen Repräsentation der Christenheit, so setzt beides eine nicht ganz seltene Wiederkehr voraus. Das führte alsbald zu jährlichen Tagungen. Sie sind für eine kleinasiatische Landschaft, Kappadozien, in der Mitte des 3. Jahrhunderts nachweislich: Necessario, schreibt Firmilian von Cäsarea, apud nos fit, ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus ad
40 disponenda ea quae curae nostrae commissa sunt, ut si qua graviora sunt communi consilio dirigantur (Cypr. ep. 75, 4 S. 812). Es lag in der Natur der Sache, daß die regelmäßige Wiederholung zur örtlichen Beschränkung des Kreises der Teilnehmer führte. Gestaltete es sich nun so, daß der Episkopat je einer Provinz jährlich zu einer Synode in der Provinzialhauptstadt zusammentrat, so erklärt sich weder Ort
45 noch Zeit aus kirchlichen Voraussetzungen. Es ist deshalb mehr als wahrscheinlich, daß hier das Vorbild der staatlichen Provinzialversammlungen wirksam gewesen ist. So wurden aus den freien Konferenzen der Gläubigen die regelmäßig wiederkehrenden Versammlungen der Bischöfe je einer Provinz.

Zu einer rechtlichen Institution der Kirche wurde die Provinzialsynode durch das
50 nicänische Konzil. Es verfügte can. 5: *ἑκάστου ἐνιαυτοῦ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν δὶς τοῦ ἔτους συνόδους γίνεσθαι, ἵνα κοινῇ πάντων τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένων τὰ τοιαῦτα ζητήματα ἐξετάζοιτο.* Von den beiden Synoden sollte die eine vor den Fasten, die andere im Herbste stattfinden. Diese Anordnung wurde 341 in Antiochia unter Neuansetzung der Termine — 4. Woche der Pentekoste
55 und 15. Oktober — wiederholt (can. 20) und blieb lange in Geltung, vgl. Constant. 381, can. 2; Chalced. 451, can. 19. Erst das Trullanum von 692 can. 8 und die zweite nicänische Synode von 787 can. 6 begnügten sich, eine einmalige Tagung im Jahre zu verlangen.

Seitdem bildete die Provinzialsynode das wichtigste Organ für die bischöfliche Regierung
60 der Kirche. Der Leiter war der Metropolit; ihm stand die Berufung und der Vorsitz zu

(vgl. Conc. Antioch. 341, can. 20). Die Kompetenz der Synode war fast unbeschränkt; *εὔδηλον*, erklärt die Synode von Konstantinopel 381 can. 2, *ὡς τὰ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἡ τῆς ἐπαρχίας σύνοδος διοικήσει*. Demgemäß wurde auf den Provinzialsynoden über allgemeine, wie über lokale und persönliche Angelegenheiten, über Fragen des Glaubens und der Sitte, des Gottesdiensts, der Disziplin und der Organisation gehandelt. Weder die Berufung, noch die Feststellung der Vorlagen, noch die Beschlüsse bedurften die staatliche Genehmigung.

In der morgenländischen Kirche sind diese alten Vorschriften über die Provinzialsynoden noch in Geltung s. N. Milasch, Das Kirchenrecht der morgenl. Kirche 2. Aufl., Mostar 1905, S. 317 ff.

Es ist bekannt, daß mit der Bildung der Provinzialsynode die Entstehung der Metropolitansprengel Hand in Hand ging. Seit der Durchführung der Patriarchalverfassung im Orient hätte die Konsequenz der Gedanken gefordert, daß auch für die Verwaltung der Diöcesen eine eigene Synode gebildet wurde. An Ansätzen dazu fehlte es nicht (vgl. besonders Conc. Const. 381, can. 6: *μείζων σύνοδος τῶν τῆς διοικήσεως ἐπισκόπων* als Appellationsinstanz). Aber zu einer ständigen Einrichtung ist es nicht gekommen. Für Konstantinopel boten einigermaßen Ersatz die sog. *σύνοδοι ἐνδημοῦσαι*, d. h. Synoden der gerade in der Hauptstadt anwesenden Bischöfe unter dem Vorsitz des dortigen Patriarchen (vgl. über sie Hinschius S. 530 ff.). Eine abendländische Analogie sind die afrikanischen Plenarsynoden, deren zwischen 393 und 424 achtzehn gehalten wurden. Aber es gelang auch hier weder den jährlichen Zusammentritt zu erreichen (gefordert Hipp. 393, can. 5, aufgegeben Carth. 407, can. 1), noch die Einrichtung dauernd zu erhalten.

3. Die ökumenischen Synoden. Noch ehe die Bildung der Provinzialsynode völlig zum Abschluß gekommen war, entstand eine neue, von ihr wesentlich verschiedene Form der Synode: die allgemeine Synode, *σύνοδος οἰκουμενική* (die Bezeichnung schon bei Eus. V. Const. III, 6, auch Conc. Const. 381, can. 6; die nicänische Synode bezeichnet sich als *ἡ μεγάλη καὶ ἁγία σύνοδος*, Synodalschreiben bei Socr. h. e. I, 9; die lat. Formeln concilium universale oder generale sind unbestimmter; sie können auch Provinzial- und Landessynoden bezeichnen). Es geschah im Verlaufe des donatistischen Streites, daß Konstantin zuerst eine in Rom zusammentretende bischöfliche Kommission, dann eine größere Versammlung von Bischöfen in Arles mit der Entscheidung der Klagen beauftragte (s. d. A. Donatismus Bd IV S. 792, 4 ff.). Man ist gewöhnt, beide als Synoden zu betrachten (so schon Eusebius, h. e. X, 5, 18 u. 21). Mit Recht, wenn man den Nachdruck darauf legt, daß hier Bischöfe über kirchliche Fragen berieten und beschlossen; aber es ist klar, daß diese Synoden sich wesentlich von allen früheren unterschieden. Sie gingen nicht aus der Initiative der Bischöfe hervor, sondern wurden vom Kaiser — der kein Glied der Kirche war — geboten; er bestimmte die Zahl und Person der Mitglieder, den Ort und den Gegenstand der Beratung, seine Autorität gab den Beschlüssen, die für das weitere Verhalten des Staates maßgebend sein sollten, Geltung (vgl. die beiden Berufungsschreiben bei Euseb. a. a. O.). Nach dem allen waren diese Versammlungen nicht wie die Provinzialsynoden Organe der freien bischöflichen Regierung der Kirche: sie waren Versammlungen, welche den Kaiser für sein entscheidendes Eingreifen in die kirchlichen Verhältnisse berieten. So betrachtete sie Konstantin. Er berief die römische Kommission, um zu beweisen, *ὡς μηδὲν καθόλου σχίσμα ἢ διχοστασίαν ἔν τινι τόπῳ βούλεσθαί με ὑμᾶς καταλιπεῖν* (Eus. X, 5, 20). Es war nur sachgemäß, daß er die Bischöfe auf Staatskosten an Ort und Stelle bringen ließ (X, 5, 23).

Diese Versammlungen, nicht die Provinzialsynoden, bilden die Vorstufe für die allgemeinen Synoden. Denn genau in derselben Weise wie bei ihnen verfuhr Konstantin bei der Berufung der Synode von Nicäa: er bestimmte Zeit und Ort, er forderte die Bischöfe auf zu erscheinen (Eus. V Const. III, 6: *τοὺς ἐπισκόπους προκαλούμενος*. Das Wort ist juristischer terminus technicus und der Sinn durch Hefeles Übersetzung „der Kaiser habe gebeten“ gründlich verändert), er bestellte den geschäftsführenden Ausschuß (III, 13: *παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις*, s. über das Verständnis des Satzes Bd XIV S. 12, 34 ff.). Wie es sein Entschluß war, daß die arianische Frage durch die Synode gelöst werde, so griff er auch persönlich in die Verhandlungen ein; die Annahme der nicänischen Formel erfolgte auf sein Andrängen (Schreiben des Kaisers an die abwesenden Bischöfe V Const. III, 17 und Schreiben des Euseb. an seine Gemeinde bei Athan. de decr. Nic. Syn. 1; vgl. auch das Synodalschreiben bei Socr. I, 9) und er erkannte sie als rechtsverbindlich an, indem er diejenigen mit Strafen belegte,

die die Unterschrift verweigerten; den Beschluß über die Osterfeier publizierte er selbst und machte den Bischöfen seine Beobachtung zur Pflicht (V Const. III, 18). Daß nach Nicäa nicht einzelne Personen geladen wurden, sondern die Bischöfe überhaupt, begründet keinen Unterschied; denn auch das war der Wille des Kaisers. Endlich folgte er auch darin 5 dem früheren Vorgang, daß er die Kosten der Synode zum Teil auf die Staatskasse übernahm (V. Const. III, 6 u. 9).

Die nicänische Synode war somit — wenigstens ideell — eine Tagung des Gesamtepiskopats der Kirche, die Autorität, die allen Synoden zukam, eignete ihr in verstärktem Maße. Aber man kann nicht sagen, daß der Episkopat auf ihr als der von jeder irdischen 10 Macht unabhängige Leiter der Kirche handelte. Vielmehr diente die Synode der Verwirklichung des kirchlichen Zieles, das sich der weltliche Herrscher gesteckt hatte. Beides hat schon Konstantin selbst sehr bestimmt ausgesprochen: er forderte von den Bischöfen, sie sollten *τὴν τοῦ θεοῦ χάριν καὶ θείαν ὡς ἀληθῶς ἐντολὴν* gerne annehmen, *πᾶν γὰρ ὅτι δᾶν ἐν τοῖς ἁγίοις τῶν ἐπισκόπων συνεδρίοις πράττηται, τοῦτο πρὸς τὴν* 15 *θείαν βούλησιν ἔχει τὴν ἀναφοράν* (V Const. III, 20); aber zugleich erklärt er ihnen, er habe die Synode versammelt, denn *τοῦτον πρό γε πάντων ἔκρινα εἶναί μοι προσήκειν σκοπόν, ὅπως παρὰ τοῖς τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας πλήθεσι πίστις μία καὶ εἰλικρινὴς ἀγάπη ὁμογνώμων τε εὐσέβεια τηρῆται* (III, 17). Nicht ein Organ der Selbstverwaltung der Kirche durch den Episkopat war die erste allgemeine Synode, 20 sondern sie diente der Regierung der Kirche durch den weltlichen Herrscher.

Die späteren ökumenischen Synoden sind Nachbilder der nicänischen und tragen also denselben Charakter. Das Entscheidende ist, daß der Beschluß zu ihrer Berufung stets am Hofe gefaßt wurde und daß die Berufung stets von den Herrschern ausging (vgl. den Nachweis im einzelnen bei Hinschius S. 333 ff.). Demgemäß tagten sie unter der Leitung, 25 mindestens in Anwesenheit, kaiserlicher Kommissäre. Daraus folgt, daß ihren Beschlüssen eo ipso Giltigkeit zukam. Aber das schloß nicht aus, daß die Beschlüsse vor der Publikation dem Kaiser vorgelegt wurden. Das geschah in Chalcedon mit dem Glaubensdekret (5. Sitzung Mansi VII, S. 117); es wurde danach in der 6. Sitzung, in der der Kaiser selbst präsidierte, bekannt gegeben (S. 136). Ebensowenig war ausgeschlossen, daß die Kaiser 30 Synodalbeschlüsse bestätigten oder ihre Bestätigung ablehnten. Das letztere geschah mit den Beschlüssen von Ephesus 431 (Mansi IV, S. 1377), das erstere mit denen von Chalcedon (Mansi VII, S. 476 f.) und Konstantinopel 680 (Mansi XI, S. 697 vgl. S. 724). Je länger je mehr gerieten die ökumenischen Synoden in Abhängigkeit vom Hofe. Was Konstantius auf der Mailänder Synode grob und verletzend aussprach: 35 *ὅπερ ἐγὼ βούλομαι, τοῦτο κανὼν νομιζέσθω* (Athan. Hist. Arian. 33), bezeichnet schließlich ihre Bedeutung. Aber gerade darin entsprachen sie dem, was die Kirche im römischen Reiche unter Konstantin war und nach ihm immer mehr wurde.

Die päpstliche Bestätigung der Beschlüsse ökumenischer Synoden wurde weder geübt noch gefordert.

40 Die Geschichte der einzelnen ökumenischen Synoden ist hier nicht darzustellen. Die katholische Kirche zählt wie bekannt acht: Nicäa I. 325 (s. Bd XIV S. 9), Konstantinopel I, 381 (s. Bd II S. 43, 22 ff.), Ephesus 431 (s. Bd XIII S. 746, 16), Chalcedon 451 (s. Bd V S. 644, 10 ff.), Konstantinopel II. 553 (s. Bd V S. 22, 56 ff.), Konstantinopel III. 680 (s. Bd XIII S. 409, 12 ff.), Nicäa II. 787 (s. Bd XIV S. 18), Konstantinopel IV. 45 869 (s. Bd XV S. 382, 22 ff.). Aber diese Zählung ist historisch unberechtigt. Abgesehen davon, daß das Konstant. Konzil von 381 nur eine Synode der östlichen Reichshälfte war, waren die Synoden von Sardika 342 (vgl. Bd II S. 26, 50), Ephesus 449 (vgl. Bd V S. 641, 53) und Konstantinopel 754 (vgl. Bd III S. 224, 5) ebenso als allgemeine Synoden berufen, wie die übrigen; auch fehlte den Beschlüssen der beiden letzteren 50 die Bestätigung nicht. Sie stehen also formell den rezipierten Synoden durchaus gleich. Ihre Ablehnung beruht nur darauf, daß die weitere Entwickelung sich in einer ihren Beschlüssen entgegengesetzten Richtung vollzog.

Die Bedeutung der allgemeinen Synoden liegt vornehmlich in ihrer Thätigkeit als gesetzgebende Versammlungen. Dabei steht wieder die Lehrgesetzgebung in erster Linie, wie 55 denn Lehrfragen regelmäßig den Anlaß zur Berufung gaben. Daneben bezogen sich die Beschlüsse vielfach auf die kirchliche Verfassung, wie auf Sitte und Leben. Verhältnismäßig unbedeutend ist die Wirksamkeit der allgemeinen Synoden als kirchliches Obergericht. Ihre Exkommunikationen waren stets Folgen der beschlossenen Glaubensdekrete. Daß die letzteren für unfehlbar galten, ergab sich aus der Anschauung vom Episkopat, 60 als dem Träger des charisma veritatis.

Über das gegenwärtige Recht der orientalischen Kirche in Bezug auf die allgemeinen Synoden s. Milasch S. 290 ff.

4. Die Synoden in den germanischen Reichen des frühen Mittelalters. Eine neue Wendung erhielt das kirchliche Synodalwesen in den auf den Trümmern des abendländischen Reiches entstehenden germanischen Staaten. Sie war bedingt 1. dadurch, daß die alte kirchliche Provinzialeinteilung in den letzteren eine weit geringere Bedeutung hatte als im ersteren: nicht mehr der Metropolitansprengel bildete einen kirchlichen Körper, der, unbeschadet der Einheit der katholischen Kirche, ein Eigenleben führte, sondern die Landeskirche. Dies ging so weit, daß in dem wichtigsten der abendländischen Staaten, dem Frankenreich, die Metropolitaneinteilung für längere Zeit ganz aufhörte; 2. kommt in Betracht die im beginnenden Mittelalter sich vollziehende Umbildung des Bistums: aus der Stadtgemeinde, die durch den Bischof und das einheitliche Presbyterium geleitet wurde, bildete sich die bischöfliche Diöcese, die sich in eine größere Anzahl selbstständiger Pfarreien gliederte; 3. wurde die Stellung des Königs zur Kirche von Bedeutung. Sie war nicht gleich der des Kaisers der Reichskirche gegenüber; denn der Kaiser war unumschränkter Herrscher; aber sie war ihr doch analog. Der Volkskönig nahm eine weitgehende Teilnahme an der Verwaltung und Leitung der Kirche in Anspruch. Aus diesen Verhältnissen ergab sich zuvörderst, daß die Provinzialsynode, die Synode des Erzbistums, ihre frühere Bedeutung zum großen Teil verlor. Sie hörte nicht ganz auf; das war schon durch den 5. nicänischen Kanon verhütet, dessen Geltung niemand bestritt. Aber sie trat nicht mehr regelmäßig zusammen, sondern wurde eine außerordentliche Versammlung. Dies war besonders im fränkischen Reiche der Fall. Aus der Merovingerzeit ist ein einziges Protokoll einer Provinzialsynode erhalten (zu Eauze 551, MG CC I, S. 113) und die Zahl derjenigen, von denen wir sonst Nachricht haben, ist unbedeutend (s. KG Deutschlands I³, S. 166, Anm. 2). Die immer wiederholten Beschlüsse der Landessynoden (s. u.), die die regelmäßige Abhaltung mindestens einmal jährlich forderten (Conc. Aurel. II, can. 1 f.; Arvern. c. 1; Aurel. III, c. 1; IV, c. 37; V, c. 23; Turon. II, c. 1), waren vergeblich. Bonifatius urteilte im Jahre 742, seit länger als 80 Jahren habe keine Synode mehr stattgefunden (Bf. 50, S. 298); aber weder ihm, noch Karl d. Gr. gelang es, die Verhältnisse wirklich zu ändern, und auch spätere Versuche hatten kein Ergebnis (Aribo v. Mainz, vgl. KG. D.s III, S. 534 f.). In England war es nicht anders: die kirchlichen Vorschriften waren nicht vergessen, aber sie wurden nicht befolgt (vgl. Conc. Herutfort. 673, can. 7, Syn. in Northumbrien und Mercia 787, can. 1; Clovesh. 747, can. 25 setzt die Abhaltung voraus, ist aber aus Bonif. ep. 78 S. 351 übernommen). Erst im späteren Mittelalter erhielt das Synodalwesen in England eine vielfach eigenartige Ausbildung (Makower S. 369 ff.). Am häufigsten fanden Provinzialsynoden in Spanien statt, so lange die Westgoten arianisch waren (Tarragona 516, Gerunda 517, Lerida 524, Valencia 524, Toledo 527, Barcelona 540).

An die Stelle der Provinzialsynoden traten die Landessynoden. Im fränkischen Reich hat schon Chlodovech die erste Landessynode berufen (Orléans I, 511) und diese gemeinsamen Synoden entweder des Gesamtreichs oder eines der Teilreiche verschwinden nun während der Merovingerzeit niemals ganz; später haben Bonifatius, Karlmann und Pippin sie zur Durchführung ihrer Reformmaßregeln benützt. Von den Provinzialsynoden unterschieden sie sich dadurch, daß sie niemals regelmäßig wiederkehrende Versammlungen waren. Sie traten stets aus gegebenem Anlaß kraft königlicher Berufung, mindestens mit königlicher Genehmigung zusammen. Der König bestimmte nicht regelmäßig die Vorlagen; aber er konnte sie bestimmen. Die Beschlüsse bedurften nicht notwendig die königliche Bestätigung; aber die Könige hielten sich für berechtigt Synodalbeschlüsse, zumal wenn sie auf das staatliche Gebiet übergriffen, gegebenen Falls abzuändern oder abzulehnen. Seit der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts kommt es vor, daß die Synoden in Anwesenheit des Königs oder seines Vertreters tagten (vgl. KG D.s I³, S. 164 ff.). In dem allen spricht sich sehr klar der landeskirchliche Charakter der Kirche des fränkischen Reiches aus. Auch das burgundische Königreich kannte Nationalsynoden (Epaon 517, Lyon 517). Ungemein bezeichnend ist, daß sie in Spanien mit dem Übertritt Reccareds beginnen (zu Toledo 589, 597, 633, 636, 638 ꝛc.) und sofort die Provinzialsynoden verdrängen. Eigentümlich ist hier, daß die Großen des Reichs und die königlichen Beamten als Mitglieder der Synode galten (vgl. Tolet. III, 589, can. 18). Nur in England gewannen die Landessynoden keine Bedeutung.

Die Landessynoden dauerten, im wesentlichen unverändert, während der ganzen ersten Hälfte des Mittelalters fort. Die Ausdehnung des Reichs unter Karl d. Gr. führte

dazu, daß einzelne seiner Synoden nahezu als abendländische Gesamtsynoden betrachtet werden können (Regensburg 792, Frankfurt a. M. 794). Wie er, so nahmen auch die späteren Könige fast regelmäßig an den Reichssynoden Anteil. Entsprechend der mittelalterlichen Gesamtanschauung hielten sich die Synoden an das Dogma und die Institutionen der katholischen Kirche gebunden. Innerhalb dieser Schranken aber nahmen sie eine ziemlich weitgehende gesetzgeberische und disziplinare Befugnis für sich in Anspruch.

Die oben erwähnte Umbildung der bischöflichen Diöcese führte zur Entstehung der Bistumssynoden. Auf ihnen tagten unter Vorsitz des Bischofs die Pfarrer, Äbte und Pröpste der Diöcese. Die frühesten Beispiele sind die beiden Synoden von Auxerre, 573—603 und 695 und die von Autun 663—680. Die Vermutung liegt nahe, daß diese Synoden aus dem alten Presbyterium hervorgegangen sind. Man suchte alsbald den jährlichen Zusammentritt zu erreichen (Conc. Autiss. 573—603, can. 7); es ist aber wenig wahrscheinlich, daß dies gelungen ist.

5. Die päpstlichen Synoden des Mittelalters. Es ist selbstverständlich, daß die römischen Bischöfe das Gewicht, das synodalen Entscheidungen eignete, nicht übersahen. So sind denn auch, obwohl Italien in Bezug auf das Synodalwesen nicht gerade thätig war, in Rom unter päpstlichem Vorsitz mehr Synoden gehalten worden als in irgend einer anderen Stadt der Christenheit. Es waren zum geringsten Teil Synoden der römischen Kirchenprovinz. Denn die Stellung der Päpste in der Kirche brachte es mit sich, daß sie schon frühzeitig auch entfernte Kirchen zur Teilnahme an ihren Synoden beriefen. Schon Julius I. schrieb für das Jahr 341 eine Synode nach Rom aus, zu der er auch die orientalischen Gegner des Athanasius lud. Nun lehnten sie zwar ab zu erscheinen, aber die Synode war trotzdem von mehr als fünfzig Bischöfen besucht, darunter solchen aus Thrazien, Cölesyrien, Phönizien und Palästina (Schreiben des Julius bei Athanasius Apol. ctra Arian. 21 ff. u. Notiz des Athanasius c. 20). Auf der ersten Synode des Damasus 369 tagten neben den Bischöfen aus Italien Glieder des gallischen Episkopats (Mansi III, S. 443) und derartige erweiterte Synoden kennt auch die spätere Zeit (s. Hinschius S. 509). Man kann sie nicht als römische Patriarchalsynoden betrachten; denn sie sind von den Päpsten nicht auf Grund ihrer abendländischen Patriarchenwürde berufen, sondern auf Grund ihrer Stellung als Nachfolger des Petrus. Necesse habuimus, schreibt Martin I. an Amandus von Mastricht mit Bezug auf die römische Synode von 649, ne pro quadam negligentia et animarum detrimento, quae nobis commissae sunt, culpae reatu adstringamur, coetum generalem fratrum et coepiscoporum in hac Romana civitate congregare (Mansi X, 1186). Bezeichnend ist besonders der wahrscheinlich auf das römische Konzil von 680 zurückgehende Ausspruch Agathos: Sic omnes apostolicae sedis sanctiones accipiendae sunt tamquam ipsius voce divina Petri firmatae (Jaffé 2108). Die Autorität des Papstes verlieh den von ihm gehaltenen Synoden erhöhte Bedeutung. Dasselbe gilt nun aber auch von den Synoden der römischen Kirchenprovinz. An der Synode des Zacharias vom 25. Oktober 745 nahmen 7 suburbikarische Bischöfe und 17 römische Presbyter — auch die letzteren stimmten ab und unterschrieben das Protokoll — Anteil; sie war also Provinzialsynode im strengen Sinn des Wortes; gleichwohl fällte sie über eine die fränkische Kirche betreffende Angelegenheit ihr Urteil (Bonif. ep. 59, S. 316). Das ist nur erklärlich, da sie als Ratsversammlung des Papstes galt.

Auf der anderen Seite brachte es die Stellung der deutschen Könige in der Kirche seit Pippin und Karl d. Gr. mit sich, daß sie auch jenseits der Alpen Synoden hielten, sei es in Gegenwart des Papstes, sei es ohne ihn, und daß auch diesen Synoden allgemein kirchliche Bedeutung zufiel. Das wissen wir von Otto I. (Rom 963 s. KG D.s III, S. 232), Otto III. (Rom 996 u. 998, S. 260), Heinrich II. (Ravenna 1014, Pavia 1022, S. 521 u. 528), Konrad II. (Rom 1027, S. 557), Heinrich III. (Pavia, Sutri, Rom 1046, Rom 1047, S. 578, 586 ff., 593). Es ist unverkennbar, daß die Bedeutung der päpstlichen Synoden dadurch zurückgedrängt wurde.

Ein Wandel trat mit dem Pontifikate Leos IX. ein. Er ist der erste Papst, der nach der langen Erniedrigung der päpstlichen Würde die Regierung der abendländischen Kirche thatkräftig aufgenommen hat. Dabei bediente er sich mit Vorliebe der Synoden, und zwar begnügte er sich nicht daran, eine Anzahl Synoden in Italien und Rom zu halten; er hat Reichssynoden in Deutschland und Frankreich präsidiert (Rheims u. Mainz 1049, KG D.s III, S. 602; ein älterer Vorgang war die Bamberger Synode unter Heinrich II. und Benedikt VIII. 1020, S. 527). Dem mit ihm beginnenden unvergleichlichen Aufschwung der päpstlichen Macht entspricht die Thatsache, daß die päpstlichen

Synoden seit der Mitte des 11. Jahrhunderts stetig an Wichtigkeit und Ansehen gewannen (Nikolaus II. Lateransynode von 1059, Alexander II. Lateransynode von 1063, Gregor VII. Fastensynoden von 1074, 1075, 1076, 1078, 1079, 1080, Lateransynode von 1083, Urban II. Synode von Piacenza und Clermont 1095, Calixt II. Synode von Rheims 1119, vgl. die AA. über die genannten Päpste). Es war kaum ein Schritt weiter auf 5 dieser Bahn, daß Calixt II. die Lateransynode von 1123 als „allgemeine" Synode berief (Mansi XXI, S. 255). Denn er wollte sie dadurch schwerlich den alten ökumenischen Synoden an die Seite stellen. Das ist später geschehen, wenn auch nur nach und nach. Noch die Konstanzer Synode stellte den acht alten Konzilien nur drei neue an die Seite, die Lateransynode von 1215, die Lugdunensische von 1274 und die von Vienne 1311 10 (39. Sitzung, Forma de profess. papae facienda Mansi XXVII, S. 1161). Gegenwärtig zählen die römischen Theologen als allgemeine Synoden des Mittelalters die vier Lateransynoden von 1123, 1139, 1179, 1215, die beiden Synoden von Lyon 1245 und 1274 und die Synode von Vienne 1311. Die Zusammenstellung dieser päpstlichen Synoden mit den alten ökumenischen Konzilien hat ein gewisses Recht; denn sie hatten 15 in der mittelalterlichen Kirche ähnliche Autorität wie jene in der Reichskirche. Aber die Größen, die mit dem gleichen Namen bezeichnet werden, sind sehr verschieden. Nicht die Kirche der *οἰκουμένη* war die Basis der allgemeinen Synoden des Mittelalters, sondern die päpstliche Obedienz. Sie wurden nicht vom Kaiser berufen, sondern vom Papste; die Vorlagen wurden vom Papste gemacht, er war der Vorsitzende, alle Beschlüsse hatten 20 nur Giltigkeit, wenn sie seine Anerkennung fanden. So völlig absorbierte die päpstliche Autorität die der Synode, daß die Beschlüsse der letztern als Erlasse des Papstes formuliert wurden. Das geschah schon auf der Lateransynode von 1123 (**Recitata sunt haec capitula et totius assensu concilii confirmata MG CI I** S. 575). Im Verlauf bildete sich die Formel, daß der Papst **sacro praesente concilio** (Lyon 1245 MG CI 25 II, S. 508) oder **sacri approbatione concilii** (Later. III, c. 1; Mansi XXII, S. 217) seine Verfügung getroffen habe. Erst jetzt wurde der pseudo-isidorische, von Leo IX. (vgl. Jaffé 4304) und den Gregorianern (vgl. Dict. Greg., Mon. Greg., S. 175) aufgenommene Grundsatz, daß alle größeren Synoden die päpstliche Autorisierung bedürften, wirklich durchgeführt. Gratian hat ihn in sein Dekret aufgenommen (I, dist. 17). Aber 30 die allgemeinen Synoden verloren dadurch jede selbstständige Bedeutung: sie waren lediglich Organe der päpstlichen Regierung der abendländischen Kirche.

6. Die Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts. Die kirchenrechtliche Theorie des 13. und 14. Jahrhunderts über die Stellung des Papstes in der Kirche wurde durch das päpstliche Schisma in ihren Grundlagen erschüttert. Denn die Thatsache, daß die 35 abendländische Christenheit in die Obedienz mehrerer Päpste gespalten war und daß die Herstellung der Eintracht durch Verständigung zwischen den Päpsten sich als unmöglich erwies, nötigte nach einer Autorität zu suchen, die die Einheit der Kirche, wenn es sein mußte, auch gegen den Willen der Päpste wiederherzustellen die Macht hatte. Diese Autorität glaubte man in der allgemeinen Synode zu finden. Schon im 14. Jahr- 40 hundert hatte Marsilius von Padua, von einem Kirchenbegriff ausgehend, der sich in unversöhnlichem Gegensatz zu den herrschenden Anschauungen seiner Zeit befand, eine völlig neue Anschauung über die allgemeine Synode vorgetragen. Er betrachtete sie als Repräsentation der Gesamtheit der gläubigen Christen und urteilte demgemäß, daß nicht nur die Priester, sondern auch Laien zur Teilnahme berechtigt seien; es schien ihm nötig, 45 **ut omnes mundi provinciae seu communitates notabiles secundum sui legislatoris humani determinationem sive unici sive pluris et secundum ipsarum proportionem in quantitate ac qualitate personarum viros eligant fideles, presbyteros primum et non presbyteros consequenter .., qui tamquam iudices vicem universitatis fidelium repraesentantes, iam dicta sibi per** 50 **universitates auctoritate concessa, conveniant ad certum orbis locum .., in quo simul ea, quae circa legem divinam apparuerint dubia, utilia expedientia et necessaria terminari definient et reliqua circa ritum ecclesiasticum seu cultum divinum, quae futura sint etiam ad quietem et tranquillitatem fidelium, habeant ordinare** (**Defens. pacis II, 20** S. 306 f., Ausg. v. 1599). Die 55 Berufung und Leitung wollte er dem Papste entzogen und der weltlichen Gewalt zugewiesen haben; er wollte zeigen, **ad solius humani legislatoris fidelis superiore carentis auctoritatem pertinere aut eius vel eorum, cui vel quibus per iam dictum legislatorem potestas haec commissa fuerit, generale concilium convocare, personas ad hoc idoneos determinare, ipsumque congregari, celebrari et se-** 60

cundum formam debitam facere consummari, rebelles quoque ad conveniendum etiam dicta necessaria et utilia faciendum, determinatorum quoque ac ordinatorum in dicto concilio transgressores per coactivam arcere potentiam (II, 21 S. 313f.). Die Kompetenz der Synode ergiebt sich aus den angeführten 5 Stellen; es ist nur hinzuzufügen, daß sie auch als die oberste Inhaberin der kirchlichen Disziplinargewalt gedacht ist (vgl. Riezler, Die litter. Widersacher der Päpste, Leipzig 1874, S. 226 u. d. A. Marsil. Bd XII S. 368ff.). In derselben Zeit hatte Wilhelm Ockam im Zusammenhang mit der Frage, wem das Gericht über einen ketzerischen Papst zustehe, von der allgemeinen Synode gehandelt. Er war nicht entfernt so radikal wie 10 Marsilius; als das Regelmäßige galt ihm, daß sie vom Papst berufen wird; aber in Notfällen, wenn Papst und Kardinäle ihre Pflicht versäumen, kann sie auch ohne päpstliche Berufung rechtmäßiger Weise zusammentreten. Ockam dachte dabei an eine aus indirekten Wahlen hervorgehende Versammlung, von der auch Laien nicht ausgeschlossen sein sollten (Dialog. de imper. et pontif. potest. 83 bei Goldast, Monarchia II, 15 S. 603, vgl. Riezler S. 261f. u. d. A. Ockam Bd XIV S. 266, 2).

Das waren Theorien, die eine unmittelbar praktische Wirkung nicht hatten. Aber ihre Zeit kam, als das Schisma ausbrach. Schon im Beginn desselben, nach der Wahl Clemens' VII., wurde der Gedanke laut, daß zur Beilegung der Spaltung eine allgemeine Synode berufen werden müsse (s. d. A. Urban VI.). Seitdem verschwand er nicht 20 mehr von der Tagesordnung. Der erste, der ihn energisch vertrat, war Konrad von Gelnhausen (s. d. A. Bd X S. 747, 41ff.). Seine Gedanken wiederholte Heinrich von Langenstein (s. d. A. Bd VII S. 605, 25ff.). An ihn schlossen sich die einflußreicheren Theologen d'Ailli und Gerson an (s. d. AA. Bd I S. 274ff. u. Bd VI S. 612ff.). So wurde der Konzilsgedanke herrschend. Als die Kardinäle der beiden hadernden Päpste 25 im Jahre 1408 ihre Herren verließen und gemeinsam eine allgemeine Synode zur Beendigung des Schismas ausschrieben, äußerten sie sich noch sehr vorsichtig: sie handelten unter der rechtlichen Voraussetzung, daß das päpstliche Berufungsrecht an sie devolviert sei (Mansi XXVII, S. 55). Aber diese Berufung war der entscheidende Schritt, der vom Boden des bisherigen Rechtes hinwegführte. Nun mißlang zwar der Synode zu 30 Pisa die Beilegung des Schisma (s. d. A. Bd XV S. 412). Aber der Glaube an den Konzilsgedanken wurde dadurch kaum erschüttert. Die Konstanzer Synode (s. d. A. Bd XI S. 30) konnte es wagen, den Versuch einer Änderung der Verfassung der abendländischen Kirche durch Einfügung der neu gedachten „Allgemeinen Synode" in ihren Organismus zu machen. Dabei wurde die Synode als Repräsentation der Gesamtkirche und Inhaberin 35 der obersten Kirchengewalt betrachtet (5. Sitzung: Haec sancta synodus declarat, quod ipsa in spiritu s. legitime congregata, concilium generale faciens et ecclesiam catholicam repraesentans potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cuiuscunque status vel dignitatis etiamsi papalis existat obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem etc., Mansi XXVII, S. 590). Die oberste 40 Leitung der Kirche aber sollte ihr durch den Beschluß gesichert werden, daß allgemeine Synoden in verhältnismäßig kurzen Fristen, zuerst nach 5, dann nach 7, endlich immer nach 10 Jahren regelmäßig zusammentreten sollten (39. Sitzung, Dekret Frequens, S. 1159). Es sollte somit an die Stelle der bisherigen unumschränkten Gewalt der Päpste die Herrschaft der Universalsynode in der Kirche treten; sie sollte permanent sein 45 (ut sic per quandam continuationem semper aut concilium vigeat aut per termini pendentiam exspectetur). Durch die in Konstanz vorgenommene Neuorganisation des Konzils, die das Übergewicht des vom Papste abhängigen italienischen Episkopats beseitigte, war seine Unabhängigkeit gewährleistet.

Aber die Durchführung des Konstanzer Verfassungsplanes scheiterte trotz seiner 50 Billigung durch die Baseler Synode an dem begreiflichen Widerstand der römischen Kurie. Indem Eugen IV die Baseler Synode nach Ferrara verlegte, stellte er sich auf den Boden des vor-Konstanzer Rechtes; es war nur konsequent, daß er unter Zustimmung seiner Synode die Baseler Beschlüsse über die Superiorität der Konzilien für nichtig erklärte (4. September 1439, Harduin IX, S. 1004). Leo X. ließ durch die 5. allgem. 55 Lateransynode (1512—1517) der konziliaren Idee das Todesurteil sprechen (11. Sitzung v. 19. Dez. 1516, Bulle Pastor aeternus, Harduin IX, S. 1826).

7. Die Synoden im restaurierten Katholicismus. Seit den Reformsynoden herrschte an der Kurie unverhohlenes Mißtrauen gegen allgemeine Konzilien. Es geschah deshalb nur unter dem Druck der politischen Mächte, daß die Reorganisation 60 des durch die Reformation tief erschütterten Katholicismus auf einer neuen allgemeinen

Synode, der von Trient (s. d. A.) beraten wurde. Erst dadurch, daß im Laufe des 19. Jahrhunderts jeder Widerspruch gegen die Unumschränktheit der päpstlichen Gewalt verschwand, wurde jenes Mißtrauen beseitigt. So konnte Pius IX. es unbedenklich wagen, der Welt das ungewohnte Schauspiel eines allgemeinen Konzils darzubieten, als er es für angemessen hielt, eine seiner Lieblingsideen als Glaube der katholischen Christenheit 5 verkündigen zu lassen (s. d. A. Vatikanisches Konzil).

Es ist selbstverständlich, daß der restaurierte Katholicismus zu den Anschauungen des 13. und 14. Jahrhunderts über Wesen und Bedeutung der allgemeinen Synoden zurückkehrte. Unbestrittene Anschauungen sind gegenwärtig 1. daß allgem. Synoden nur auf Grund päpstlicher Berufung rechtmäßig zusammentreten können; 2. daß dem Papste oder 10 dem von ihm Beauftragten die Leitung zukommt; 3. daß nur die Kardinäle, Bischöfe, apostol. Vikare, Ordensgenerale u. dgl., nicht aber Laien, berechtigte Mitglieder sind; 4. daß Vorlagen nur von der Leitung gemacht werden können; 5. daß die Beschlüsse der päpstlichen Bestätigung bedürfen. Nur darüber scheint Einmütigkeit nicht vorhanden zu sein, ob die Beschlüsse erst durch die Bestätigung die Gewähr der Unfehlbarkeit erlangen, oder 15 ob sie an sich unfehlbar sind. Hefele vertrat die erstere Ansicht (I, S. 56), dagegen sagt Scheeben: Der Konzilienspruch muß, abgesehen von der dem Papste in seiner Stellung gebührenden und zustehenden Unfehlbarkeit, unfehlbar sein (KL. III², S. 801). Die allgemeinen Synoden sind demnach zu päpstlichen Ratsversammlungen ohne jedes eigene Recht geworden. Sie gelten deshalb auch nicht mehr für notwendig. Höchstens spricht 20 man von „moralischer Notwendigkeit"

Auch die Provinzialsynoden haben, seitdem der Episkopat zur päpstlichen Beamtenschaft geworden ist, keine notwendige Stellung im Leben der katholischen Kirche. Doch sind die alten Bestimmungen über ihre regelmäßige Abhaltung nicht aufgehoben. Im Gegenteil ordnete noch die tridentinische Synode an, daß die Metropoliten alle drei Jahre 25 Provinzialsynoden abzuhalten hätten, und daß alle Bischöfe und alle diejenigen, denen das nach Recht und Gewohnheit zusteht, auf ihnen erscheinen müßten (Sess. 24 de ref. c. 2). Auf der vatikanischen Synode war ein Erlaß vorbereitet, durch den die Frist für die Abhaltung auf fünf Jahre erstreckt werden sollte. Infolge der Vertagung des Konzils wurde die Vorlage nicht mehr beschieden (Coll. Lac. VII, S. 644). Die tridentinische 30 Anordnung ist also noch in Geltung, wird aber nirgends befolgt.

Ähnlich verhält es sich mit den Diöcesansynoden. Man betont katholischerseits nachdrücklich, daß sie keine Synoden seien, da die Bischöfe nur solche um sich versammelten, welche ihnen untergeordnet seien und bloß einen von ihnen übertragenen Anteil an der Jurisdiktionsgewalt hätten (KL. III, S. 1770), eine Begründung, die freilich 35 auch den Universalkonzilien den Charakter von Synoden abspricht. Denn auch die Bischöfe sind dem Papste untergeordnet und haben bloß einen von ihm übertragenen Anteil an der Jurisdiktionsgewalt. Aufgehoben ist aber die Verpflichtung zur jährlichen Abhaltung nicht; auch sie wurde von der tridentinischen Synode erneuert (a. a. O.); aber auch sie wird von niemand befolgt. 40

8. Die Synoden der reformierten Kirche. Die Reformation hat mit allen mittelalterlichen Vorstellungen über die Synoden gebrochen. Dabei kommt nicht nur in Betracht, daß Luther sehr frühzeitig den Satz von der Unfehlbarkeit der Synoden verwarf, noch wichtiger war, daß er entgegen der katholischen Gleichstellung von Wort Gottes und Synodalbeschluß beides einander vielmehr entgegenstellte. Sein Satz: Nach Gottes 45 Wort muß man richten und nicht neue oder ander Wort Gottes machen, neu oder ander Artikel des Glaubens setzen (Von den Conc. und Kirchen, EA 25, S. 403), sollte das ganze Gebiet des Glaubens, der Sitte, des Kultus der Gesetzgebung der Synoden entziehen (vgl. S. 392ff.). Er räumte ihnen nur die Befugnis ein, den Abweichungen vom schriftgemäßen Glauben und Leben zu wehren (S. 405). Demgemäß betrachtete er sie 50 ausschließlich als Gerichte: ein Konzilium ist nichts anderes denn „ein Konsistorium, Hofgericht, Kammergericht oder dgl., darinnen die Richter nach Verhör der Part das Urteil sprechen" (S. 401). Als Richter dachte er nicht nur den Episkopat, S. 409: „Man müßte aus allen Landen fordern die recht gründlich gelehrten Leute in der hl. Schrift, die auch Gottes Ehre, den chr. Glauben, die Kirche, der Seelen Heil und der Welt Friede mit 55 Ernst und von Herzen meinten. Darunter etliche vom weltlichen Stande (denn es gehet sie auch an), die auch verständig und treuherzig wären." Ähnlich urteilte Melanchthon, s. CR III, S. 468f.. Von diesen Vorstellungen aus lag der Gedanke, die notwendige Organisation der evangelischen Territorialkirchen mit Hilfe des neugeordneten Synodalwesens zu vollziehen, ebenso ferne, wie von der ausschließlichen Betonung des Grundsatzes 60

aus, daß es für die Kirche genüge, wenn für Predigt und Sakramentsverwaltung gesorgt werde. Auch für das weitere Leben der lutherischen Territorialkirchen blieben die Synoden, von einzelnen Ausnahmen abgesehen (vgl. Friedberg, Verfassungsgesetze S. 10), außer Betracht; daß man dem geistlichen Stand vielerorts eine synodale Zusammenfassung gab 5 (s. d. A. Superintendent oben S. 169, 25; 170, 33) ist kein Widerspruch; denn Geistlichkeitssynoden sind nicht als Synoden in evangelischem Sinne anzuerkennen.

In England ging das Synodalwesen aus dem Mittelalter in die bischöfliche Staatskirche über. Aber die Konvokation war nach Heinrich VIII. wie vor ihm ausschließlich Geistlichkeitssynode. Es entsprach dem königlichen Supremat, daß ihr Zusammentritt nicht 10 ohne königlichen Befehl für zulässig erachtet wurde und daß die Beschlüsse der königlichen Zustimmung bedurften (s. Makower S. 379).

Die Heimat eines neuen Synodalwesens war die reformierte Kirche. Die Voraussetzung liegt im reformierten Kirchenbegriff, der im Unterschied vom lutherischen den genossenschaftlichen Charakter der Kirche betonte. Von hier aus gewann die kirchliche Ver- 15 fassung eine weit größere Bedeutung, als sie nach den lutherischen Anschauungen hatte. Calvin betrachtete sie für notwendig, für von Christus selbst vorgeschrieben (vgl. seine ausführlichen Erörterungen Inst. rel. chr. v. 1559, IV, 3 ff. S. 776 ff.). Die von ihm in Genf durchgeführte presbyteriale Gemeindeorganisation wurde das große Vorbild für die Gemeinden der reformierten Welt. Es bildet den Ruhm der Reformierten Frankreichs, 20 daß sie den Schritt von da zur synodalen Organisation der ersten reformierten Nationalkirche thaten. Es geschah dadurch, daß die reformierten Gemeinden Frankreichs am 25. Mai 1559 unter dem Vorsitz von Franz Morel de Collonges zur ersten reformierten Nationalsynode zusammentraten. Hier beschloß man: 1. daß keine Gemeinde irgend welchen Vorrang vor der anderen habe (Art. 1 vgl. Conf. Gall. a. 30), 2. daß nach Be- 25 dürfnis der Kirche fernerhin Generalsynoden zusammentreten sollten; Mitglieder der Synode seien die Minister und ein oder mehrere Älteste oder Diakonen aus jeder Gemeinde. Die Leitung sollte ein gewählter Präsident haben, dessen Amt mit Schluß der Synode endet (a. 2—4). 3. daß in jeder Provinz zweimal im Jahr die Minister und wenigstens ein Ältester oder ein Diakon aus jeder Kirche zu einer Synode zusammentreten sollen (a. 5. 30 Ich folge dem Text der Hist. eccl. I, S. 215 der Ausgabe von Baum und Cunitz, Paris 1883, der mir ursprünglicher zu sein scheint als die vielfach abweichende Rezension bei Aymon). Die Beschlüsse von 1559 sind durch spätere Synoden fortgebildet worden. Das Einzelne kann hier nicht dargestellt werden; hervorzuheben ist, daß die Pariser Synode von 1565 die Zusammensetzung der Generalsynoden änderte: sie sollten nicht 35 mehr aus Deputierten aller Konsistorien bestehen, sondern jede Provinzialsynode sollte künftighin einen oder zwei Geistliche und ebensoviele Älteste zur Nationalsynode wählen. Sie bildete also einen Ausschuß der Provinzialsynoden, wie diese Ausschüsse der Konsistorien waren (Aymon I, S. 68). Zwischen die Konsistorien und die Provinzialsynoden schob die Nationalsynode von Nîmes 1572 ein Mittelglied ein, im Colloque, der Synode 40 der Nachbargemeinden, die jährlich viermal stattfinden sollte (Aymon I, S. 114. 116. 118). In abgeschlossener Gestalt wurde die Verfassung der reform. Kirche Frankreichs als Discipline des églises reformées de France in 14 Kapiteln und 252 Artikeln 1666 herausgegeben.

Charakteristisch für die reformierten Synoden Frankreichs sind folgende Punkte: 1. sie waren aus Geistlichen und Laien gemischte Versammlungen; 2. die zur Synode 45 deputierten Laien waren stets Älteste oder Diakonen; 3. die Synoden bildeten nicht eine Vertretung der einzelnen Gläubigen; da die zur Provinzialsynode deputierten Ältesten und Diakonen von den betr. Konsistorien, die Deputierten zur Nationalsynode von den Provinzialsynoden gewählt wurden, so waren die Provinzialsynoden Versammlungen der Bevollmächtigten der Gemeindeleiter, die Nationalsynoden Versammlungen der Bevoll- 50 mächtigten der Leiter der Kirchenprovinzen; 4. demgemäß waren die Synoden die Träger des Kirchenregiments.

In derselben Weise wie die Kirche Frankreichs organisierte sich die reformierte Kirche in Schottland, den Niederlanden und dem nordwestlichen Deutschland. Hier überall kam den Synoden die kirchliche Regierung zu und war das Synodalwesen in gleicher Weise 55 aufgebaut: dem Konsistorium, Colloque, der Provinz- und Nationalsynode Frankreichs entsprechen in Schottland kirk-session, presbytery, Provinzialsynode und Generalversammlung, am Niederrhein Konsistorium, Klasse, Provinzial- und Generalsynode. Eigentümlich ist, daß man überall die Verfassung auf das eigene Volk beschränkte; der Gedanke, der nationalen Organisation einen internationalen Abschluß zu geben, fehlte, so viel ich sehe, 60 vollständig. Die Dordrechter Synode bildete nur einen Ausnahmefall.

Dem Gebiete der Zwinglischen Reformation blieb das Synodalwesen fremd. In der Verfassung der churpfälzischen Kirche ist die Einwirkung der lutherischen Betonung des landesherrlichen Kirchenregiments unverkennbar (Pfälz. Kirchenratsordnung von 1564 bei Richter, KOO II, S. 276 ff.).

Über synodale Einrichtungen der Reformierten in den östlichen Ländern s. Lechler S. 139 ff. und über die gegenwärtig giltigen Institutionen vgl. die Art. über die einzelnen Länder.

9. Das Synodalwesen in Nordamerika. Die seit dem beginnenden 17. Jahrhundert aus England nach Nordamerika auswandernden Protestanten waren größtenteils Independenten. Die Zahl der Presbyterianer wurde erst nach und nach seit der Mitte des 17. Jahrhunderts bedeutend. Nun entstanden die ersten presbyterianischen Gemeinden. Der erste Zusammenschluß mehrerer Gemeinden zu einem Presbyterium erfolgte erst im Jahre 1705 oder 1706, im Jahre 1717 trat die erste presbyterianische Synode in Nordamerika, zu Philadelphia, zusammen. Damit faßte das Synodalwesen in der neuen Welt festen Fuß. Es beherrscht seitdem die protestantische Kirchenbildung des zukunftreichen Kontinents. Denn in Amerika gaben nicht nur die Reformierten ihren Kirchen synodale Einrichtungen, sondern das geschah auch bei den Lutheranern und in der Episkopalkirche.

Die reformierten Synoden Amerikas entsprechen im wesentlichen dem altreformierten Vorbild. Wie in Frankreich ist ihre Voraussetzung die presbyterial-verfaßte Einzelgemeinde; wie dort sind die Presbyterien und Synoden gebildet aus Geistlichen und Vertretern der Ältesten. Einen Unterschied macht, daß die Ältesten von den Gemeinden gewählt werden, während die altreformierten Konsistorien sich selbst ergänzten. Sie sind also Vertreter der Gemeinden, was die altreformierten Presbyter nicht waren. Der Charakter der Synoden wird aber dadurch, da fast überall daran festgehalten wird, daß ihre Mitglieder Älteste sein müssen, kaum geändert. Doch ist verständlich, daß der Gedanke, die Laienmitglieder seien Vertreter der Gemeinden, nicht ferne gehalten wird. Konsequent verfolgt würde er den reformierten Charakter der Synode aufheben.

Für die lutherische Kirche kam in Betracht, daß ihre Glieder nicht nur aus Deutschland, sondern in der ersten Zeit in großer Zahl aus den Niederlanden und aus Schweden stammten. Die niederländischen Lutheraner hatten von Anfang an presbyteriale Ordnungen; auch die schwedische Kirche entbehrte analoger Einrichtungen nicht. Es ist verständlich, daß die niederländischen Lutheraner in Amerika sich presbyterial organisierten, indem sie die Amsterdamer KO annahmen, und daß die Schweden ihrem Beispiel folgten. Für die deutschen Lutheraner war es von Wichtigkeit, daß ihr bedeutendster Organisator H. M. Mühlenberg (s. d. A. Bd XIII S. 506) der Spenerischen Richtung angehörte: auch er organisierte seine Gemeinde, indem er Älteste einsetzte. Dadurch war der Unterbau für die Begründung der luth. Kirchen auf das Synodalinstitut gegeben. Die erste lutherische Synode hielt Mühlenberg am 14. August 1748 in Philadelphia; sie bestand aus 6 Pfarrern und einer größeren Anzahl von Laiendeputierten. Seit 1760 wurden jährliche Tagungen eingeführt. Die Verhältnisse waren anfangs insofern eigentümlich, als die aus Deutschland gesandten Geistlichen sich als unter ihren heimischen Kirchenbehörden stehend betrachteten. Das hörte in der Folge auf. Erst seitdem haben die Synoden die volle Kirchenleitung (s. Jacobs S. 237, 258 u. ö.).

Die amerikanische Episkopalkirche ist die Tochterkirche der Kirche von England. Sie hatte also von Hause aus dieselbe Verfassung. Sich abweichend zu konstituieren nötigten sie die eigenartigen Verhältnisse im Kolonialland, vor allem die Auflösung des Zusammenhangs mit der Mutterkirche im Laufe des Unabhängigkeitskrieges. Für die Neuorganisation waren von grundlegender Bedeutung die Versammlungen von Philadelphia 24. Mai 1784 und Richmond 18. Mai 1785; beide waren aus Geistlichen und Laien gemischte Synoden. Die erstere stellte den Grundsatz auf, that to make canons or laws there be no other authority than that of a representative body of the clergy and laity conjointly (Tiffany S. 330). Dieser Grundsatz ist seitdem maßgebend. Über die gegenwärtige Gestaltung der Generalversammlungen s. d. A. Nordamerika Bd XIV S. 788, 58 ff.

10. Die Aufnahme des Synodalwesens in den deutschen evangelischen Landeskirchen. Die Unvollkommenheit der lutherischen Kirchenverfassung kam seit dem 17. Jahrhundert unbefangen urteilenden Männern mehr und mehr zum Bewußtsein. Die Änderungswünsche und Vorschläge bezogen sich indessen zunächst auf die Verfassung der Einzelgemeinden. Man wünschte und hoffte das kirchliche Leben durch Einführung presbyterialer Einrichtungen wecken und kräftigen zu können. So dachte Val. Andreä; auch

für Spener war die Belebung der Einzelgemeinde die Hauptsache. Der Gedanke, die Verfassung der Landeskirchen durch Aufnahme des synodalen Elementes umzugestalten, trat erst in den Vordergrund, seitdem infolge der politischen Umgestaltungen in vielen Ländern die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse notwendig wurde. Im J. 1807 verfaßte Schleiermacher einen Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestant. Kirche in Preußen. Er forderte größere Selbstständigkeit der Kirche dem Staate gegenüber. Der letztere solle sich auf die Aufsicht über die Kirchengüter beschränken und sich der innern Verwaltung der Kirche gänzlich entschlagen, sie vielmehr der Kirche selbst überlassen und ihr dabei ein solches Maß von Unabhängigkeit gewähren, daß sie als ein sich selbst regierendes lebendiges Ganze dastehe. Zu diesem Zweck hielt Schleiermacher die Neuordnung der Gemeinden im presbyterialen Sinn und den Neubau der Kirche durch Aufnahme des Synodalwesens für notwendig (ZKR I, S. 327 ff.). Die Synoden waren neben den vom König zu ernennenden Bischöfen als Träger der Kirchenleitung gedacht, sollten aber nur Geistlichkeitssynoden sein.

Der Gedanke einer Neuordnung der Verfassung durch Schaffung evangel. Synoden hat die Folgezeit beherrscht. Er ließ sich nicht dadurch verwirklichen, daß man einfach die reformierte Synodalverfassung übernahm. Das hinderte die Thatsache des landesherrlichen Kirchenregiments. Wie Schleiermacher ihr schon in seinem ersten Entwurf Rechnung trug, so hat er auch später daran erinnert und unter Absehen von dem undurchführbaren Gedanken der Schaffung eines protestant. Bistums geurteilt, möglich sei nur eine Synodalverfassung neben der Konsistorialverfassung (1817, WW z. Theol. V, S. 236). Dahin gingen denn auch die ersten praktischen Versuche. Das Jahr 1817 brachte für Preußen die Bildung von Presbyterien und die Anordnung von Synoden, die aber lediglich Geistlichkeitssynoden sein sollten (v. Mühler, Gesch. der evang. Kirchenverf. S. 326 ff.). Von Wichtigkeit war Schleiermachers Besprechung der Einrichtung; denn er ging nun über seinen eigenen Entwurf hinaus, indem er bemerkte, er finde es zweckmäßig, daß auf den Synoden Abgeordnete aus dem Kollegium der Ältesten zugelassen würden (a. a. O. S. 232). Doch kam das ganze Unternehmen ins Stocken; in den östlichen Provinzen Preußens wurde überhaupt nichts erreicht; nur die rheinisch-westfälische Kirche erhielt 1835 eine Synodalverfassung (Friedberg, Verf.-Gesetze I, S. 21 ff.).

Im übrigen Deutschland wurden Synoden zum Teil schon vorher eingeführt. Den Anfang machte Bayern. Im J. 1818 erhielten die mancherlei protest. Gebiete, die in der Rheinpfalz zusammengefaßt waren im Zusammenhang mit der Einführung der Union eine gemeinsame kirchliche Verfassung, die die alte Stufenfolge: Presbyterium, Diöcesansynode und allgemeine Synode beibehielt (Friedberg, Verf.-Gesetze S. 297). In demselben Jahr erfolgte die Einführung der Synoden in Bayern r. d. Rh., hier anfangs ohne den Unterbau der Presbyterien. Demgemäß waren sowohl die Diöcesan- wie die Generalsynoden zunächst Geistlichkeitssynoden. Erst 1848 wurden die Diöcesansynoden zu gemischten Versammlungen umgestaltet, die aus einer gleichen Anzahl geistlicher und weltlicher Mitglieder bestanden, wogegen die Generalsynoden schon seit 1823 auch weltliche Abgeordnete in ihrer Mitte sahen (Friedberg S. 295). 1821 folgte Baden; hier baute sich wie in der Rheinpfalz das Synodalwesen von Anfang an auf der Grundlage der presbyterial verfaßten Gemeinden auf (Friedberg S. 473). Im Laufe der nächsten fünf Jahrzehnte haben mit wenigen Ausnahmen die sämtlichen evangelischen Landeskirchen Deutschlands synodale Verfassungen erhalten: Preußen 1873 und 1876 (Friedberg S. 51 ff.), Hannover 1864 (S. 129), Sachsen 1868 (S. 363), Württemberg 1854 (S. 423) ꝛc. Auch die älteren Verfassungen wurden im Laufe des Jahrhunderts umgestaltet, so daß das Synodalwesen in den deutschen Landeskirchen gegenwärtig eine im wesentlichen übereinstimmende Gestalt hat.

Gemeinsam ist, daß es sich überall, nach Schleiermachers Formel, um Synodalverfassung neben der Konsistorialverfassung handelt. Die deutschen Synoden sind nicht wie die altreformierten Träger des Kirchenregiments, sondern sie stehen dem landesherrlichen Kirchenregiment gegenüber als Vertretung der Kirche. „Die Generalsynode, heißt es in der Preuß. General-Synodal-Ordnung von 1876, hat mit dem Kirchenregimente des Königs der Erhaltung und dem Wachstum der Landeskirche . zu dienen“ (Friedberg S. 90). Nach dem hess. Verf.-Edikt von 1874 findet die Gesamtheit der evangelischen Kirchengemeinden eines Dekanats ihre Vertretung in der Dekanatssynode, und ist die evangelische Kirche des Großherzogtums durch die Landessynode vertreten (§ 58 und 87, Friedberg S. 519 und 523). Demgemäß beschränken die Synoden das Kirchenregiment und üben sie eine gewisse Kontrolle über dasselbe: landeskirchliche Gesetze be-

dürfen der Zustimmung der Synoden, die Verwaltung kirchlicher Fonds wird durch sie überwacht u. dgl. Was die Zusammensetzung anlangt, so ist gemeinsam, daß die Synoden aus Geistlichen und Laien gemischte Versammlungen sind. Die Wahl ist nicht direkt; sie erfolgt zu den Kreis- oder Diöcesansynoden durch die Gemeindeorgane, zu den Provinzial- und Landessynoden durch die je kleineren Synoden. Die Landes- 5 synode repräsentiert also nicht die Gesamtheit aller Kirchenglieder, sondern die Gesamtheit der Provinzialsynoden; ebenso verhält es sich mit der Provinzialsynode. Folgerichtig hätte die passive Wählbarkeit auf die Mitglieder der wählenden Verbände beschränkt werden müssen. Das ist indessen nur zum Teil der Fall. Außer den gewählten Mitgliedern finden sich vielfach, aber ohne sachliche Berechtigung solche, die von den Landes- 10 herrn ernannt sind, endlich regelmäßig Deputierte der theologischen, wohl auch der juristischen Fakultäten. Das Synodalwesen in den deutschen Landeskirchen hat somit eine von den altreformierten Synoden sehr verschiedene Gestalt gewonnen.

Man wird das, was die Synoden den Landeskirchen während der Jahrzehnte ihres Bestandes geleistet haben, nicht gering schätzen dürfen. Dennoch ist das Urteil schwerlich 15 irrig, daß sie die hohen Erwartungen, die man an ihre Einführung knüpfte, nur zum Teil erfüllt haben. Man mag zugestehen, daß der Grund mit darin liegt, daß man von der neuen Verfassung zu viel erwartete; keine Verfassungsform kann Leben schaffen. Aber alles ist damit nicht erklärt. Es scheint mir unleugbar, daß unsere Synoden Korporationen bilden, die recht wenig handelnsfähig sind; ihre engbegrenzte Kompetenz, ihre seltenen 20 Tagungen (vier-, fünf-, selbst sechsjährig), das Übermaß von Mitgliedern, die schwerfälligen, den Parlamenten nachgebildeten Formen, in denen man sich bewegt, und die überflüssige Feierlichkeit, mit denen man die Tagungen umgiebt, das alles hemmt sie. Will man leistungsfähigere Synoden, so muß man ihnen größere Freiheit der Bewegung gewähren, so muß man sie aus Kontrolleapparaten zu Organen der kirchlichen Selbst- 25 verwaltung umbilden. **Hauck.**

Synopse. — Unter Synopse versteht man seit Griesbach, Synopsis evangeliorum 1774 eine Darbietung des Textes der Evangelien in der Weise, daß die parallelen Abschnitte in Kolumnen nebeneinander oder in Zeilen untereinander gedruckt sind. Dieser Begriff hat sich aus dem der Evangelienharmonie (s. diesen Art. V, 653—661) abgezweigt. 30 Während diese es auf eine Zusammenstellung des gesamten Stoffes der Evangelien zum Zweck einer womöglich chronologischen Geschichtsdarstellung des Lebens Jesu absah, erstrebt die Synopse die übersichtliche Zusammenordnung des vielfach gleichartigen — zusammenschaubaren — Stoffes der Evangelien und verfolgt entweder exegetische Zwecke oder sie steht im Dienste der Erforschung des Problems des Verwandtschaftsverhältnisses 35 der Evangelien untereinander.

Das älteste als Vorläufer der heutigen Synopsen zu betrachtende Werk ist das des Alexandriners Ammonius, über welches Artikel Evangelienharmonie S. 654, 10—44 gehandelt worden ist. Ammonius hat eine Ausgabe des Matthäusevangeliums veranstaltet, an deren Rande er fortlaufend das Verwandtschaftsverhältnis der anderen Evangelien 40 mit Mt veranschaulichte. Dies Werk hat dem Eusebius nach seiner Angabe in dem Briefe an Karpianus, der Vorrede von Eusebius' Ausgabe der vier Evangelien (dieser Brief ist öfter abgedruckt worden, z. B. bei Gregory-Tischendorf, Prolegomena zur ed. VIII critica major, p. 145 sq., in altlateinischer Übersetzung bei Wordsworth, N. T. latine sec. Hieron. I, 6), die Anregung gegeben, auch seinerseits am Texte der Evangelien ihr 45 Verwandtschaftsverhältnis darzustellen, aber *καθ' ἑτέραν μέθοδον*. Er zerlegte nämlich die vier Evangelien, in jedem mit der Zählung von vorn beginnend, in Sektionen, die er entweder *περικοπαί* oder *κεφάλαια* nannte und die zum Teil etwa den Umfang eines heutigen Verses haben, zum Teil auch größeren Umfang. Mt war in 355, Mc in 233, Lc in 342, Jo in 232 Sektionen geteilt. Diese Zahl, 1162, bestätigt auch Epiphanius, 50 Ancorat. cap. 50 und Pseudo-Cäsarius, Dial. 1, respons. 39, vgl. Gregory-Tischendorf a. a. O. S. 143. Erst später wurden zu Gunsten des unächten Schlusses des Markusevangeliums in diesem nicht 233, sondern 242 gezählt. Neben jeder solchen Zahl fügte Eusebius mit roter Tinte eine zweite Zahl hinzu, welche auf die dem Werk vorausgeschickten Kanones oder Tabellen verwies. Er hatte nämlich zehn Tabellen angefertigt, 55 die dazu dienen sollten, die parallelen oder verwandten Stellen aufzufinden. Der 1. Kanon enthielt die Zahlen derjenigen Sektionen, zu denen Eusebius in allen vier Evangelien Parallelen fand; der 2. Kanon die Parallelen zu Mt, Mc, Lc; der 3. die des Mt, Lc, Jo; der 4. die des Mt, Mc, Jo; der 5. die des Mt, Lc; der 6. die des Mt, Mc; der

7. die des Mt, Jo; der 8. die des Lc, Mc; der 9. die des Lc, Jo; der 10. in vier Abteilungen die Perikopen, die in jedem Evangelium ohne Parallelen sind. Schlug man also eine beliebige Stelle eines Evangeliums auf, so fand man neben der Zahl, die die Sektion innerhalb des Evangeliums angab, eine zweite, welche auf einen der zehn Kanones
5 verwies. Schlug man diesen Kanon nach und suchte dort die betreffende Zahl der Sektion, so fand man parallel derselben die Zahl der verwandten Sektion aus den anderen Evangelien. Die Zahlen der eusebianischen Sektionen und Kanones sind in Tischendorfschen Ausgaben mehrfach abgedruckt, z. B. in der ed. VIII. crit. major, VII. crit. minor etc.

Auf Fragen, deren Klarstellung die Synopsen beabsichtigen, geht auch Augustin ein
10 in der Schrift De consensu evangelistarum libri quatuor. Dies Werk hat zwar vorwiegend apologetischen und harmonistischen Zweck. Denn Augustin will in demselben den Irrtum und die Verwegenheit derer bekämpfen, welche Widersprüche und Ungereimtheiten in den Evangelien finden und ihnen zeigen, wie gut die vier Evangelisten in ihren Berichten sich vereinigen lassen I, 7 10; II, 1. Aber es enthält auch Urteile wie I, 2, 4:
15 Marcus eum (Matthaeum) subsecutus tanquam pedissequus et breviator ejus videtur. Cum solo quippe Joanne nihil dixit; solus ipse perpauca; cum solo Luca pauciora; cum Matthaeo vero plurima; et multa paene totidem atque ipsis verbis sive cum solo sive cum caeteris consonante (-ter Zahn). I, 3, 5: Non autem habuit tanquam breviatorem conjunctum Lucas, sicut Marcum
20 Matthaeus. I, 4, 7: Tres tamen isti evangelistae (die drei Synoptiker im Gegensatz zu Johannes) in his rebus maxime diversati sunt, quas Christus per humanam carnem temporaliter gessit. IV, 10, 11 von Mc: Matthaeo in pluribus, tamen in nonnullis Lucae magis congruit. Zu diesem Verständnis der Evangelisten hat, wie von Burkitt, The old Latin and the Itala 1896, S. 59. 72—78, vgl. Th. Zahn, Einl. II,
25 Anm. 4 zu § 50 nachgewiesen worden ist, der Umstand beigetragen, daß Augustin für dies Werk den von Hieronymus revidierten Text der Evangelien zu Grunde gelegt hat, welcher mit den Sektiones und Kanones des Eusebius versehen war. Denn wenn Augustin sagt, daß Markus allein zu Johannes keine Parallelen habe, so beruht dies Urteil darauf, daß in den eusebianischen Kanones die Kombination Markus Johannes nicht
30 begegnet. Auch die folgenden Äußerungen über die Singularität des Markus und sein Verwandtschaftsverhältnis zu Lukas und Matthäus gehen, wie ein Blick auf die Kanones des Eusebius zeigt, auf die in diesen gemachten Zusammenstellungen zurück. In Buch II und III hat Augustin den Matthäustext besprochen und vielfach an der Hand der eusebianischen Doppelziffern die entsprechenden Parallelberichte herangezogen. So hat II 24,
35 55. 56 die Zusammenfassung der Erörterung über den Seesturm und den geheilten Gadarener Mt 8, 23—34; Mc 4, 35—5, 17; Lc 8, 22—39 keinen andern Grund als den, daß diese beiden Perikopen in den Sektionen des Eusebius bei allen drei Synoptikern als Einheit gefaßt werden. Auch in Buch IV, wo Augustin die jedem Evangelisten eigentümlichen Stücke bespricht, ist deutlich die Einteilung des Eusebius benutzt. So stimmt
40 IV, 4, 5 die Berufung auf den Parallelismus von Mc 6, 30 und Lc 9, 10 genau mit den eusebianischen Sektionen überein; ebenso Mc 12, 40—44 = Lc 20, 47—21, 4. Die Erörterung über die Nichtübereinstimmung von Lc 5, 4ff. mit Jo 21, 1—11 ist veranlaßt durch des Eusebius Verweisung auf Kanon 9, wo diese beiden Sektionen als verwandt bezeichnet werden.

45 Von Augustin bis zu J. Clericus, Harmonia evangelica Amstelodami 1699 wird der Stoff der Evangelien ganz überwiegend unter dem Gesichtspunkt der Evangelienharmonie behandelt. Clericus ist der erste, bei dem das Interesse an der synoptischen Betrachtung der Evangelien deutlicher hervortritt. Dem in dem Artikel Evangelienharmonie S. 661, 17—31 beschriebenem Werk des Clericus ist ein zweites an die Seite
50 zu stellen, welches gleichfalls einen Übergang von der Evangelienharmonie zur Synopse darstellt: Nic. Toinard, Evangeliorum Harmonia Graeco-Latina, Paris 1707. Der Zweck dieser Harmonie ist wie der der andern Harmonien ein chronologischer und historiographischer. Auch in der Anordnung des Stoffes erhebt sie sich nicht über den Standpunkt der Harmonien. Das Werk verwendet aber so große Sorgfalt auf die vergleichende
55 Darbietung der Texte, daß man an Rushbrooke (siehe unten) erinnert wird. Die Texte sind in Kolumnen in der Weise nebeneinander gedruckt, daß in der Höhe derselben Zeile in den Nachbarkolumnen immer nur das wirklich Parallele aus den andern Evangelien steht. Daher finden sich häufig auf einer Zeile nur ein oder zwei Worte. Papier ist darnach nicht gespart, aber die Übereinstimmungen und Abweichungen der Synoptiker
60 untereinander treten deutlich entgegen.

Die erste wirkliche Synopse ist die von J. J. Griesbach, Synopsis evangeliorum 1774. Weitere Auflagen 1797. 1809. 1822. Dies Werk ist aus dem Bedürfnis einer geeigneten Grundlage für die exegetischen Vorlesungen über die Evangelien hervorgegangen. Griesbach empfand, daß, wenn Matthäus, Markus, Lukas der Reihe nach ausgelegt werden, viele Wiederholungen nötig seien; daß viele Eigentümlichkeiten des Markus und Lukas außer Betracht bleiben müßten, wenn man nach der Auslegung des Matthäus nur die in diesem nicht überlieferten Stoffe aus dem zweiten und dritten Evangelium durchnehme, und daß es nicht genüge, wenn man nur einen der drei ersten Evangelisten auslege. Daher druckte er den Text der drei ersten Evangelien so ab, daß die gemeinsamen Stoffe nebeneinander standen und bei der Auslegung die Parallelen sofort mit überschaut werden konnten. Mit richtigem Blick erkannte er, daß Johannes aus einer solchen „Synopse" auszuscheiden und selbstständig zu interpretieren sei. Doch fügte er von der 2. Auflage an auch johanneische Stoffe aus der Leidensgeschichte und in den weiteren Auflagen auch weitere johanneische Parallelen hinzu. Er versah die Synopse, dem wissenschaftlichen Zweck entsprechend, mit einem kritischen Apparat und wies es mit guter Begründung ab, in der Weise der Harmonien geschichtliche Ordnung und die richtige Zeitfolge der Stoffe bieten zu wollen. Die Schwierigkeit, daß der Leser doch auch in der Synopse jedes einzelne Evangelium fortlaufend müsse lesen können, hat er lebhaft empfunden. Daher teilte er den gesamten Stoff der Synoptiker in 150 Sektionen und bezeichnete an der Seite der Texte die Fortsetzung des Textes der einzelnen Evangelien, wo derselbe zu Gunsten der Synopse unterbrochen werden mußte. Begreiflicherweise leidet aber bei diesem Verfahren trotzdem die Übersichtlichkeit über den Text der einzelnen Evangelien erheblich. Auch was die Anordnung des Stoffes innerhalb der 150 Sektionen betrifft, treten wesentliche Mängel zu Tage. Es begegnet in dieser Synopse vielfach ein Schwanken zwischen der Reihenfolge der Erzählungen des Matthäus und Markus; auch sind die Redestoffe oft nicht in geeigneter Weise zusammengestellt, was Griesbach doch möglich gewesen wäre, da er den Markus als Epitomator des Matthäus und Lukas denkt und er also die Reden entweder nach der Ordnung des Matthäus oder nach der des Lukas hätte einfügen können. Dagegen enthält bei ihm Sektion 24, den Zusammenhang zwischen Mc 1, 39 (Sektion 22) und Mc 1, 40 (Sektion 25) unterbrechend, die Bergpredigt nach Matthäus, und vor dieser schiebt er als Sektion 23 ein Lc 5, 1—11, die lukanische Bergpredigt aber folgt Sektion 31, nach Mc 3, 7—19 = Lc 6, 12—19. Sektion 59 wird nach dem Zusammenhang des Matthäusevangeliums die Beelzebulrede Mt 12, 22—45 parallel mit Mc 3, 20—30; Lc 11, 14—23. 29—31. 24—26 überliefert, und darauf, nach der Ordnung des Matthäus, in Sektion 60, Mt 12, 46—50; Mc 3, 31—35; Lc 8, 19—23.

Die Synopse Griesbachs ist für die folgende Zeit grundlegend geblieben. Aufzählungen der gedruckten Synopsen bei Reuß, Gesch. der hl. Schriften NT § 179 und bei Tischendorf, Synopsis ^{7}1898, p. XII—XVI. Anger, Synopsis evangeliorum Matthaei, Marci, Lucae 1852, ^{2}1877, der wie andere vor ihm in der Hauptsache die Sektionen Griesbachs beibehalten hat, gab seiner Synopse eine wertvolle Bereicherung durch Aufnahme der Parallelen aus der apokryphischen Evangelienlitteratur vor Irenäus. Ein Teil der Ausstellungen, die hinsichtlich der Anordnung an der Griesbachschen Synopse zu machen sind, erscheint behoben in De Wette et Lücke, Synopsis evangeliorum 1818. 4°, 2. Ausgabe 1842 in kleinerem Format. Hier sind nämlich Mt 4, 12—18, 35; Mc 1, 14—9, 50; Lc 4, 14—9, 50, diejenigen Partien, in denen die Anordnung bei den drei Synoptikern mannigfach abweicht, dreimal abgedruckt, indem jedesmal ein anderer Evangelist den Leitfaden abgiebt. Tischendorfs Synopsis evangelica ^{1}1851, ^{7}1898 herausgeg. von O. Kramer, verfolgt neben dem wissenschaftlichen Zweck auch wieder den erbaulichen der Evangelienharmonie. Daher hat er auch das vierte Evangelium in seine Synopse mit aufgenommen, wie dies auch die Synopsen zweier katholischer Theologen, Jos. Gehringer, Synoptische Zusammenstellung des griechischen Textes der vier Evangelien, 1842 und J. H. Friedlieb, Quatuor evangelia sacra in harmoniam redacta, 1847 gethan haben. Tischendorf druckt unter dem Text einen zusammengedrängten kritischen Apparat, der im wesentlichen Majuskellesarten enthält; in der letzten (7.) Ausgabe ist auch Westcott-Hort verglichen. M. H. Schulze, Evangelientafel 1861 stellt sich in den Dienst des von Wilke im „Urevangelisten" und Volkmar in der „Religion Jesu" vorgetragenen Verständnisses der synoptischen Evangelien und ordnet daher: Markus als Original aller weiteren Evangelienbildung, Lukas als dessen Nachbildner, Ergänzer und Erweiterer, Matthäus als beider Kompilator. Auch johanneische Parallelen werden beigegeben.

Einen Fortschritt in der synoptischen Darstellung des Evangelienstoffes bezeichnet Rushbrooke, Synopticon. An Exposition of the Common Matter of the Synoptic Gospels, London 1880. Rushbrooke überliefert, um Kritik und Analyse der synoptischen Evangelien zu erleichtern, den gemeinsamen Stoff der drei Synoptiker in drei Kolumnen und unterscheidet durch Typen und Farbendruck 1. den allen drei Evangelisten gemeinsamen Stoff, 2. den Text, den ein jeder von ihnen parallel mit einem andern hat, 3. den einem jeden eigentümlichen Text. Da, wo Johannes oder Paulus wirkliche Parallelen zur synoptischen Überlieferung bieten, ist ihre Überlieferung mit abgedruckt. Der Markustext ist zu Grunde gelegt in seiner vollen Ausdehnung und ohne Abweichung von seiner Ordnung. Da hiernach der nur bei Matthäus und Lukas gemeinsame Stoff und die singuläre Überlieferung des ersten und dritten Evangelisten außer Betracht bleiben muß, wird in drei Appendices das Fehlende nachgetragen, nämlich in Appendix A: The Double Tradition of St. Matthew and St. Luke. Appendix B: The Single Tradition of St. Matthew. Appendix C: The Single Tradition of St. Luke. Bei dieser Anordnung kommt richtig zur Geltung, daß Markus als Führer der Erzählungsüberlieferung der Synoptiker zu betrachten ist, ferner tritt die Thatsache einer zweiten evangelischen Überlieferung, der Redestoffe, auf diese Weise deutlich zu Tage, die Sonderüberlieferung des Matthäus und Lukas wird herausgearbeitet, und die Orientierung über Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten des traditionellen Textes der Synoptiker untereinander wird durch die Besonderheiten des Druckes in der That gut veranschaulicht. Der Text ist der der 4. Ausgabe von Tischendorf, Synopsis evangelica, Leipzig 1878, emendiert nach Westcott-Hort. Ein zweites englisches Werk, Wright, A Synopsis of the Gospels in Greek [1]1896, [2]1903 kann nur in beschränktem Maße als wirkliche Synopse gelten, insofern es das Markusevangelium mit den dazu gehörigen Parallelberichten in brauchbarer Weise vorführt. Doch verquickt Wright die Darbietung des Stoffes viel zu sehr mit einer höchst anfechtbaren Quellenhypothese.

An Rushbrooke knüpft an Heineke, Synopse der drei ersten kanonischen Evangelien 1898. Diese Synopse zerfällt in drei Teile. Der erste enthält das ganze Markusevangelium mit den Parallelen aus dem Lukas- und Matthäusevangelium. Nach Abzug des Markusevangeliums und der Parallelen bleibt im wesentlichen die Logienüberlieferung, für welche Heineke abweichend von Rushbrooke das Lukasevangelium zum Faden nimmt, da in diesem die Ordnung der Redestoffe vielfach ursprünglicher ist als bei Matthäus. Daher druckt er im zweiten Teil das Lukasevangelium ab, jedoch werden die im ersten Teil bereits dargebotenen Stücke nur nach Überschriften, Kapiteln und Seitenzahlen aufgeführt; dazu die Parallelen aus dem Matthäusevangelium. Der dritte Teil enthält den Rest, das Sondergut des Matthäus, aber auch Reden wie die Bergpredigt in extenso, da Heineke der richtigen Meinung ist, daß diese Reden auch im Wortlaut des Matthäus zusammenhängend müssen gelesen werden können. Im zweiten Teile hebt sich das Sondergut des Lukas durch den Druck von dem Lukas- und Matthäusgute ab. Durch Überschriften ist dafür gesorgt, daß die Komposition und Anlage des Lukasevangeliums übersichtlich bleibt. Wo im dritten Teile die Matthäusreden mit Heranziehung wieder der Lukasparallelen in ihrem vollen Wortlaut abgedruckt werden, ist den Lukasparallelen in Anmerkung ihre eigentümliche Lukasüberschrift mitgegeben worden, so daß deutlich wird, woher Matthäus bei solchen größeren Kompositionen seinen Stoff genommen habe. Der Text wird in dieser Synopse nach dem Vorgang der Synopse von Veit 1897 nicht in Kolumnen nebeneinander, sondern in Zeilen untereinander gedruckt und zwar so, daß das Gleichlautende nur in der obersten Zeile ausgedruckt, in der darunterstehenden Zeile oder den beiden darunterstehenden Zeilen dagegen durch ununterbrochene Punktlinien markiert wird. Der Text ist der der Recension der letzten Tischendorfschen Ausgabe, welche von Gebhardt besorgt hat. Ein kritischer Apparat wird nicht beigegeben.

Außerdem sind noch zu erwähnen Huck, Synopse der drei ersten Evangelien [1]1892, [2]1898, [3]1906, und Veit, Die synoptischen Parallelen 1897 Huck erklärt im Vorwort zur 1. Aufl. selbst, daß seine Synopse keinen Anspruch auf selbstständige wissenschaftliche Bedeutung erhebt, sondern nur den Text zu Holtzmanns Auslegung der drei ersten Evangelien im Handkommentar bieten will, an dessen Stoffdisposition er sich fast vollständig anschließt. Inzwischen aber hat Holtzmann in der 3. Auflage der Bearbeitung der Synoptiker im Handkommentar vom Jahre 1901, da er die Unzulänglichkeit der Ineinanderarbeitung und Zerpflückung der Synoptiker, wie sie die beiden ersten Auflagen boten, selbst eingesehen hat, ein rationelleres Verfahren eingeschlagen, indem er die den Synoptikern gemeinsamen Perikopen im ersten Teil auch so weit besprochen hat, als sie der litterarischen wie der historischen Kritik die gleiche Auf-

gabe zur Lösung stellen, dann aber jeden der drei Synoptiker gesondert interpretiert. Damit ist die durch die Synopsen gefährdete Erkenntnis zum Durchbruch gelangt, daß jeder der Synoptiker in der Auslegung als Individualität zu behandeln ist, und der Synopse ist die beschränktere Aufgabe vorbehalten, der Erforschung des in den drei ersten Evangelien vorliegenden litterarischen Problems zu dienen. Dieser Wandlung hat sich aber Huck in der 3. Aufl. seiner Synopse nicht angeschlossen, sondern da geht er selbstständige Wege. Seine 3. Aufl. bietet manche Bereicherung im Interesse der Benutzung des Buches durch Studierende, auch ist der textkritische Apparat vermehrt und auch eine beschränkte Zahl patristischer Parallelen aufgenommen worden. Aber ein Fehler ist es, daß keine der heute in Betracht kommenden synoptischen Theorien und keiner der Evangelisten durchgehends der Anordnung zu Grunde gelegt wird. Daher wird der Vorteil reichlicher Vorführung des Wortlauts der Parallelen aufgewogen durch das Schwanken zwischen der Anordnung der Evangelisten. Beispielsweise muß es als Mißgriff bezeichnet werden, daß zwischen Mt 9, 17; Mc 2, 22; Lc 5, 39 und Mt 12, 1; Mc 2, 23; Lc 6, 1 Mt 9, 27—11, 30, die Aussendungsrede und die Rede über den Täufer eingeschoben wird, Mt 9, 18—26 aber, Erweckung der Tochter des Jair, im Zusammenhang von Mc Kap. 5 geboten wird. Ähnliche Beanstandungen sind noch mehr zu machen. Bei Veit sind die einzelnen Parallelzeilen nach der üblichen Reihenfolge der Synoptiker mit den Zahlen 1, 2, 3 versehen, so, daß unter 1 immer Matthäus, unter 2 Markus, unter 3 Lukas verstanden ist. Der Reihenfolge der einzelnen Abschnitte ist die Akoluthie des Markus zu Grunde gelegt, ihr sind die Matthäus und Lukas gemeinschaftlichen Stücke nach der Ordnung des ersteren eingefügt. Es fehlen die Kindheitsgeschichten und fast alle Stoffe, in denen einer der Evangelisten alleinsteht; es wird also nicht das gesamte synoptische Material geboten. Der zweite Teil des Buches enthält den Versuch einer Enträtselung des synoptischen Problems, indem auf die Gieselersche Traditionshypothese zurückgegangen wird.

Eine zeitgemäße und den wissenschaftlichen Anforderungen entsprechende Synopse müßte den gesamten Stoff der drei ersten Evangelien etwa in der Anordnung wie Rushbrooke oder Heineke und ein reiches textkritisches Material bieten. Denn Einblick in die Entstehungsgeschichte unserer Evangelien kann nicht gewonnen werden, ohne daß die handschriftliche Überlieferung sorgfältig herangezogen wird, insbesondere die der syrischen und altlateinischen Textzeugen. Ferner müßte das Unternehmen Angers fortgesetzt und in zeitgemäßer Weise die älteste außerkanonische Evangelienlitteratur und die patristische Litteratur für die Zwecke der Synopse ausgenützt werden. **P. Feine.**

Synteresis s. d. A. Gewissen Bd VI S. 649, 46.

Syrien. — Zur Litteratur vgl. außer den Büchern über Israelitische und Jüdische Geschichte: K. Baedeker, Aegypten, 5. Aufl., Leipzig 1902; ders., Palästina u. Syrien, 6. Aufl., Leipzig 1904; E. R. Bevan, The House of Seleucus, 2 Bde, London 1902; A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2 Bde, 2. Aufl., Leipzig 1906; F. Hommel, Grundriß der Geographie u. Geschichte des Alten Orients (Handb. d. klass. Altertumswissenschaft III, 1, 1), 2. Aufl. des „Abrisses d. Gesch. d. Alt. Or."), München 1904, S. 187—194; ders., Gesch. d. alten Morgenlandes, 3. Aufl., Leipzig 1904; F. Justi, Gesch. Irans von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sāsāniden (Geiger u. Kuhn, Grundriß der Iranischen Philologie (Straßburg 1896 ff. II, 395—550) und P. Horn, Gesch. Irans in islamitischer Zeit (ebd. 551—604); E. Meyer, Gesch. des Altertums, Stuttg. 1. Bd 1884, 3. Bd 1901; ders., Die Entstehung des Judentums, Halle 1896; ders., Die Israeliten u. ihre Nachbarstämme. Alttestl. Untersuchungen. Mit Beiträgen von B. Luther, Halle 1906; A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland (Allgem. Gesch. in Einzeldarstellungen, hrsg. v. W. Oncken II, 4), 2 Bde, Berlin 1885—7; W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893; A. Neubauer, La géographie du Talmud, Paris 1868; Th. Nöldeke, *ΑΣΣΥΡΙΟΣ, ΣΥΡΙΟΣ, ΣΥΡΟΣ* (Hermes V, 443—468); A. Šanda, Die Aramäer (Der alte Orient IV, 3), Leipzig 1902; E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes, 1. Bd, 3. u. 4. Aufl., Leipzig 1901; H. Winckler, Keilinschriftliches Textbuch zum AT (Hilfsbücher zur Kunde des Alten Orients, 1. Bd), 2. Aufl., Leipzig 1903; ders., Auszug aus der Vorderasiat. Geschichte (Hilfsbücher zur Kunde des Alten Orients, 2. Band), Leipzig 1905, S. 64—68; H. Zimmern und H. Winckler, Die Keilinschriften und das AT von E. Schrader, 3. Aufl., Berlin 1902, S. 132—135.

I. Name. Winckler will KAT³, S. 28 „Syrien" aus einem altbabylonischen Namen Suri ableiten, der das Land zwischen den medischen Gebirgen im O., Babylonien im SO., dem Halys und Taurus im W. und Armenien im N. bezeichnen soll. Der Name soll in dem Ideogramm enthalten sein, das sonst gewöhnlich Su-edin[ki], von Straß-

maier und Winckler aber Su-ri gelesen wird. Ein ideographisch geschriebenes Land Su-edin oder Su-ri indessen giebt es nicht. Vielmehr ist das Ideogramm Subartum zu sprechen, d. i. das Gebiet der Subari, eines halbseßhaften Stammes in Mesopotamien (vgl. Meyer, Die Israeliten S. 469—471). Es bleibt daher vorab bei der schon von Selden de dis Syris (Proleg. cap. 1) gebotenen und von Nöldeke a. a. O. durch erschöpfendes Material aus griechischen und lateinischen Schriftstellern bestätigten Erklärung, daß *Σύριοι* und *Σύροι* aus *Ἀσσύριοι* verkürzt sind. Herodot 7, 63 sagt: *οὗτοι δὲ ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἐκαλέοντο Σύριοι, ὑπὸ δὲ τῶν βαρβάρων Ἀσσύριοι ἐκλήθησαν.* Ähnlich Justin. 1, 2, 13 imperium Assyrii, qui postea Syri dicti sunt (vgl. Nöldeke a. a. O. S. 452).

אַשּׁוּר, *Ἀσσυρία* und seine Verkürzung *Συρία*, geht zurück auf den assyrischen Gottesnamen Aššur, wonach die Hauptstadt (das heutige Kalat Schergât am rechten Tigrisufer), die Provinz und später das assyrische Großreich Assur genannt ist. Als Urform von Aššur nehmen Jensen (Zeitschr. f. Assyriol. I, 1 ff.) und Zimmern KAT³, S. 351 Anšar an. Delitzsch (Ass. Handwörterb. 148ᵇ) denkt an אשׁר = „heilbringend sein", während Jastrow (Rel. Babyloniens und Assyriens 1902 ff., S. 207) Ašur = Ašir „Aufseher" deutet. Nach Delitzsch (Wo lag das Paradies, S. 252) liegt für Stadt und Provinz der ältere Name Ausar = „Wasseraue" vor (vgl. dazu Jastrow a. a. O. S. 208).

Die Griechen nun bezeichneten mit *Ἀσσύριοι, Σύριοι, Σύροι* 1. alle Unterthanen des assyrischen Reiches. Es ist der älteste griechische Gebrauch des Namens, in der Entwickelung Assyriens der jüngste. Ähnlich ist Esr 6, 22 mit dem מֶלֶךְ־אַשּׁוּר Darius als der Erbe des assyrischen Reiches gemeint. Der griechische Name ist politisch, nicht ethnologisch. Mit dem assyrischen Reich wurden die Griechen seit dem 8. u. 7. Jahrhundert durch ihre östlichen Kolonien bekannt. Dieses Reich erstreckte sich für die Griechen vom Schwarzen Meer bis zum Mittelmeer. Es ist das von Tiglat-Pileser III., Salmanassar IV., Sargon II. und Sanherib geschaffene Assyrische Groß- oder Weltreich. Zum Unterschied von den dunkleren südlichen Assyrern oder Syrern wurden die Anwohner des Schwarzen Meeres von den Griechen *Λευκόσυροι* genannt; 2. als die Griechen nach dem Untergang des assyrischen Reiches mit Asien vertrauter wurden, erfuhren sie, daß „Assyrien" eigentlich nur das Ursprungsland des assyrischen Weltreiches sei. So bezeichneten sie jetzt mit *Συρία* vorzugsweise die westlichen Länder des ehemaligen assyrischen Reiches und mit *Ἀσσυρία* das assyrische Mutterland. Ähnlich ist im AT אַשּׁוּר im allgemeinen das eigentliche Assyrien mit Ausschluß der zueroberten Länder. Dieser griechische Gebrauch von *Ἀσσυρία* ist der mittlere, vom assyrischen Standpunkt ein ältester. Uebrigens bezeichnen griechische Schriftsteller mit dem kürzeren Namen auch das assyrische Stammland und mit dem längeren die östlichen und westlichen Länder Assyriens. 3. Seit Alexander, vielleicht aber schon früher, bürgerte sich bei den Griechen der Gebrauch ein, mit Syrern die semitischen Vertreter in den westlichen Teilen des ehemaligen Assyriens zu bezeichnen. „Syrien" ist jetzt ein ethnologischer Name: Syrer deckt sich mit Aramäer (vgl. Nöldeke a. a. O. S. 468).

Das AT kennt kein „Syrien" und keine „Syrer" Um die Westhälfte des assyrischen Weltreiches zu umschreiben, hat das AT den Namen „Aram", der aber mehr Volks- als Landesname ist. Sollen einzelne Teile Arams genannt werden, so bedarf es einer besonderen Hinzufügung z. B: אֲרַם נַהֲרַיִם „Aram der Ströme", oder אֲרַם דַּמֶּשֶׂק. Unter dem Einfluß des jüngsten griechischen Sprachgebrauchs steht die Wiedergabe von אֲרָמִית mit *συριστί* in LXX 2 Kg 18, 26; Esr 4, 7; Da 2, 4. Im Talmud findet sich das dem griechischen *Συρία* nachgebildete סוּרְיָא = alttestamentlichem אֲרָם = Vorderasien bis Babylonien außer Kleinasien und Palästina. אַרְמַּי = סוּרְסִי bezeichnet die aramäische Umgangssprache. Im Syrischen ist ܣܘܪܝܐ = *ἡ Συρία*. Der Araber nennt Syrien الشّأم (الشام) das „links" gelegene Land im Unterschied zu اليَمَن dem „rechts" gelegenen Südarabien. Bei den Eingeborenen ist esch-Schâm = Damaskus. Die Türken nennen Syrien سُورِسْتَان oder عَرَبِسْتَان.

II. Geographie. 1. Umfang. Was heute Syrien heißt, entspricht etwa dem, was die Griechen seit Alexander *Συρία* nannten. Vgl. Strabos Geogr. XVI 2, 1:

Ἡ δὲ Συρία πρὸς ἄρκτον μὲν ἀφώρισται τῇ Κιλικίᾳ καὶ τῷ Ἀμανῷ πρὸς ἕω δὲ τῷ Εὐφράτῃ καὶ τοῖς ἐντὸς τοῦ Εὐφράτου Σκηνίταις Ἄραψι πρὸς δὲ νότον τῇ εὐδαίμονι Ἀραβίᾳ καὶ τῇ Αἰγύπτῳ πρὸς δύσιν δὲ τῷ Αἰγυπτιακῷ [τε καὶ Συριακῷ] πελάγει μέχρι Ἰσσοῦ. In dieses ca. 280000 qkm Fläche einnehmende Gebiet ist das eigentliche Palästina, der Hauptschauplatz der biblischen Geschichte, eingeschlossen. Da aber Palästina schon Bd XIV, 555—599 behandelt ist und wenn auch nicht seine Geographie, so doch seine Geschichte ihr Sonderrecht hat, scheidet es füglich aus der folgenden geographisch-geschichtlichen Skizze bis auf einzelne nicht zu umgehende Partien aus. Über den im Lauf der Geschichte sich vollziehenden Wechsel in der politischen Geographie Syriens ist besser in dem geschichtlichen Teil zu berichten.

2. Politische Einteilung. Das zur asiatischen Türkei gehörende Syrien umfaßt folgende Gouvernements (Baedeker[6] LIIIf.): 1. das Wilājet (Provinz) Aleppo mit drei Liwas (Regierungsbezirken): Aleppo, Marʿasch und Urfa (Edessa); 2) das selbstständige Liwa Zōr; 3. das Wilājet Beirut mit fünf Liwas: Lādikīje, Tarābulus, Beirut, ʿAkkā und Nābulus; 4. den Libanon; 5. das Wilājet Surija mit den vier Liwas: Ḥamā, Damaskus, Hauran und Maʿan; 6. das selbstständige Liwa Jerusalem.

3. Bevölkerung. Die Gesamtbevölkerung von Syrien wird auf 3—3¹/₄ Millionen geschätzt. Davon zählt das eigentliche Palästina etwa 650000. Der Abstammung nach zerfällt die Bevölkerung in Syrer, Araber, Juden, Griechen, Türken und Franken. Der Religion nach in Muhammedaner, Christen, Juden und andere Religionsbekenner. Die Syrer sind die alten Aramäer. Nur ein Teil sind Christen, der andere hat den Islam angenommen. Zu den muslimischen Syrern gehören die Drusen vgl. V, 38—46; zu den christlichen die Jakobiten VIII, 565—571, die Maroniten XII, 355—364 und die Nestorianer XIII, 722—736. Die Araber sind teils seßhaft (chadarī), teils Nomaden (bedawi). Auch letztere sind, wenigstens nominell, Muslime. Aber in ihrer Religion wie in der der Christen und Juden lebt eine immer wieder hervorbrechende Urschicht altsemitischen Heidentums weiter, vgl. Curtiß, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, Leipzig 1903. Die Juden sind zum größten Teil aus Europa zurückgewandert. Die zur griechisch-orthodoxen Kirche gehörenden Christen sind nur zum geringeren Teile wirkliche Griechen; nur die höheren Geistlichen sind es fast alle. Unter den wenigen Türken sind die Efendis die obere Klasse. In Nordsyrien giebt es auch nomadisierende Türkenstämme. Die Franken (Europäer) bilden nur einen kleinen Prozentsatz. Franziskaner und Jesuiten wirken für die katholische Mission. Die Protestanten sind zumeist durch die amerikanische Mission gewonnen, deren Hauptsitz Beirut ist. Muslimische Sekten sind außer den Drusen die Nosairier, die Ismailier und die Metāwile oder die syrischen Schiiten.

4. Gebirge. Die Bergzüge gehen von Norden nach Süden entsprechend der Meeresküste und den Flüssen. Der nördliche Teil des schmalen, dicht an die Küste streifenden westlichen Berglandes ist das sog. Küstengebirge von Syrien, vom Golf von Iskanderun (Alexandrette) bis zum Fluß Eleutheros oder Nahr el-Kebīr. Es beginnt nördlich am cilicischen Taurus mit dem mons Amanus der Alten. Es folgt im Süden des Orontes der 1770 m hohe alte mons Casius oder Dschebel el-Akraʿ und weiter nach Süden der mons Borgylus der Alten, oder das Nosairiergebirge. Der südlich vom Nahr el-Kebīr beginnende südliche Teil des westlichen Berglandes (von Tripolis bis Tyrus) ist der Libanon und parallel mit ihm der Antilibanon, beide geschieden durch die im Jordanthal sich fortsetzende Hochebene el-Bikāʿ (Niederung, das alte Cölesyrien, „hohles Syrien" [*κοίλη* Entstellung von äg. Ḫ—r? Spiegelberg, Orient. Litt. Zeit., 9, Nr. 2]) oder den syrischen Graben. Die höchsten Berge im Libanon (Dschebel Libnān) sind südöstl. von Tripolis der Dahr el-Kodīb (3063 m), der Dschebel el-Miskīje (3059 m) und der Dschebel Makmal (3052 m) vgl. Libanon XI, 433—438. Der höchste Berg im Antilibanon (Dschebel esch-Scherki) ist der südliche Ausläufer, der große Hermon Dschebel esch-Schech oder Dschebel et-Teldsch (Schneeberg) 2760 m, vgl. Hermon VII, 758—760. Die östlich von der Bikāʿ gelegene Hochebene flacht sich gen Nordosten, in der Richtung nach dem Euphrat, zu der zum Teil von wilden Felsenkämmen durchbrochenen Kalkhochebene, oder der nördlichen syrischen Wüste ab, angenehm durchsetzt durch die Oasen von Damaskus, Aleppo und Palmyra. Im Südosten geht die östliche Hochebene über das Ledschā und den Dschebel Ḥaurān oder ed-Druz in die eigentliche syrisch-arabische Steppe über.

5. Flüsse. Syrien ist arm an Flüssen. 1. Im Osten. Aus den Schluchten des Antilibanon ergießt sich in die fruchtbare Ebene von Damaskus, die Rūta, der Nahr

Baradā, bei den Griechen Chrysorrhoas, im AT (אֲבָנָה, Q're אֲמָנָה) 2 Kg 5, 12 und mündet in den sechs Stunden östlich von Damaskus gelegenen Wiesensee Bachret ʿAtēbe. Vom Hermon kommt der Nahr el-ʿAwadsch oder פַּרְפַּר 2 Kg 5, 12, in den anderen Wiesensee Bachret Hidschane sich ergießend. 2. Im Westen. Auf der Hochebene el-Bikāʿ entspringt der Orontes, oder el-ʿAsi, nach Norden fließend, bis er bei Antiochia, verstärkt durch den Abfluß des Sees Ak-Denīz, plötzlich nach Westen ins Mittelmeer fällt. In der Nähe des Orontes entspringt der Laontes, jetzt Litānī. Er geht südwärts, um sich dann auch plötzlich westwärts zu drehen und nördlich von Tyrus im Mittelmeer zu enden.

6. Seen. Außer den schon genannten Wiesenseen bei Damaskus und dem See Ak-Denīz bei Antiochia ist etwa noch zu erwähnen der bei den Ruinen des alten Kinnesrin („Adlernest"), des von Seleukus Nikator gegründeten Chalkis, befindliche See, jetzt el-Match (Sumpf), der Mündungsort des Kuweik, an dem Aleppo gelegen; östlich davon der große Salzsee von Dschebbul; südlich der See von Höms d. i. Emesa.

7. Klima. Klimatisch sind zwei Jahreszeiten zu scheiden: die regenlose Zeit oder der Sommer und die nasse Zeit oder der Winter. Mitte Mai sind Regengüsse eine Seltenheit 1 Sa 12, 17. 18. Doch ist im Sommer, abgesehen von der Wüste, der Thau nachts reichlich. Anfang November fällt der Frühregen, der das vertrocknete Erdreich zum Beackern befähigt Dt 11, 14; Joel 2, 23. Mitte Dezember folgen die starken Winterregen. Der Spätregen im März und April fördert den Getreidewuchs. Von der Menge des Regens hängt die Ernte und Viehwirtschaft ab. An der Küste ist die Hitze am stärksten, doch ist sie gemildert durch die Seewinde. Durch die hohen Gebirge gegen die Seeluft verschlossen ist es im Sommer in Damaskus und Aleppo sehr heiß, obwohl Westwinde einige Kühlung bringen. Im Winter hat Damaskus öfter Frost und ebenso ist das Klima in Aleppo rauh.

8. Fruchtbarkeit. Die Fruchtbarkeit Syriens war im Altertum weit größer als jetzt. Das lag an der besseren Kultur, vor allem an der reichlicheren Bewässerung. Fast kein Land der Erde hat so viele Drangsalszeiten über sich ergehen lassen müssen, als gerade Syrien. Assyrer und Türken haben den Ruhm, die hohe Kultur des vorderen Orients in Unkultur verwandelt zu haben. Schlimmer noch als in Syrien haben freilich die Türken in Persien gehaust. Dank der fremden Kolonisation, an der auch Deutsche beteiligt sind, beginnt der Wohlstand Syriens sich wieder zu heben. Die Hauranebene, im Altertum eine Hauptkornkammer des Orients und darüber hinaus, verdient auch jetzt wieder ihren alten Ruf. Im Libanon wird der Weinbau und die Zucht des für die Seidenraupe so wichtigen Maulbeerbaumes getrieben. Auch die Kultur des für Syrien so charakteristischen Ölbaumes hat sich wieder gehoben. Mittelsyrien liefert verschiedene Sorten Nüsse. In Damaskus nimmt der Aprikosenhandel stetig zu. Die im Altertum viel bewunderten Gärten von Damakus sind das Entzücken des verwöhnten modernen Europäers. Auch für Nordsyrien verspricht die Orange ein guter Handelsartikel zu werden. Ein wichtigstes Produkt ist der von den nordsyrischen Eichen gewonnene Gallapfel und die gleichfalls in Nordsyrien vorkommende Süßholzwurzel. Ein Gang durch die bunten Basare von Damaskus zeigt besser als anderes, daß regsames Leben unter den Eingebornen vorhanden ist. In Aleppo freilich z. B. ist die inländische Industrie von der ausländischen fast verdrängt.

Über Flora und Fauna vgl. Bd XIV, 592—595.

III. Geschichte. Die Urgeschichte Syriens ist für uns noch dunkel. Seit ca. 2000 v. Chr. erscheinen östlich vom eigentlichen Syrien Aramäer und dringen in dieses besonders seit 1200 ein. Unmittelbar vor ihnen werden dort Semiten gewohnt haben, die wir auch in Kanaan finden. Alte Städtenamen wie Kadēsch, Hamath u. ä. weisen deutlich auf semitische Gründer. Aber Namen wie Damaskus, in den Amarnabriefen Dimaschki, ägyptisch Timasku scheinen nichtsemitischer Herkunft.

Die Geschichte Syriens läßt sich am besten in sechs Perioden zerlegen.

1. Bis zur Zerstörung der selbstständigen Aramäerstaaten durch die Assyrer 732 (Fall von Damaskus, wozu der Untergang der noch übrigen aramäischen Fürstentümer nur ein Nachspiel ist).
2. Syrien unter assyrisch-babylonischer und persischer Herrschaft (bis 605, bezw. 539 u. 332).
3. Syrien unter griechischer Herrschaft bis 64 v. Chr.
4. Syrien unter römischer Herrschaft bis 635 n. Chr.
5. Syrien unter arabischer Herrschaft bis 1516.
6. Syrien unter türkischer Herrschaft.

1. Syrien bis zum Jahr 732. Aus der ältesten Geschichte Syriens sei erwähnt der Zug, der den Nordbabylonier Sargon von Agade ca. 2800 nach Syrien-Palästina und ans Mittelmeer führte. Chammurabi, der Begründer des babylonischen Einheitsstaates ca. 2300, nennt sich auf einer Inschrift König von Amurru (Palästina-Syrien). Die seit dem 2. Jahrtausend auftretenden Aramäer sind keine autochthone, schon früh zu ganzer oder halber Seßhaftigkeit übergegangene Bevölkerung, sondern ursprünglich Nomaden, die aus der syrisch-arabischen Wüste vorgedrungen sind. Von den Gen 22, 20—24 (J) genannten 12 Söhnen Nachors: Uz, Buz, Kemuel, Kesed, Chazo, Pildasch, Jidlaf, Betuel, Tebach, Gacham, Tachasch und Maacha sind die ersten 8, die Söhne der Milka, Landschaften und Stämme der syrisch-nordarabischen Wüste und die letzten 4, die Söhne des Kebsweibes Re'uma, Distrikte und Ortschaften des syrischen Kulturlandes (Meyer, Die Israeliten 241). Das Am 1, 5; 9, 7 als Heimat und künftiges Exil der Aramäer von Damaskus genannte Kir ist vielleicht auch in der östlichen Steppe zu suchen (Meyer a. a. O. 249). Die von Süden über den Euphrat dringenden Aramäer stießen im Norden auf das mesopotamische Reich Mitani und im Osten auf Assyrien. Bereits im 14. Jahrhundert werden Kämpfe des assyrischen Königs Arik-dēn-īlu (Pudi-Ilu) gegen die aḫlamu, d. i. die aramäischen Horden, gemeldet. Das Reich Mitani, das unter Duschratta, dem Zeitgenossen der Pharaonen Amenophes III. und IV einen Angriff der gleich zu nennenden Hetiter (vgl. Kanaaniter IX, 737—738) abgewehrt hatte, wurde nachher von dem assyrischen König Assur-uballit besiegt und im 14. Jahrhundert von Adad-nirari I. vernichtet. Die im Osten an die Mitani stoßenden Hetiter sind ca. 1500 von dem ägyptischen König Tutmose III. tributpflichtig gemacht worden, dringen aber seit 1400 nach Syrien und Phönizien vor. Ihre Hauptstadt ist Karkemisch (jetzt Dscherābīs oder Dscherablūs) am Euphrat. Südlich dehnt sich ihr Reich bis an die Nordgrenze des späteren Israel aus. Seit dem 13. Jahrhundert macht sich die ägyptische Macht wieder fühlbar. ca. 1270 greift Ramses II. die Hetiter in Syrien an. Er kämpft mit ihnen bei Kadesch (dem jetzigen Tell Mindau? Baedeker S. 324), geht aber schließlich einen Vertrag (ägyptisch und babylonisch erhalten, Breasted, Ancient Records of Egypt III, 1906, § 367—391 und Orient. Litt. Zeit. 1906, S. 607—609) zu gegenseitiger Hilfeleistung ein. Das nördliche Syrien wird den Hetitern tributär. Nach der Vernichtung des Reiches Mitani greifen die Assyrer das Reich Chanigalbat (zwischen Euphrat, Taurus und Antitaurus) an. Schulmanu-Ascharid (Salmanassar) I. schlägt den mit Hetitern und Aramäern verbündeten Schattuara von Chanigalbat. Auch erobert Salmanassar das von den Aramäern besetzte Kasjargebirge (nordöstl. von Charran, südlich vom Tigris, jetzt Karadscha Dagh) und Syrien südlich bis Karkemisch. Nach der Besetzung von Chanigalbat durch die Assyrer sind die ins südliche Syrien gedrungenen Hetiter nur noch durch Kue (Cilicien) mit ihrem Hauptland verbunden. Salmanassar ist zu wiederholten Zügen gegen die Arimi (Aramäer) im Kasjargebirge genötigt. Als im 12. Jahrhundert eine neue (aus Europa?) hervorbrechende Woge hetitisch-alarodischer Völker (Kumani, Kasku, Tabal u. s. w.) gegen die Euphratländer sich wälzt, wird der aramäische Völkerstrom, der zur Zeit Salmanassar I. fast bis an den Tigris gelangt war, gebrochen. Er teilt sich in zwei Arme. Der eine wendet sich nach Westen über den Euphrat in die syrischen Gebiete, der andere nach Osten gegen Assyrien. Der Assyrerkönig Tiglat-Pileser I. (ca. 1100) wehrt die Aramäer von dem eigentlichen Assyrien ab, nachdem schon sein Vater Assur-resch-ischi I. Erfolge über sie gehabt hat. Tiglat-Pileser besiegt auch die neuen hetitischen Ankömmlinge. Abermals legt er seine Hand auf Chanigalbat und kämpft siegreich gegen die Hetiter in Syrien. Ihre Macht in Syrien wird gebrochen. Es entstehen hetitische Einzelstaaten. In diese dringt der aramäische Völkerstrom, noch verstärkt durch die von den Assyrern zurückgedrängten Aramäer, unaufhörlich ein und mischt sich mit der stammverwandten kanaanäischen Bevölkerung, von der das nichtsemitische Herrenvolk der Hetiter nur die oberste Schicht gebildet hatte. Das Vordringen der Aramäer aus der Steppe nach dem Westen möchte der historische Hintergrund sein für die Geschichten von Jakob und Laban Gen 31, oder für den Jakobspruch Gen 49, 23—24. Dunkel bleibt, was es mit Kusan-Risathajim Ri 3, 8—10 für Bewandtnis hat. Daß ein aramäischer König bis tief in den Süden Palästinas drang, ist wenig wahrscheinlich.

Zur Zeit des aufkommenden israelitischen Königtums kennt das AT eine Reihe Aramäerstaaten in der nördlichen und nordöstlichen Nachbarschaft Israels: Zoba, Bet-Rechob, Maacha, Geschur, Tob (s. Aram I, 771). Seltsamerweise ist das angesehene Hamath am Orontes nicht genannt. Gen 10, 18 ist es zu den kanaanitischen Besitzungen gezählt.

Am wichtigsten wurde für Israel Damaskus. Schon Saul soll mit (Bet-Rechob und) Zoba 1 Sa 14, 47 zu thun gehabt haben. Energischer kämpfte David gegen die Aramäer. Die mit den Ammonitern verbundenen Aramäer von Zoba, Rechob, Maacha und Tob werden 2 Sa 10, 6ff. von Joab besiegt. David selbst schlägt dann bei Helam die Aramäer von Bet-Rechob und Zoba, samt den Königen, die sich angeschlossen haben und den Aramäern von jenseits des Stromes (Jordan?). Nach 2 Sa 8, 5. 6 hätte David Vögte in Damaskus eingesetzt. Die Nachricht wird bezweifelt, jedoch, da Thou, König des mächtigen Hamath, Davids Freundschaft sucht 2 Sa 8, 9, liegt sie doch nicht völlig aus dem Bereich des Möglichen.

Für die Geschicke Israels wurde maßgebend die Neubildung des Staates Damaskus, der allmählich eine Führerrolle unter den westlichen Aramäerstaaten erhielt.

Begründer der Dynastie ist 1 Kg 11, 23 Rezon (LXX *Εσρων*[*μ*]), der Sohn Eljadas und Zeitgenosse Salomos. Wie David von Saul reißt sich Rezon von seinem Dienstherrn Hadadeser von Zoba los. Mit einer Freischar erobert er Damaskus und setzt sich darin als König fest (LXX). Er war Israels Widersacher, so lange Salomo lebte 1 Kg 11, 23—25. Als weitere Königsnamen nennt 1 Kg 15, 18 (einen aus Rezon verschriebenen?) Chezjon (LXX^{B} *Αζειν*; LXX^{A} *Αζαηλ*), den Vater Tabrimmons (LXX *Ταβερεμα*; LXX^{A} *Ταβενραημα*) und Großvater Benhadads (LXX *υἱὸς Αδερ*). Da Benhadad 1 Kg 20, 34 von seinem Vater als einem Zeitgenossen Omris spricht und 1 Kg 15, 18 Asa gleichzeitig mit einem Benhadad ist, so wird gewöhnlich zwischen Benhadad I., dem Zeitgenossen der Asa und Baesa und Omri, und seinem Nachfolger Benhadad II., dem Zeitgenossen Ahabs, geschieden. Die Inschriften Salmanassars II. nennen zur Zeit Ahabs einen Bir(?)-idri (Winckler). Auffallend ist, daß Vater und Sohn den gleichen Königsnamen führten. Sind beide Personen zu vereinerleien? Chronologisch wäre es ja nicht unmöglich: Benhadad müßte ca. 50 Jahre regiert haben. In dem nach Salomos Tode zwischen Nord- und Südreich ausgebrochenen Krieg wußte Letzteres, um sich des überlegenen Rivalen zu erwehren, sich nicht anders zu helfen, als daß es die Aramäer um Beistand bat. Für Damaskus, an einem Knotenpunkt der Karawanenstraßen zwischen Norden und Süden, Osten und Westen gelegen, war die Gelegenheit zu einer Einmischung in die israelitisch-judäischen Verhältnisse willkommen. Damaskus suchte die Wege zu den Mittelmeerhäfen und diese zuletzt selbst in die Hand zu bekommen. Je nachdem Asa als Sohn Abias (2 Chr 13, 2) oder Rehabeams (1 Kg 15, 2. 10; 2 Chr 11, 20) gilt, hat Tabrimmon bereits mit Rehabeam, oder erst mit Abia ein Bündnis geschlossen (1 Kg 15, 8). Es wurde zwischen Asa und Benhadad erneuert. Als Baesa, König von Israel, von dem nahen Rama aus Jerusalem bedroht, bewegt Asa den Benhadad durch reiche Geschenke, sein früheres Bündnis mit Baesa zu brechen und Israel anzugreifen. Benhadad verheert die Städte Ijjon, Dan, Abel-bet-Maacha sowie die südlich gelegenen Striche bis zum See Gennesar und das ganze Land Naftali 1 Kg 15, 20. Baesa wird durch die Untreue seines Verbündeten genötigt, von der Befestigung Ramas zu lassen. Mit welchem Erfolg er sich gegen Benhadad wandte, ist ungewiß (s. Bd II, 357). Die Feindschaft der Aramäer gegen Israel bestand unter Omri und Ahab weiter. Um sich gegen Aram zu stärken, suchten die israelitischen Könige, Salomos Politik aufnehmend, Anschluß an Phönizien. Er wurde durch die Verheiratung Ahabs mit Isebel von Tyrus besiegelt. Da Phönizien sich kaum mit Israel verbündet hätte, wenn wichtige Teile des Landes noch in aramäischem Besitz waren, so ist wahrscheinlich, daß Israel inzwischen gelungen war, die Aramäer aus seinen nördlichen Gebieten zu treiben. Die Freundschaft zwischen Tyrus und Israel machte den Zug aramäischer Karawanen zum Mittelmeer von der Erlaubnis beider Staaten abhängig. Die Aramäer suchten daher den Zugang zu den Häfen sich zu erzwingen. Für diese vorauszusetzenden Verhältnisse läßt sich die Nachricht verstehen, daß die Aramäer zur Zeit Omris den Israeliten Städte wegnahmen und in Samaria Gassen, d. i. wohl Basare, für ihre Händler anlegten 1 Kg 20, 34. Ausführlicher werden im AT Kämpfe zwischen Ahab und Benhadad berichtet. Vielleicht war schon Omri in eine Art Vasallenverhältnis zu Aram getreten. Jedenfalls ist es für Ahab 1 Kg 20, 3 und 9 vorausgesetzt. Gingen erneute Kriege voraus? 1 Kg 20, wozu 2 Kg 6, 24—7, 20 Parallele sein könnte, ist ein Bruchstück aus den Kämpfen zwischen Ahab und Benhadad. Letzterer hat mit 32 (?) Königen den König von Israel in seiner Hauptstadt Samaria umschlossen. Da die Bedingungen für die Übergabe der Stadt zu demütigend sind, entschließt sich Ahab zur Verteidigung. Durch eine Kriegslist erringt er einen Sieg über Benhadad. Im Jahre darauf wird Benhadad in der Ebene Jesreel bei Aphek von Ahab geschlagen. Benhadad stellt sich ihm, wird aber großmütig behandelt. Sie schließen einen Vertrag.

Benhadad räumt den israelitischen Kaufleuten in Damaskus besondere Stadtviertel zur Niederlassung ein 1 Kg 20, 34. Diese Kämpfe gegen Israel werden am Besten vor 854 gesetzt. In eben dieses Jahr fällt der Kampf Salmanassars II. von Assur gegen Benhadad und die mit ihm verbündeten 12 Könige, darunter Ahab von Israel, bei Karkar (im Orontesthal).

Um den Besitz der reichen Mittelmeerhäfen trat Assur als Mitbewerber der Aramäer auf. Als Tiglat-Pileser I. die Hetiter unterwarf, übernahm Assur die Ansprüche der Hetiter auf Nordsyrien. Die Schwäche Assyriens nach dem Tode Tiglat-Pilesers machten sich die Aramäer zu nutze und gründeten in Mesopotamien und nördlich von der Mündung des Orontes eine Reihe kleiner Reiche unter ähnlichen Bedingungen wie die Aramäer an den Grenzen Israels. So stießen südlich an Damaskus die Reiche Hamath und Patin (mit der Hauptstadt Kunalua am See von Antiochia). Es folgen weiter nördlich Arpad, das durch die Ausgrabungen von Sendschirli näher bekannte Sam'al, dessen südlicher Teil Jáudi (verwandt mit Juda? Meyer a. a. O. 248) und endlich Gurgum mit der Hauptstadt Markas. Unter den mesopotamischen Aramäerstaaten wie Suchi, Laki u. s. w. war Bit-Adini, zwischen Balich und Euphrat mit der Hauptstadt Til-Basir Jes 37, 12, am wichtigsten, weil der Schlüssel zu den nördlichen, wie Damaskus zu den südlichen Mittelmeerhäfen.

Schon Assurnasirpal (885—860) hatte Bit-Adini unterworfen und Patin unter Lubarna das gleiche Schicksal bereitet. Aber erst seinem Sohne Salmanassar II. (860—825) gelang die völlige Unterwerfung aller nordsyrischen Staaten bis an die Grenze von Hamath. Bit-Adini war assyrische Provinz geworden. Unter diesen Umständen kam eine antiassyrische Allianz zu stande mit dem Mittelpunkt Damaskus, dem mächtigsten südsyrischen Staat und der eigentlichen Vormacht Palästinas. Als Benhadads Bundesgenossen oder Vasallen werden auf den Inschriften 12 Könige genannt, worunter nach dem größten Truppenkontingent zu schließen, Irchuleni von Hamath und Ahab von Israel die mächtigsten sind. 854 kam Salmanassar abermals über den Euphrat und nahm die Huldigung der nordsyrischen Staaten in Pitru (südlich von Karkemisch, dem biblischen Pethor Nu 22, 5; Dt 23, 5) entgegen. Alsdann zog er nach Aleppo, wo er dem Stadtgott Ramman opferte. Die Verbündeten erwarteten ihn bei Karkar. Trotz der hochklingenden Worte Salmanassars war die Schlacht für ihn erfolglos: Damaskus war dem Gegner gewachsen. Ebenso resultatlos waren die von Salmanassar in den Jahren 850(?), 849 und 846 erneuten Angriffe gegen Benhadad und seine Alliierten. Bald nach der bestandenen gemeinsamen Gefahr von 854 brach der Krieg zwischen Benhadad und Ahab von neuem aus. Benhadad wollte Ramoth in Gilead nicht herausgeben. Ahab fällt, von Josafat von Juda unterstützt, im Kampf um Ramoth im dritten Jahre nach der Schlacht bei Aphek. Auch unter Ahabs Nachfolgern dauerte der Kriegszustand fort. Es wird sich dabei vielleicht um das Loskommen von der aramäischen Uebermacht gehandelt haben, das durch die erneuten Angriffe der Assyrer auf Damaskus aussichtsvoll schien. Wenn 2 Kg 6, 24—7, 20 auf die Zeit Jorams von Israel sich bezieht (doch s. oben S. 286, 54—55), so hätte Benhadad ihn in Samaria hart bedrängt, dann aber plötzlich die Belagerung daran gegeben. Vielleicht war die Nachricht von dem abermaligen Vorrücken der Assyrer in den Jahren 849 oder 846 der Anlaß für den plötzlichen Abzug Benhadads von Samaria. Für diese Zeit kennt die Bibel als Feldherrn Benhadads Naeman 2 Kg 5. Wenige Zeit nachher wurde Benhadad von Hasael (in den Inschriften Ḫa-za-'ilu, LXX^{A} *Ἀζαηλ*) ermordet. Benhadad war das Opfer einer von dem Propheten Elisa geleiteten Verschwörung, die in Israel gleichzeitig den Untergang der Omriden durch Jehu veranlaßte. Hasael verteidigt mit Erfolg das von Joram von Israel und Ahasja von Juda ihm streitig gemachte Ramoth 2 Kg 8, 28—9, 15 (vgl. Hasael VII, 452/3). Da Hasael die assyrische Oberhoheit nicht freiwillig anerkennt, zieht Salmanassar 842 gegen ihn. Damaskus ist isoliert. Israel und Hamath hatten sich unter den Assyrer gestellt. Hasael wird von Salmanassar am Hermon geschlagen und verschanzt sich in Damaskus, wo der Assyrer ihn vergeblich belagert. Salmanassar vernichtet die Gärten von Damaskus und zieht mordend und brennend bis zu den Bergen des Hauran. Alsdann wendet er sich zur Meeresküste und empfängt den Tribut der Phönizier und Jehus. Salmanassars erster Zug gegen Damaskus 839 hatte außer der Eroberung von vier Städten Hasaels keinen nennenswerten Ertrag. Tyrus, Sidon und Byblus zahlten Tribut. 832 erschlugen die Bewohner von Patin ihren König Lubarna II. und erhoben Surri zum Nachfolger. Als dieser während der Belagerung Kunaluas durch die Assyrer stirbt, wird Sasi von den Assyrern zum König eingesetzt.

Seit 839 hatte Hasael vor den Assyrern Ruhe. Er benützte die Zeit, um mit Israel und Juda abzurechnen. Er wurde ihr gefürchtetster Gegner. „Er brachte Israel in seinem ganzen Gebiete Niederlagen bei und bezwang vom Jordan an nach Osten hin das ganze Land Gilead, die Gaditer, Rubeniten und Manassiten von Aroer am Arnon, sowohl Gilead als Basan" 2 Kg 10, 32. 33. Die Besiegten wurden sehr grausam behandelt Am 1, 3. Auch das Westjordanland griff er an. Er verheerte und zerstörte die Philisterstadt Gath 2 Kg 12, 18. Als er Miene machte, von hier Jerusalem anzugreifen, erkaufte Jehoas durch Hingabe der letzten Tempelschätze die Verschonung 2 Kg 12, 18. 19. Auch Jehus Nachfolger Joachas wurde von Hasael und seinem Sohn Benhadad III. (2 Kg 13, 22 nur von H.) bedrängt 2 Kg 13, 3. Der Aramäerkönig hatte das israelitische Heer auf 50 Reiter, 10 Wagen und 10 000 Mann beschränkt 2 Kg 13, 7 Mit Adad-nirari III. (812—783) beginnen für Aram wieder die Belästigungen durch die Assyrer. Adad-nirari rühmt sich das ganze Westland Phönizien, Israel, Juda, Edom und Philistea unterworfen zu haben. An einen der Züge 803, 797 oder 787 schloß sich der Krieg gegen Mari', d. i. Benhadad III. von Damaskus. Benhadad wurde in seiner Hauptstadt belagert, mußte kapitulieren und 23 000 Talente Silber, 20 Talente Gold, 3000 Talente Kupfer, 5000 Talente Eisen und andere Beute zahlen. Für das Jahr 773 wird ein Zug Salmanassars III. (783—773) gegen Damaskus, 772 Assurdans III. (773—763) gegen das Land Chatarik (Sach 9, 1) am Libanon erwähnt. Den erneuten Einfällen der Assyrer dürfte Joas von Israel zu danken haben, daß ihm gelang, Benhadad III. dreimal zu schlagen und ihm wohl die westjordanischen Eroberungen seines Vaters Hasael zu entreißen 2 Kg 13, 14—19; 24—25. Der eigentliche Befreier Israels von dem aramäischen Joch wurde aber erst Jerobeam II. (vgl. VIII, 665—666). Er eroberte die israelitischen Gebiete zurück von der Straße nach Hamath bis zum Meere der Steppe d. i. dem Toten Meere 2 Kg 14, 25. 28.

Das Ende der Aramäerstaaten führte Tiglat-Pileser III. (745—727), der Begründer des neuassyrischen Reiches, herbei. Beim Regierungsantritt Tiglat-Pilesers waren die syrischen Staaten fast wieder so selbstständig wie zu Anfang der Herrschaft Salmanassars II. Zunächst wurde Sarduris II., der von Urartu (Armenien) nach Syrien gerückt war, 743 in sein Stammland zurückgedrängt. 740 wurde Arpad, das im Bündnis mit Armenien gestanden hatte, erobert und in eine assyrische Provinz verwandelt. Die mit Armenien konspirierenden syrischen Fürstentümer unterwarfen sich, nominell auch Damaskus unter Rezon (רצין), und die phönizischen Städte. 738 erschien Tiglat-Pileser abermals in Syrien, zu Hilfe gerufen von Panammu II. von Sam'al gegen Azrijau von Ja'udi und Tutammu von Unki (östlich von Ja'udi), die Gebietsverletzungen begangen hatten. Tutammu wurde besiegt und Unki zur assyrischen Provinz gemacht. Auch Kullani (Jes 10, 9 כלנו), die Hauptstadt Azrijaus, wurde 738 erobert. Von Hamath wurden 19 Bezirke gelöst und in die assyrische Provinz Simirra (westlich von Hamath) umgeschaffen, deren Statthalter der spätere König Salmanassar wurde. Die Fürsten von Damaskus, Hamath, Gurgum u. s. w. huldigten von neuem. Während Tiglat-Pileser mit Medien beschäftigt war (737—735), hielt Rezon von Damaskus die Zeit zum Abfall von Assur für günstig. Sein Bundesgenosse wurde Pekach von Israel. Auch versuchten sie Juda zum Anschluß zu zwingen. Der Hafenort Ailath am Roten Meer wurde von Rezon erobert und an Edom ausgeliefert, Jerusalem von den Verbündeten belagert (2 Kg 16, 5 ff.; Jes 7), aber freigegeben, da Tiglat-Pileser, von Ahas von Juda gebeten, 734 nach Philistea kommt. Er isolierte Damaskus, indem er nördliche Distrikte Israels, die er zu der assyrischen Provinz Soba vereinigt, eroberte 2 Kg 15, 29 und seine Hand beim Sturze Pekachs von Israel im Spiel hatte. Alsdann zog er gegen Damaskus (733), begleitet von Panammu II. von Sam'al, der bei der Belagerung stirbt (Cooke, A Textbook of North-Semitic Inscriptions 1903, S. 173). Die Stadt wurde 732 erobert, ihr Gebiet dem assyrischen Reich einverleibt und Rezon hingerichtet 2 Kg 16, 9. Ahas von Juda huldigt dem Assyrer in Damaskus und läßt in Jerusalem das Nachbild eines damaszenischen Altars errichten 2 Kg 16, 10 ff. Mit dem Fall von Damaskus war der Widerstand der westlichen Aramäerstaaten gebrochen und der Assyrer an sein Ziel gelangt. Die Einprovinzung der übrigen Aramäerreiche folgte bald. 720 empörte sich Ilu-bi'di oder Jau-bi'di von Hamath. Die assyrischen Provinzen Arpad, Simirra, Damaskus und Samaria schlossen sich an. Doch Sargon (721—705) überwand die Rebellen noch im gleichen Jahre, eroberte Karkar, zog dem Jau-bi'di die Haut ab und machte sein Land zur assyrischen Provinz. Im gleichen Jahre ist wohl auch Sam'al assyrische Provinz geworden. Ihm folgte 711 Gurgum. Damit endet die äußere Geschichte der Aramäer in Syrien.

2. Syrien bis zum Jahre 332. Aus Ägypten zurückgekehrt ließ der assyrische König Assarhaddon (681—668) auf einer Stele in Sendschirli (im ehemaligen (Sam'al) die Eroberung des Pharaonenlandes verherrlichen. 625 hatte Syrien unter der Skythenplage zu leiden. Nach der Schlacht bei Megiddo (609) besetzte Pharao Necho Syrien bis an den Euphrat, mußte aber schon nach der verlorenen Schlacht bei Karkemisch 605 alle Eroberungen an den Babylonier Nebukadnezar (605—586) abtreten. 605 war Ninive, die Hauptstadt Assurs, erobert worden. Syrien kam nun an das neubabylonische Reich.

Nach ihrer politischen Vernichtung breiteten sich die Aramäer in Mesopotamien und Syrien immer weiter aus. Die babylonisch-assyrischen, hetitischen und übrigen Volkselemente verschmolzen mit ihnen, genau wie später die arabischen, was auch äußerlich in dem veränderten Typus z. B. der Araber in Damaskus ersichtlich ist. Dabei wurden von den Aramäern bab.-assyrische Kulturelemente aufgenommen und weiter nach dem Westen z. B. nach Palästina abgegeben.

539 fiel Babylon an die Perser. Syrien wechselte abermals seinen Herrn. Von den Persern wurde das ganze Gebiet westlich vom Euphrat und südlich von Taurus und Amanos zu der Provinz עֲבַר נַהֲרָא zusammengefaßt. Dazu gehörte auch das östliche Aramäerland (Charran, Nisibis) und wohl auch die mesopotamische Wüste bis nach Babylonien hin. An die Spitze der Provinz trat ein Satrap. Die persischen Könige trugen der starken Verbreitung des Aramäertums Rechnung, indem sie das Aramäische zur offiziellen Verkehrssprache für die unterworfenen Länder erhoben. Die Juden jener Zeit betreffende persische Urkunden in aramäischer Sprache lesen wir Esr 4—7. Über die jüngst gefundenen persischen Urkunden in Aramäisch aus Ägypten, das ja auch zur persischen Monarchie gehörte, vgl. Lidzbarski, Ephemeris II, 1906, 210 ff. Das Aramäische wurde die älteste Weltsprache. Das Babylonische der Amarna-Zeit kann sich mit ihm nicht messen. Aus dem 5. Jahrhundert mag die aramäische Inschrift des Salm-Schezeb, Sohn des Petosiris aus Tema in Arabien stammen (vgl. Cooke, Textbook of North-Semitic Inscriptions S. 195—199). Unter den binnenländischen Städten Syriens stand Damaskus an der Spitze. Hier war eine königliche Schatzkammer. Der persische Satrap freilich residierte, wie es scheint, bei Aleppo. Die Karawanenstraße ging von hier bei Tapsakus (Tiphsach 1 Kö 5, 4) über den Euphrat. Die älteren hetitisch-aramäischen Königsstädte büßten ihr Ansehen ein. Südlich von Karkemisch gewann Mabog (griech. Bambyke, jetzt Membidsch) die Bedeutung eines Centralheiligtums, wo der unzüchtige Kult der Atargatis (dea Syra) blühte. Der Kult des Nebo faßte u. a. in Edessa und Palmyra festen Fuß. Im allgemeinen hat Syrien unter den Persern keine schlimmen Zeiten gehabt. Es war das Durchgangsgebiet der Züge der persischen Könige nach Ägypten, Phönizien und Palästina und mußte wohl Proviant und Hilfstruppen stellen.

3. Syrien bis zum Jahr 64 v. Chr. 332 erhielt der Orient einen neuen Oberherrn. Syrien kommt unter makedonische Herrschaft. Mit Alexander dringt nach der Schlacht bei Issus das Griechentum tiefer in den Orient und erzeugt gerade in Syrien eine starke occidentalisch-orientalische Mischkultur. Miltitärkolonien und Städte werden gegründet. Die Reste griechischer Theater in den entlegensten Winkeln des Landes zeigen, wie weit die Wurzeln des Hellenismus gingen. Die Aramäer haben sich von allen Semiten, etwa ausgenommen die in Babylonien ansässig gewordenen Semiten, am meisten fremden Kulturen assimiliert. Mit fast noch größerer Schnelligkeit, als sie einst in die hetitisch-kananäischen Staaten hineinwuchsen, sind sie vom Griechentum influenziert worden. Sollte das nicht daran liegen, daß die Aramäer keine eigentliche selbstständige Religion und Kultur besaßen? Als die Israeliten Kanaan besetzten, sind sie Israeliten geblieben, ebenso wie die Araber, als sie ein Weltreich gründeten, Araber geblieben sind — beiden Unternehmungen ging eine religiöse Bewegung voraus, die die Eigenart der nun als Eroberer auftretenden Stämme schuf.

Nach Alexanders Tode 323 löste sich sein Weltreich auf. Bei der Teilung von Triparadisus 321 wurde Seleukus I. Nikator Statthalter von Babylonien. Daraus vertrieb ihn 316 Antigonus, der Satrap von Phrygien. Gegen Antigonus und seinen Sohn Demetrius Poliorketes verbanden sich Ptolemäus von Ägypten, Seleukus, Lysimachus und Kassander. Nach dem Sieg bei Gaza 312 über Demetrius erhielt Seleukus abermals Babylonien und die östlichen Provinzen. Das Jahr 312 gilt als das Gründungsjahr des seleucidischen Reiches, das bis 64 v. Chr. dauert, und als Beginn der sog. seleucidischen Ära. Nach der Schlacht bei Ipsus in Phrygien, wo Antigonus fiel, 301, bekam Seleukus den größeren Teil von Syrien. Zur Verherrlichung des Sieges gründete er die

Stadt Antiochia am Orontes und verlegte dorthin die Residenz des Westreiches, wonach die seleucidische Herrschaft auch die syrische heißt. Außerdem gründete er die Hafenstadt Antiochiens Seleucia, ferner Laodicea am Meere und südlich von Antiochia Apamea am Orontes, berühmt als Rechnungskammer des seleucidischen Heeres und durch sein Gestüt. 5 Hauptstadt des Ostreiches wurde das am Westufer des Tigris neugegründete südlich von Bagdad gelegene Seleucia, das nachher durch das von den Parthern auf dem gegenüberliegenden Ostufer des Tigris erbaute Ktesiphon in Schatten gestellt wurde. Seit 306 führten gleich den andern Diadochen auch die Seleuciden den Königstitel. Auf Seleukus I. (312 bis 280) folgte Antiochus I. (280—261). Unter seinem Sohne Antiochus II. (261 bis 10 246) begann der innere und äußere Verfall des syrischen Reiches. Baktrien und Parthien wurden selbstständig. Die Meder in Atropatene dehnten sich bis zum Kaspischen Meere aus. Die kleinasiatischen Besitzungen wurden durch die Attaliden von Pergamon beunruhigt. Schon Antiochus I. kämpfte mit den Ptolemäern um den Besitz von Syrien. Der Friede 249/8 ließ den Ptolemäern Palästina und Phönizien. Ptolemäus III. Euergetes (247 bis 15 222) eroberte vorübergehend das Seleucidenreich. Erst Antiochus III. der Große (223 bis 187), der Nachfolger des Seleukus III. (226—223), nahm den Krieg mit Ägypten wieder auf, wurde aber 217 bei Raphia geschlagen, so daß er seine Eroberungen wieder verlor. 198 besiegte er aber den ägyptischen Feldherrn Skopas bei Paneas so gründlich, daß nun Palästina endgiltig den Seleuciden zufiel. Parthien und Baktrien blieben aber 20 auch unter Antiochus III. selbstständig. Von Hannibal und den Ätolern gegen die Römer aufgestachelt wurde er von ihnen bei Thermopylä und entscheidend 190 bei Magnesia in Lydien geschlagen, worauf er ihnen Kleinasien bis zum Taurus abtreten mußte. Kappadokien und Armenien rissen sich nun vom syrischen Reiche los. Seleukus IV (187—175) und besonders Antiochus IV (175—164) gingen in ihrem Griecheneifer rücksichtslos 25 gegen die Juden vor, so daß es zum Aufstand der Hasmonäer (vgl. Bd VII S. 463—470) kam, in dem Palästina den Syrern seit 142 endgiltig verloren ging. Über die auf Antiochus IV. folgenden Antiochus V. (164—162), Demetrius I. (162—151), Alexander Balas (151—156), Demetrius II. 146 ff., s. auch Hasmonäer VII, 463—470. Was noch von auswärtigen Provinzen zum seleucidischen Reiche gehörte, rissen nach und nach 30 die Parther an sich. Zwischen 150—140 eroberten sie die iranischen Provinzen und Babylonien. 129 fiel Antiochus VII. (139—129) im Kampf gegen Phraates von Parthien. Das Seleucidenreich war fortan auf Syrien beschränkt. Auf Demetrius II. Nikator (bis 125) folgte Seleukus V. (125). Als dann die Söhne des Antiochus VIII. (125—112) gegen den Sohn des Antiochus IX. (112—95) Antiochus X. von 95—83 Krieg führten, 35 machte sich Tigranes II. der Große von Armenien von 83—69 zum Herrn von Syrien. Ihn besiegte der Römer Lukullus, der noch einmal einen Seleuciden Antiochus XIII. auf den Thron setzte. Dieser floh vor Pompejus und 64 wurde Syrien, d. h. das eigentliche Syrien, der Rest des großen Seleucidenreiches, römische Provinz.

4. Syrien bis zum Jahr 635 n. Chr. Unter den Seleuciden war das eigent- 40 liche Syrien (ἡ Σελευκὶς καλουμένη τῆς Συρίας) wahrscheinlich nach den vier Hauptstädten Antiochia, Seleucia, Apamea und Laodicea geteilt (vgl. Strabo 16, 2, 4). Bei den Römern zerfiel die von Taurus, mittlerem Euphrat, Golf von Issus, Parthien und Landenge von Suez umschlossene Provinz Syrien in zehn Gaue: 1. Kommagene (Perre, Samosata, Germanicia, Antiochia ad Taurum, Doliche); 2. Cyrrhestica (Zeugma, Europus, 45 Hierapolis, Cyrrhus); 3. Chalybonitis (Chalybon, Barbalissus, Thapsakus, Lura); 4. Pieria (Rhosus, Seleucia am Meere); 5. Cassiotis (Antiochia, Laodicea, Gabala, Balanea); 6. Chalcidice (Chalcis, Arra); 7. Apamene (Apamea, Posidium, Larissa, Epiphania [Hamath], Arethusa, Emesa [Höms]); 8. Laodicea (Laodicea Scabiosa); 9. Palmyrene (Palmyra, Resapha); 10. Cölesyrien (Ocurura, Heliopolis [Baalbek], Jabruda, Aphaka, Abila, 50 Damaskus). Daneben gaben gab es kleine syrische Fürsten als Klienten Roms: so die Herodianer in Palästina, eine seleucidische Dynastie in Kommagene (bis 72 n. Chr.), ferner die Dynastien in Chalcis (bis 92 n. Chr.), in Abila (bis 41 n. Chr.), in Arethusa und Emesa (bis 72 n. Chr.); endlich die Dynastien von Damaskus und Petra (bis 106 n. Chr.). Damaskus war 112 v. Chr. an Antiochus Kyzikenus (112—95) gekommen. 55 Danach wurde Demetrius Eukärus König in Damaskus (91—87). Antiochus XII. (87—85) fiel im Kampf gegen den König Aretas (Charith) von Arabien. Damaskus wurde nun arabischer Besitz, unterwarf sich aber, als die Römer zum ersten Male in Syrien erschienen, der römischen Oberhoheit. Zur Zeit der Flucht Pauli aus Damaskus stand die Stadt unter einem Statthalter ἐθνάρχης des Königs Aretas 2 Ko 11, 32. Unter Trajan (98—117) 60 wurde Damaskus römische Provinzstadt.

Auch unter den Römern hatte Syrien mannigfache Schicksale zu erleiden. Von 65 bis 48 stand es unter dem Einfluß des Pompejus. Infolge des im Jahre 56 erneuerten ersten Triumvirats erhielt Crassus auf 5 Jahre Syrien. Er zog 54 gegen die Parther, erhielt aber bei Carrhae eine empfindliche Niederlage und wurde 53 ermordet. Sein Nachfolger Cassius Longinus schlug 51 die bis nach Antiochia vorgedrungenen Parther zurück. Während Cäsar mit den Pompejanern in Afrika kämpfte, machte sich ein Anhänger des 48 ermordeten Pompejus, Cäcilius Bassus zum Herrn in Syrien 46, bis es 44 wieder an Cassius fiel. Nachdem er den von Antonius wider ihn gesandten Dolabella in Laodicea belagert und zur Übergabe gezwungen hatte (43), zog er 41 mit Brutus gegen Antonius, und endete nach der verlorenen Schlacht bei Philippi durch Selbstmord. So kam Syrien von 41—30 unter die Herrschaft des Antonius. Während Antonius sich von Oktavian den Osten als Herrschaftsgebiet zusichern ließ, drang im Jahre 40 auf Anstiften des von Cassius 42 an den parthischen Hof gesandten Labienus, unter Führung des Pacorus, des Sohnes des Orodes (56—37), ein parthisches Heer in Syrien ein. Labienus streifte bis Karien und Jonien. Endlich trieb ihn Ventidius Bassus, der Feldherr des Antonius, in den Taurus zurück, schlug hier auch die zur Hilfe geeilten Parther und dann nochmals bei Trapezon, wo der parthische Unterführer Phranipates fiel. Damit wurden Syrien und Palästina wieder römisch. Als die Parther 38 ihren Einfall erneuten, wurde Pacorus bei Gindarus (etwas nördlich von Antiochia) von Ventidius geschlagen. Nachher zog Ventidius gegen Antiochus von Kommagene. Während der Belagerung seiner Hauptstadt Samosata traf Antonius selbst ein, entließ den Ventidius und begnügte sich mit einer Scheinunterwerfung, worauf er nach Athen zurückkehrte, dem Sosius die Statthalterschaft von Syrien übergebend. Sosius vollendete die Unterwerfung Syriens. 36 wieder selbst nach dem Orient zurückgekehrt, versuchte Antonius vergeblich die Parther zu züchtigen. Nach der Schlacht bei Aktium und dem Selbstmord des Antonius (31) zog Oktavian durch Syrien nach Ägypten, kehrte aber bald zwecks Ordnung der Verhältnisse nach Syrien zurück. Durch die bekannte Teilung der Provinzen zwischen Augustus und dem Senat erhielt ersterer Syrien als kaiserliche Provinz für sich (27 v. Chr.). An ihrer Spitze stand ein **legatus Augusti pro praetore.** Nach dem jüdischen Kriege 66—70 wurde Palästina von Syrien getrennt als **provincia Judaea** oder auch **Syria Palaestina.** Unter Vespasian (69—79) wurde auch Kommagene dauernd mit dem römischen Reich verbunden (72). Unter den römischen Statthaltern erhielt Syrien eine geordnete Verwaltung, obwohl sie gelegentlich nicht frei von Härten und Willkürlichkeiten war. Auch machten die Parther und Armenier noch nach 38 v. Chr. sich zuweilen bemerkbar. In den Jahren 2 und 3 n. Chr. unterwarfen sie sich, von C. Cäsar, dem Enkel des Augustus bedrängt, der römischen Autorität. Unter Septimius Severus (193—211) wurde Syrien in zwei Teile zerlegt: Nordsyrien oder **Syria magna** und **Syria Phoenice,** wozu außer Phönizien noch Heliopolis, Emesa, Damaskus, Palmyra, Auranitis, Batanea und Trachonitis gehörte. Syrien war die Heimat mehrerer römischen Kaiser. So stammte Heliogabal (217) aus Emesa.

Unter der Herrschaft der Römer fand auch die Christianisierung Syriens statt. Antiochien, wo die Anhänger Jesu zuerst den Namen Christen erhielten AG 11, 19ff., wurde ein zweiter Ausgangsort des Christentums und das Centrum der Heidenchristen. Über die Verbreitung der Christen in Syrien bis zum Jahre 325 s. Harnack a. a. O. II, S. 70—127 und „Syrische Kirche".

Als Erbe der Seleuciden ergriff Rom schon unter Trajan (98—117), vollständiger unter Caracalla (211—217) auch Besitz von den mesopotamischen Gebieten. Der Name „Syrien" erhielt einen größeren Umfang. Man schied jetzt zwischen Osroene im Westen (mit den Städten: Carrhae, Tela, Resaina, und der Hauptstadt Edessa [Orrhoe, Osrhoe bei den Griechen, Urhāi bei den Syrern und Armeniern]), und Mygdonia im Osten (Polyb. 5, 5) mit den Städten: Nisibis, Marde und Dara, daneben noch Zabdicene mit den Städten Bezabde und Libana, ferner das Gebiet der Arabes Scenitae mit den Städten Circesium und Singara. Auch das eigentliche Syrien erfuhr Veränderungen. Konstantin der Große trennte Kommagene und Cyrrhestika vom übrigen Syrien und faßte es unter der Provinz Euphratensis zusammen (**Ammian.** 14, 8. 18, 4; **Procop. bell. Pers.** I, 17 II, 20). Nach der Teilung des römischen Reiches fiel Syrien an Byzanz, 394. Theodosius II. 408—450 teilte die den Römern gebliebenen Teile von Syrien in **Syria prima** mit der Hauptstadt Antiochia (Seeküste, nördliche Distrikte bis zum Euphrat hin) und **Syria secunda** mit der Hauptstadt Apamea (die Landstriche am südlichen Laufe des Orontes). Ostsyrien war damals schon längst eine Beute der Araber und Parther geworden.

Nachdem die Sasaniden unter Ardaschīr (224[226]—241) dem Partherreich ein Ende gemacht hatten, begannen sie das römische Reich zu beunruhigen. 237 eroberten sie Nisibis und Carrhae. Sapor I. (241—272) drang bis Antiochia vor. 242 besiegt, erhielt er doch in dem Frieden mit Kaiser Philippus (244—249) Armenien und Mesopotamien zugesprochen. In Antiochia gelang ihm später, den römischen Kaiser Valerian gefangen zu nehmen. Im Kampf gegen die Perser leistete Odenath II. (Udhaina) von Palmyra den Römern gute Dienste. Nach seiner Ermordung (267) erhielt seine Frau Zenobia die Herrschaft. Im Anschluß an Persien suchte sie ein syrisches Weltreich zu gründen. Ihre Regierung bedeutete den Glanz Palmyras. Griechisch-römische Kultur drang ein. Die Ausdehnung der Herrschaft auf Syrien, Mesopotamien und einen Teil Ägyptens brachte Z. in Kampf mit Rom. Aurelian besiegte ihre Truppen bei Höms (271). Zenobia selbst wurde gefangen und beim Triumphzug in Rom mitaufgeführt. In dem Frieden, den die Römer nach längeren Kämpfen beim Tode Julians, 363, unter Jovinian mit Sapor II., dem Großen (309—379) schlossen, verzichteten sie u. a. auf Nisibis. Der Status quo wurde durch die zwischen dem oströmischen Kaiser Theodosius II. und Jezdegerd I. (399 bis 420) getroffene Vereinbarung bestätigt. Seit jenen Zeiten war das Schicksal des innerasiatischen Christentums von den persischen Königen abhängig. Solange die Christen von den römischen Imperatoren verfolgt wurden, galten sie den Persern als Feinde Roms. Viele ließen sich auf persischem Gebiet nieder und erhielten freie Religionsübung. Durch die Fortschritte der buddhistischen und christlichen Propaganda beunruhigt, suchte die zoroastrische Religion eine Organisation als Staatskirche. Als Konstantin zum Christentum übertrat, änderte sich das Verhalten der Perser zu den Christen. Der Verdacht, daß die Christen zu dem christlichen römischen Kaiser gegen den heidnischen Perserkönig halten würden, war begreiflich. Seit 342 begann Sapor II. die Christen zu verfolgen. Aber die Verfolgung galt nicht ihrem Glauben, sondern der organisierten Kirche. Seit 363 war S. auch Herr über die Christen, die in den von Jovinian abgetretenen Gebieten wohnten. Im allgemeinen waren die Perser duldsam. Sobald aber eine Verbindung der Christen mit dem römischen Kaiser geargwohnt wurde, gab es blutige Ausschreitungen. Über die Stellung der persischen Könige zum Nestorianismus, der 483 auf der Synode von Beth-Lapat in Persien eingeführt wurde, vgl. Nestorianer Bd XIII, 725 und „Syrische Kirche“ Nachdem bereits unter Kavadh (488—531) zwischen Persern und Römern der Krieg wieder entbrannt war und zu dem für die Römer schimpflichen Frieden vom Jahre 531 geführt hatte, gab die Einmischung des Kaisers Justinian (527—565) als Schiedsrichter in den Streit zwischen dem Ghassaniden Charith bin Amr, der zu den Römern hielt, mit Al-Mondhir ibn Noʿman, dem persischen Vasallenkönig von Hira, erneuten Anlaß zu Feindseligkeiten. In deren Verlauf plünderte Chusrau I. (531—579) das den Römern gebliebene Westsyrien und eroberte u. a. 540 Antiochia. Einen Teil der Bewohner führte er nach Neu-Antiochien bei Ktesiphon am Tigris. Unter Chusrau II. Parvez (590—628) eroberte der persische Feldherr Farruchan, Schahrvaraz, 609 Hamath und Edessa, 611 Aleppo, 611 Antiochia, Damaskus und Jerusalem, und 618 Aegypten. Jedoch gelang dem Kaiser Heraklius (610—641), den römischen Besitz den Persern seit 623 wieder zu nehmen. Es war aber nur für kurze Zeit. Bereits 635 fiel Syrien den Arabern zu.

5. Syrien bis zum Jahr 1516. Schon vor der arabischen Expansion gab es auf dem Boden und in der Nähe des alten Syriens arabische Reiche und Enklaven. So blühte in Hira am Euphrat nicht weit vom alten Babel das Königtum der Lachmiden (vgl. G. Rothstein, Die Dynastien der Lachmiden im alten Hira, Berlin 1899). Die Nabatäer, ein arabischer Stamm in der syrischen Wüste oder Nordarabiens hatten allmählich ihre Herrschaft vom NW. Arabiens bis nach Damaskus und Palmyra ausgedehnt. In Palmyra residierten arabische Adelsgeschlechter. Kultur und Schrift dieser arabischen Staaten waren aramäisch. Aus dem Jahre 328 n. Chr. datiert die arabische Grabinschrift des Marʾalqais ibn Amr des „Königs aller Araber“ (Revue archéol. 1902, 409ff.) in en-Nemāra bei Damaskus. Aus Zabad bei Aleppo und aus dem Hauran südlich von Damaskus stammen arabische Inschriften aus den Jahren 512/3 und 568. Daneben geben die von Damaskus bis nach el-Öla im nördlichen Hidschaz gefundenen sog. safatenischen, lichjanischen und thamudenischen Inschriften Kunde von dem Hin- und Herwandern arabischer Hirten, die, wie die von ihnen gebrauchte Schrift zeigt, unter dem Einfluß südarabischer Kultur standen (vgl. Bd I, 768). Die Lehre Muhammeds wurde das Zeichen zu einer Einigung und dem Vordringen der arabischen Stämme und führte bald nach dem Tode des Propheten (632) zur Gründung des arabischen Weltreiches. Unter den Ländern, die der aus dem Inneren Arabiens ihren Anstoß nehmenden letzten und größten

Völkerwanderung zur Beute fielen, war Syrien das erste. Nachdem schon unter dem 1. Kalif Abu Bekr (632—634) ein gewöhnlicher Raubzug der Beduinen gegen Hira durch Entsendung Chalids zu einem glücklich geführten Angriffskrieg gegen die Perser umgeschlagen war, schwoll den Muslimen der Mut zu einem Losbruch gegen das schlecht vorbereitete byzantinische Reich. Der Angriff richtete sich zunächst gegen Syrien. 635 fand 5 die Entscheidungsschlacht zwischen Heraklius und Chalid am Jarmuk, dem linken Nebenfluß des Jordan, südlich vom See Tiberias statt. Die Byzantiner wurden geschlagen und die Araber hatten in ganz Syrien freie Hand. Damaskus, das schon 635 vor der Schlacht am Jarmuk dem Chalid die Thore hatte öffnen müssen, wurde 636 zum zweiten Male von ihm genommen. 637 fielen Jerusalem und Antiochia. Hama und Aleppo 10 unterwarfen sich freiwillig. 640 wurde Cäsarea erobert. So war schon unter dem 2. Kalifen Omar (634—44) nach dem Fall der die Ostgrenze des römischen Reiches schützenden starken Festungen ganz Syrien bis Aleppo arabischer Besitz geworden. Die gewaltige arabische Erregung, die in den nächsten Jahren noch zur Unterwerfung Persiens, Mesopotamiens und Ägyptens trieb, wurde erst durch des 3. Kalifen Othman (644—656) 15 Tod gestaut, der eine Krisis für den Islam bedeutete.

Nach der Ermordung Alis (656—661) wurde durch Muâwija (661—679), den Begründer der Omajjadenherrschaft (661—750), das Kalifat von Medina nach Damaskus verlegt. Für Damaskus begann eine Periode größten Glanzes. Walid I. (705—715) baute die ehemalige, wohl von Kaiser Arkadius (395—408) hergestellte Johanneskirche 20 zu dem Weltwunder der Omajjadenmoschee um. Schon unter Jesid I. (680—683) entbrannten die Fehden zwischen Kelbiten und Keißiten. Merwan I. (683—685) unterwarf die Kaißiten bei Merdsch Râhit östlich von Damaskus. Der Hof war weltlich gesinnt. Der kluge und kräftige ʿAbd el-Melik (685—705), der begabteste der Omajjaden, zeigte sich den Bürgerkriegen gewachsen. Durch den Verkehr mit syrischen Christen (Johann von 25 Damaskus vgl. Bd IX, 286 ff.) entwickelte sich gerade in Syrien die moderne muslimische Theologie. Die frühere einfache Lebensweise des Arabers entartete durch den Einfluß fremder Sitten und durch die großen Reichtümer. Der Hof der Kalifen wurde der Tummelplatz der Dichter. Leo der Isaurier (717) und Karl Martell (732) hemmten die Fortschritte des Islam im Norden und Westen. Seit Suleiman (715—717) verfiel 30 die Omajjadenherrschaft. Unter Jesid III. (744) begannen neue Bürgerkriege. Merwan II. (745—750) verlor gegen die Abbasiden die Schlacht am Zab. Mit den Abbasiden ging die Macht des Islam auf das von Abu Dschaʿfar (Al-Mansur) gebaute Bagdad über. Perser und Araber tauschten anfangs ihre geistigen Gaben aus. Wissenschaft und Kunst, Handel und Industrie entwickelten sich mächtig. In Syrien, besonders in Damaskus, 35 wurden gelehrte Schulen gegründet. Durch syrische Vermittelung wurden die Werke der griechischen Gelehrten den Arabern zugänglich. Damit wurden die Beziehungen weiter geführt, die nach der Aufhebung der edessenischen Schule infolge der nestorianischen Streitigkeiten (489) und durch die Schließung der Akademie von Athen (529) durch die Auswanderung griechischer Gelehrten nach Persien zwischen Orient und klassischem Altertum 40 entstanden waren. Nach dem Tode Mamuns (813—833) begann die Auflösung des Reiches der Abbasiden, woran der Aufschwung der Dynastie von Muchtadi bis Muktafi (870—908) nichts mehr ändern konnte. Türkische Führer und Soldaten gewannen Einfluß. In den verschiedenen Teilen des Kalifats traten selbstständige Dynastien auf. 837 verwüstete Theophil von Byzanz Nordsyrien und Mesopotamien, nahm Samosata am Euphrat 45 und das benachbarte Sabatra. 868 wurde der Türke Achmed ibn Tulun Statthalter von Ägypten und dehnte 878 seine Herrschaft über Syrien bis nach Mesopotamien aus. Aber schon 905 wurden die Tuluniden durch den abbasidischen Kalifen ausgerottet und ihres Besitzes beraubt. Inzwischen hatten die Hamdaniden ein Doppelreich mit den Hauptstädten Mosul und Aleppo gegründet. In Aleppo residierte der glänzende Seif ed-Daula (944 50 bis 967), der Gönner der Dichter Mutanabbi und El-Maarri und des Philosophen Alfarabi. Seif ed-Daula hatte zu kämpfen gegen die zu Statthaltern von Ägypten und Syrien seit 935 eingesetzten Ichschididen und gegen die Byzantiner. Letztere nahmen 962 für kurze Zeit Aleppo ein. Seit 969 herrschten in Ägypten und seit 970 auch in Damaskus die Fâtimiden. Unter dem schwärmerischen und fanatischen Hâkim bi-amrillah (996 bis 55 1026) stiftete der türkische Ismaelit Dârasi unter den Bergbewohnern des Libanon die Sekte der Drusen (vgl. Bd V, 38 ff., wo jetzt nachzutragen C. F. Seybold, Die Drusenschrift: Kitab Alnoqat Waldawâir, Das Buch der Punkte und Kreise, Leipzig 1902). Gegen Mitte des 11. Jahrhunderts gewannen die Enkel des aus dem Kirgisenlande nach Transoxanien gewanderten Türkenhäuptlings Seldschuk für kurze Zeit den größten Teil 60

des muslimischen Orients. 1055 zog Togril-Bek in Bagdad ein. Der abbasidische Kalif war inzwischen zum bloßen pontifex maximus des Islam herabgesunken. 1071 eroberte Melik-Schah, der Großneffe Togril-Beks Jerusalem und 1076 Damaskus. Antiochia, das seit der Einnahme durch den Byzantiner Nikephorus 966 griechischer Besitz gewesen war, 5 ging 1085 an den Türken Soliman von Ikonium verloren. Seit jener Zeit übte die von Hassan ibn Sabbach gestiftete Sekte der Assassinen (eigentlich Haschischraucher) ihr Schreckensregiment. Nach dem plötzlichen, vielleicht durch die Assassinen herbeigeführten Tode Melik-Schahs, zerfiel die Seldschukenherrschaft.

Syrien und Mesopotamien befanden sich beim Eingreifen der Kreuzfahrer in die 10 orientalischen Verhältnisse in grenzenloser Verwirrung (vgl. Kreuzzüge Bd XI, 97 ff.). In dem 200jährigen Religionskrieg (1096—1291) zwischen Islâm und Christenheit neigte sich das Glück erst den Christen zu. 1098 eroberten die Franken Antiochia, das unter dem Emir Jagy Baßan stand. Der Versuch Kerbogas von Mosul aus, Antiochia wieder zu erobern, scheiterte. Jerusalem, das 1096—98 von dem ägyptischen Fatimiden Mustali 15 besetzt war, fiel 1099 an die Kreuzfahrer. Balduin, der sich schon vor der Belagerung Antiochias von den Glaubensgenossen getrennt hatte, wurde im gleichen Jahre Fürst des wichtigen Edessa, das aber schon 1144 gegen Imad-eddin Zengi kapitulieren mußte. Der edle Nur-eddin, Sohn Zengis, setzte sich in Besitz von Nordsyrien. Der Krieg der Muslime gegen die Christen wurde von Nur-eddin zur Glaubenssache gemacht. Das 20 zweite Kreuzheer (1147—1149) wurde in Kleinasien und in den Kämpfen um Damaskus aufgerieben, das 1154 Nur-eddin den Togteginiden abnimmt. Nur-eddins Neffe, der Eijubide Salach-eddin (Saladin 1169—1193, vgl. Saladin von St. L. Poole Heroes of the Nationes, Neu-York-London 1898) stürzte 1171 die Fatimiden in Ägypten. Nach dem großen Siege bei Hattin in der Nähe von Tiberias 1187 über die Franken gewann 25 er Jerusalem und Akkon. Damit war die Wende in der Geschichte der Kreuzzüge eingetreten. In dem Frieden 1193 mit den Unternehmern des dritten Kreuzzuges (1189—1192) trat Saladin den Franken den Küstenstrich von Jafa bis Akka ab. Nach dem Tode Melik el-Âdils (1200—1218), des Bruders und Nachfolgers Saladins, zerfiel das Reich der Eijubiden. Melik el-Kāmil (1218—1238) schließt mit dem deutschen Kaiser Friedrich II. (1215—1250), 30 dem Anführer des fünften Kreuzzuges (1228—1229), einen Vertrag, wonach Jerusalem und die Küstenstädte auf zehn Jahre ihm zufielen. 1240—1249 schwang sich der Mameluke (Kaufsklave) Sálich Eijub zum Sultan in Kairo auf. Aus den aus dem Osten zugewanderten Türken und aus Mameluken gründet er sich die bahritische Mamelukenleibgarde. Als sich gegen ihn Nasir Dáud von Karak, Sálich Ismael von Damaskus und die 35 Franken verbanden, wurden sie von dem Mamelukenobersten Bibars 1244 bei Gaza geschlagen. 1217 hatte der abbasidische Kalif Nasir, als er von dem Chwarismschah Mohammed bedrängt wurde, den Mongolenfürsten Dschingis-Chan (gest. 1227) um Hilfe gebeten. Die Mongolen drangen seit 1219 vor, wurden aber bis zum Tode Dschelal ed-Dins (gest. 1231), des Sohnes Mohammeds, in Schranken gehalten. Nach dem Untergang 40 des zwischen Aralsee, Kaspischen Meere und Oxus gelegenen Chwarism-Reiches wandten sich die türkischen Horden des letzten chwarismischen Herrschers nach dem Westen und plünderten Syrien. Sie wurden in Sold genommen von dem Mameluken Salich von Aegypten und eroberten für ihn 1241 Jerusalem, 1245 Damaskus, 1246 Baalbek, 1247 Askalon und Tiberias. Seit 1253 sind die Mongolen unter Hulagu von neuem 45 in Bewegung. Sie vernichteten die Assassinen in Persien und machten 1258 der Abbasidenherrschaft in Bagdad ein Ende. 1259—60 überrannten sie Syrien und streiften bis zur ägyptischen Grenze. Der bachritische Mameluk und spätere Sultan Bibars (1260—1277) von Ägypten setzte ihnen einen Damm und schlug sie 1260 bei Ein Dschalut westlich vom Jordan bei Nabulus (Sichem). Ganz Syrien fiel nun den Ägyptern zur Beute. Die 50 Mongolen flohen über den Euphrat zurück. Bibars setzte den Kreuzfahrern, die es mit den Mongolen gehalten hatten, kräftig zu. 1268 nahm er ihnen Antiochia ab. El Aschraf Chalil von Ägypten (1290—1293) eroberte 1291 Akka, das letzte von den Christen noch besetzte Bollwerk. Um den Besitz von Syrien war dann beständiger Streit zwischen den bahritischen und seit 1382 den tscherkessischen Mameluken und den Ilchanen (Stammfürsten), 55 den Herrschern aus dem Hause Hulagus. In den Tartarenstürmen unter Timur wurde 1400 Syrien ärger denn je zuvor verwüstet. Namentlich wütete Timur gegen Damaskus. Er gab u. a. die Omajjadenmoschee, die 1069 von einer Feuersbrunst zerstört war, den Flammen preis, worauf sie ihren früheren Glanz nicht mehr zurückerhielt.

6. Syrien seit 1516 bis jetzt. Als 1516 der Kampf zwischen den Mameluken 60 und den Osmanen entbrannte, nahm Selim I. von Konstantinopel den Ägyptern Syrien

ab und schlug es zum türkischen Reich, zu dem es noch gehört. Die Blüte der Osmanenherrschaft war kurz. Alle Autorität schwand rasch. 1545—1634 gründete sich der Drusenfürst Fachr-eddin ein Reich, mit der Hauptstadt Beirut, bis ihm die Türken unter Amurat ein Ende bereiteten. 1771 eroberte Ali Bai von Ägypten Syrien. Auf seinem ägyptischen Feldzug eroberte Napoleon I. 1799 Jafa und belagerte Akka. Nach der Schlacht 5 in der Ebene Jesreel drang Napoleon bis Safed und Nazareth. Bessere Zeiten brachen für Syrien unter dem reformerischen Sultan Machmud (1808—1839) an. In der Mitte des 18. Jahrhunderts hatte in Akka Schech Zâhir el-Omar Nieder- und einen großen Teil von Obergaliläa sich unterworfen und Akka zum Mittelpunkt seiner Herrschaft erhoben. Sein Sohn und Nachfolger Dschezzâr-Pascha (gest. 1804) herrschte von Baalbek 10 bis Cäsarea. Das herrische Auftreten ʿAbdallah-Paschas, eines Sohnes des Dschezzar, veranlaßte Mohammed Ali von Ägypten zum Einschreiten. Sein Sohn Ibrahim Pascha eroberte 1832, von dem heimlich zu den Maroniten übergetretenen Drusenfürsten Emin-Beschir unterstützt, Akka und Damaskus und schlug die Türken bei Höms und Beilan (zwischen Alexandrette und Aleppo). Jedoch erwirkten die europäischen Mächte im Frieden 15 von Konia einen für die Türkei günstigen Frieden. 1834 brach gegen die Ägypter in Palästina ein Aufstand los. Als die Türken nochmals die Unterwerfung Mohammed Alis versuchten, wurden sie 1839 von Ibrahim glänzend geschlagen, worauf ein englisch-österreichisches Landungskorps den Ibrahim im Libanon besiegte. 1840 erhob sich der Libanon gegen die Ägypter. Engländer und Österreicher eroberten den Türken Syrien 20 zurück.

Die Stellung der Christen war seit der Eroberung Syriens durch die Araber 635 im allgemeinen nicht ungünstig. Unter einzelnen abbasidischen Kalifen erfreuten sich die Christen größter Milde (so z. B. unter Muktadi billah (908—932). Hingegen verfolgte die Christen der Fatimide Hakim bi-amrillah, der den Drusen als inkarnierte Gottheit gilt. 25 Die Mongolen Dschingischan und Hulagu waren gegen die Christen tolerant, hingegen sehr grausam Timur. Die Türken suchen zwischen den verschiedenen christlichen Bekenntnissen zu vermitteln. 1860 machte sich, durch die Einmischung der europäischen Christen in syrische Verhältnisse und durch den Aufstand gegen die Engländer in Indien erregt, die muslimische Volksleidenschaft, geleitet von Drusen und türkischen Soldaten, in einer 30 Christenmetzelei Luft. In Damaskus gestattete der türkische Gouverneur die Ermordung von 6000 Christen. Die Zahl der im Gebirge Getöteten wird auf 16000 angegeben. Eine französische Strafexpedition übernahm die Züchtigung der Drusen.

Was wird das Schicksal Syriens sein? Wird es der europäischen Zivilisation gelingen, dem Lande zu einer neuen Blüte zu verhelfen? Schon durchziehen es Schienen- 35 stränge, das Hauptwahrzeichen der abendländischen Moderne. Oder wird die im Stillen wachsende Welle des Panislamismus auch Syrien in arabische Unkultur zurückwerfen? Wird der Wahlspruch: der Orient den Orientalen auch in Syrien ertönen? Von dem syrischen Orient aus erfolgte die Christianisierung des Abendlandes. Die Erschließung Syriens für die europäische Kultur wäre eine Dankespflicht des Occidents gegen den 40 Orient.

G. Beer.

Syrische Bibelübersetzung s. d. A. Bibelübersetzungen Bd III S. 167ff.

Syrische Kirche. — „Die Syrer waren immer eine niedergetretene Rasse": dies gilt auch in kirchlicher Hinsicht. Trotz der Bedeutung der syrischen Kirche, namentlich in der älteren Zeit, giebt es bis heute so wenig wie eine kritische Ausgabe und wissenschaft- 45 liche Bearbeitung ihrer Bibel (s. Bd III, 168) eine monographische Bearbeitung ihrer Kirchengeschichte, obgleich für manche Gebiete und Zeiten die Quellen überreichlich vorhanden sind. Eine einfache Zusammenstellung der Artikel dieser Encyklopädie, in welchen syrische Verhältnisse berücksichtigt sind und in welchen dies der Fall sein sollte, von *A* und *Ω* und Abendmahl an, würde diese Vernachlässigung vor Augen führen. Wie für 50 den Exegeten des A und NTs, so sollte für den Arbeiter auf dem Gebiet der älteren Kirchengeschichte Kenntnis des Syrischen selbstverständlich sein („It is very desirable that theologians who interest themselves scientifically in the history of the first centuries of Christianity should learn some Syriac. The task is not very difficult for those who know Hebrew" Enc. Bibl. 285). Leider kann auch dieser 55 Artikel, den der Unterzeichnete an Stelle des früh verstorbenen Bearbeiters der 2. Aufl. übernommen hat (V. Ryssel), die Dankesschuld gegen eine Kirche nicht einlösen, von der Harnack (Mission 2, 126) sagt: „Die syrisch-persische Kirche verdient unsere ganze Sym-

pathie; sie ist die einzige große Kirche, welche niemals offiziellen Staatsschutz genossen hat; sie hat die antiochenischen exegetischen Traditionen bewahrt; sie hat die Werke des christlichen Altertums mit vielem Fleiße ins Syrische übersetzt und durfte sich rühmen, Justin, Hippolyt, Methodius, Athanasius, Basilius, die drei Gregore, Chrysostomus, Diodor, Amphi-
5 lochius, Ambrosius, Theodor so gut zu kennen wie die Griechen selbst (s. das Zeugnis des nestorianischen Patriarchen Timotheus I., gest. 823), sie hat sich auch sonst griechische Philosophie und Wissenschaft angeeignet und hat sie zu den Arabern übergeleitet. Jetzt ist sie unterdrückt, verarmt und zerrieben, aber sie geht mit dem Bewußtsein ihrem völligen Untergang entgegen, nicht umsonst gelebt, sondern eine wesentliche Stelle in der
10 Kulturgeschichte ausgefüllt zu haben!" Vgl. auch J. F. Bethune-Baker (The Journ. of Theol. Studies VIII, 123): The Nestorian Church is still in existence. Isolated by excommunication from all connexion with Constantinople and the West, it was for many centuries the great Church of the far East. Its magnificent history and splendid missionary activity, its endurance under unparalleled
15 persecution, is undaunted loyalty to the faith received from its Fathers, its thoroughly Eastern character, all combine to give it a unique position.

Über die geographischen und politisch-geschichtlichen Seiten vgl. den vorhergehenden Artikel.

1. Die Anfänge der syrischen Kirche. Rechnet man hierher auch die überwiegend griechisch beeinflußten Teile des Syrien benannten Gebietes, so beginnt die
20 Geschichte der syr. Kirche schon mit der Apostelgeschichte in Damaskus und Antiochien; ja selbst aus jedem Evangelium ließen sich Beziehungen zu Syrien herausfinden; aus Mt die Stelle 4, 24, an welche die Abgarlegende anknüpft, aus Mc die Syrophönikerin in 7, 26, in Lukas der Syrer Naeman, den Lukas als „natione Syrus" hervorgehoben haben mag, in Jo 12, 20 die Ἕλληνες, welche schon die älteste syrische Übersetzung durch
25 „Aramäer" d. h. Heiden wiedergiebt.

In Damaskus gab es (nach Harnack, Mission 2, 98, 100) Christen zur Zeit des Origenes; der Bischof von Damaskus ist in Nicäa; von einer „Synagoge der Marcionisten" in Lebaba (= Deir Ali) ist die Thürinschrift vom Jahr 318 noch erhalten; in Choba (= Kabûn, nördlich von Damaskus) zahlreiche Judenchristen zur Zeit des
30 Eusebius; aber über Verbreitung und Dichtigkeit der Christen in Damaskus, das zu Phönizien gehörte, wissen wir nichts.

Antiochien, zu Cölesyrien gehörig, war die dritte Stadt des Römerreichs, die größte des Orients. Vgl. Knopf, Nachapostolisches Zeitalter 50; Harnack, Mission 2, 103; M. Stiftler, The Church of Antioch (BS 57, 645—659); Förster, Antiochia am Orontes
35 (Jahrb. d. K. D. Arch. Inst. 12 [1897], 103—149); P. Perdrizet u. Ch. Fossey, Voyage dans la Syrie du Nord (Bull. de Corr. Hell. 21 [1897], 66).

Zur Zeit des Chrysostomus wollten seine Zuhörer *τῆς οἰκουμένης προκαθῆσθαι πάσης*, weil ihre Stadt zuerst den Christennamen aufgenommen. Nach dem Syrer Ephräm ist dort das Johannesevangelium entstanden (ZntW 1902, 193). Die Lesart
40 des Cod. D in AG 11, 28, aus der man schließen kann, daß der Verf. damals zur antiochenischen Gemeinde gehörte, vertreten noch die Handschriften von Tepl und Freiberg der vorlutherischen Deutschen Bibel (nicht die Drucke: „michel frewd was vns, da wir warn gesant"; lies: gesammelt). Über ihre Bischofsliste Harnack, Mission 2, 103; ebenda über Ignatius als Vertreter „der Kirche Syriens"; über seinen antiphonischen
45 Psalmengesang Bd XVI, 223; auf die Anspielungen des Chrysostomus auf das Syrische in Antiochien und Umgegend hat Zahn (Einl. I und zu Mt 5 Racha) aufmerksam gemacht. Wie sehr in Antiochien und den Städten das Griechentum überwog, zeigt die Thatsache, daß eine der Benennung „Christianer" entsprechende aramäische Bezeichnung trotz der Wiedergabe des biblischen Jesus Christus durch Išoᶜ (Ješuᶜa) Mešiha nicht
50 aufgekommen ist, auch Eigennamen wie Mešihadad (= Christlieb, z. B. auf der Inschrift von Singanfu) und ähnliche sehr vereinzelt sind. Über das Christentum in Cölesyrien Harnack 2, 102—114.

Die nationalsyrische Kirche beginnt in Edessa. Litteratur: Ed. Meyer in Pauly-Wissowa 5 (1900); Ancient Syriac Documents relative to the earliest establishment of
55 Christianity in Edessa and the neighbouring countries ed. W. Cureton, with a preface by W. Wright, London 1864. — Untersuchungen über die Quellen ... der Edessenischen Chronik von L. Hallier (TU IX, 1, 1892); Franz Cumont, Le culte de Mithra à Ed. (Rev. Archéol. 1886, juill. 95/8); L.-J. Tixeront, Les Origines de l'Eglise d'Edesse et la legende d'Abgar, Paris 1883; R. Duval, Histoire d'Ed., Paris 1892; F. C. Burkitt, Early Eastern Christi-
60 anity: St. Margaret's Lectures 1904 on the Syriac speaking Church, London 1904; deutsch von Preuschen, Tübingen (für 1907 angekündigt); Harn., Mission 2, 117—127.

Es ist möglich, daß die syr. Übersetzung des ATs wenigstens zum Teil und in ihren Anfängen jüdische Arbeit ist (s. Burkitt 70ff.). Nach der Doctrine of Addai (ed. Phillips) fand auch die christliche Predigt ihre Anknüpfung bei den Juden von Edessa, bald aber überwiegt offenbar das einheimische Element und zum erstenmal gewinnt die neue Religion einen Fürstenthron in Edessa, zwar nicht schon unter Abgar Ukama „dem Schwarzen" (zur Litt. s. außer Bd I, 98 H. Leclercq in Cabrol I, 87—97; v. Dobschütz, Christusbilder (TU, NF III, 1899; ZwTh 43, 422/86); P. J. Dashian, Zur Abgarsage (WZKM. IV, 1890); Adolphe Bussa, La légende d'A. et les origines de l'église d'Ed.; Geneve, thèse 111 p. 1894; J. Nirschl, Der Briefwechsel des Königs A. von Ed. (Der Katholik, Juli 1896, S. 17—40); Burkitt, l. c. 15), wohl aber unter dem Freund des Hippolytus und Bardesanes. Nach Harnack (BSB 1904, 909; Mission 2, 118. 233) gehört auch nach Edessa der Briefwechsel des röm. Bischofs Eleutherus mit dem König Lucius, den der Liber pontificalis nach Britannien verlegt. Dadurch erhielt Edessa eine solche Stellung in der Christenheit, daß es schon zur Zeit der ersten Palästinapilger (vgl. die peregrinatio der sog. Sylvia von Aquitanien), wie später in der Zeit der Kreuzzüge fast als ein Teil des hl. Landes galt. Unaufgeklärt ist noch, wie der Apostel Judas-Thomas in Verbindung mit Edessa kam, und in welche Zeit die Kirche der Thomaschristen in Malabar hinaufreicht. Über die Thomasakten zuletzt Burkitt l. c. lecture VI und J. Marquart, Untersuchungen zur Gesch. von Eran II, 19. 230 (Philologus, Suppl. X, 1. 1905). Nicht einmal die Bischofsliste von Edessa steht fest. Michael Syrus nennt im Zusammenhang mit Bardesanes drei bisher unbekannte, Izāni (oder Jaznai), Hystaspes und ʿAqai (also vor 223) und keinen weiteren Namen bis Qona (unter Diokletian, 297). Die ersten Namen, die aus der Geschichte der Kirche in Edessa sicher und gleich sehr charakteristisch hervortreten, sind die des B a r d e s a n e s mit seinem Sohn Harmodius und seinem Bekämpfer E p h r ä m. Ob der, wie es scheint, aus Samosata (über Samosata vgl. E. Buonajuti, Lucian of Samosata and the Asiatic and Syriac Christianity of his times [NY. Rev., July 1906, 49—65]) stammende wohl noch ältere M a r a b a r S e r a p i o n Christ war, der in dem Brief an seinen Sohn Mara „den weisen König der Juden" mit Sokrates und Pythagoras zusammenstellt, ist sehr zweifelhaft; s. Schultheß in ZdmG 51, 365—391. Sonst aber ist fast die ganze syrische Litteratur christlich, ja großenteils theologisch. Eine Übersicht über das bis 1888 Veröffentlichte in Nestle, Litteratura Syriaca (separat und in der syr. Grammatik[2]) nach den Abteilungen Biblia p. 17—30, Libri ecclesiastici (liturgici, rituales) 31—34, litt. Syrorum generalis (alphabetisch) 34—66; ein chronologisch geordneter Auszug bis 1905 in Brockelmann[2] (Bibelübersetzungen, Originalschriftsteller, Übersetzungen aus dem Griechischen, Mittelpersischen, Arabischen); W. Wright, A short history of Syriac literature, London 1894 (ergänzter Abdruck des A. der Enc. Brit.[9]); R. Duval, La littérature syriaque, Paris, Lecoffre 1899, [2]1901 (in: Anciennes littératures chrétiennes).

Über die s. Bibelübersetzungen s. Bd III, 167—178 und Burkitt l. c. p. 39ff. (The Bible in Syriac). Von ihm auch Enc. Bibl. 4998—5006. 5024 und die neue Ausgabe des Evangelion da Mepharreshē: The Curetonian Version with the readings of the Sinaitic Palimpsest, Cambridge 1904, 2 Bde. Eine umgekehrt angeordnete Ausgabe, der Sinaipalimpsest mit den Varianten des Curetonianus ist von Mrs. A. S. Lewis gegenwärtig im Druck. — Über den Mangel einer zu erschwingenden Ausgabe des AT seufzen mit den Studenten Europas auch die Thomaschristen auf Malabar, von wo 1806 die „Buchanan Bible" nach England kam (s. Wright-Cook, Catalogue of the Syriac MSS preserved in the Library of the University of Cambridge 1901, p. 1037—44) und hoffen von der BFBS Abhilfe. Über die bisherigen Ausgaben s. Barnes in Exp. Times IX, 560. — Über den assyrischen Priester, der das AT übersetzt haben soll (Bd III, 169) s. auch Maribas ed. Macler (JA mai 1903, 521), Schatzhöhle ed. Bezold 192, 3; über Markus als Übersetzer des NT Jacoby, Studien zur koptischen Litteratur VI. — Mit dem „Frauenbuch" (S. 170) wird auch Thekla zusammengenommen (Br. Mus. add. 14447, 14562), worüber Duval, la litt. syr. 89, Baumstark in Or. Chr. 3, 553. — Über den textkritischen Wert der alttestamentlichen Peschita (S. 171) neue Dissertationen von A. Lazarus (Richter 1902), Em. Schwartz (1 Sa, 1897), Baumann (Hiob), J. M. Salkind (Hohes Lied 1905), Kammetzky (Koheleth, ZatW 29, 2); eine neue Ausgabe des Psalters von W. Barnes (Cambridge 1904); textkritisches Material zu Jesaja ꝛc. von G. Diettrich (London 1897; ZatW 22, 193—201; Beihefte dazu V, 1901; VIII, 1905).

Ueber Tatian s. Evangelienharmonie Bd V, 653 ff.; Cabrol-Leclercq, Monumenta ecclesiae Liturgica, Paris I, 1900—1902 fol. Möglicherweise gab es doch schon eine griechische Arbeit von oder vor Tatian; über die syr. Evangelien s. Merx, Die vier kanonischen Evv. nach ihrem ältesten bekannten Texte. (I) Übersetzung 1897, (II) Erläuterung 1, 5 1902; 2, 1905; Harris, Syriac Gospels in Bd XXXIII (1902) der Enc. Brit. 139—141 („We incline to the belief that the Lewis text is not the daughter of the Tatian Harmony, but its parent, and that traces of the latter in the former are due to textual contamination"). Für die Evangelien der Peschita liegt jetzt in der Ausgabe des Tetraeuangelium sanctum von Pusey-Gwilliam (Oxonii 10 1901) ein reicher Apparat und gesicherter Text vor, welch letzteren die BFBS seit 1905 billig zugänglich macht: The fourfold Holy Gospel. Tetraeuangelium sanctum in the Peshitta Syriac Version; s. ThLB 1906, 30. Nur schade, daß die Peschita, seit Burkitt sie dem Rabulas zugewiesen hat, nicht mehr als die Königin der Bibelübersetzungen gelten kann. Zur Geschichte des Kanons bei den Syrern s. Zahn, Grundriß 15 der Geschichte des neutestl. Kanons 1901, [2]1905; Walter Bauer, Der Apostolos der Syrer 1903. Daß das Nestorianer-Denkmal in Singanfu vom Jahre 781 ausdrücklich „27" Bücher im NT zählt, ist merkwürdig. Über die späteren Übersetzungen (Philoxeniana ꝛc.) s. Corssen, ZntW 1901, 1—12; Greßmann 1904, 248—252; R. Wagner 1905, 284—292.

20 Zahlreich sind die Apokryphen, welche uns die Syrer erhalten haben; von neueren Veröffentlichungen vgl. The fourth book of Maccabees and kindred documents in Syriac ed. Bensly, Cambridge 1895; The Gospel of the 12 Apostles together with the Apocalypses of each one of them ed. J. R. Harris, Cambridge 1900. — Testamentum Domini nostri Jesu Christi syr. ed. Ignatius Ephraim II 25 Rahmani, Moguntiae 1899; Heft II der Studia Sinaitica (1902) und Heft III der Horae Semiticae (1904) von A. S. Lewis ꝛc. Gewiß ist eine Kirche merkwürdig, die zu Zeiten den dritten Brief des Paulus an die Korinther und gar keine Pastoralbriefe, nie die Apokalypse, dafür zeitweise das testamentum Domini und die sechs Bücher des Clemens in ihren Bibelhandschriften hatte, letztere z. B. auch in der obengenannten 30 Buchananbibel, und die eine Masora ausbildete, welche der jüdischen wenig nachsteht.

Über die Kunst in syrischen Bibelhandschriften s. in Steph. Beissel, Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach" 92 u. 93), Freiburg 1906, S. 59—70; Baumstark, Drei illustr. syr. Evv. (Or. Chr. 4, 409—413; ebenda 1, 343—353). Nur hingewiesen kann werden 35 auf die neuerdings in den Vordergrund tretende Frage nach dem Einfluß der syr. Kunst auf das Abendland und die Bedeutung syrischer Männer und Niederlassungen in Italien und Gallien. Syrische Päpste: Anicet, gest. 153, aus Emesa (auch schon Anaklet und Evaristus aus Antiochien); Johann V., gest. 686; Sergius, gest. 701; Sisinnius, gest. 708; Konstantin, gest. 715; Gregor III., gest. 741. Donus, gest. 678, hebt das Kloster Boetiana 40 auf, weil dessen syr. Mönche den Nestorianismus zu fördern suchten (Liber pontif. ed. Duchesne I, 348 f.). Doch zurück zur Heimat der syr. Bibel und den ersten Theologen von Edessa.

Über Bardesanes vgl. zu Bd II, 400 die Benennung ὁ υἱὸς τοῦ Διασάν Bd VIII, 438; Jülicher in Pauly-Wissowa; Burkitt p. 30 und lecture V 'Bardaisan and his 45 disciples' 155—192. 212 ff., wonach „das Lied von der Seele" von ihm oder seinem Sohn Harmodius sein könnte; über letzteres auch Bevan (Texts and Studies V, 3) und Nestle in Bänsch-Drugulins Marksteinen der Weltlitteratur; neue Ausgabe und Übersetzung des livre des lois des pays von F. Nau, Paris 1899. Nach Ullrich, Theophil, Die pseudo-melitonische Apologie (in Kirchengeschichtliche Abhandlungen herausgegeben von 50 M. Sdralek, Bd IV, 1906) ist diese Arbeit von Bardesanes, der Adressat Abgar IX (179—214); s. darüber Jülicher (ThLZ 1906, 20). Elias von Nisibis nennt seine Mutter Nahaschirama, seinen Vater Nuhama. Über den sog. Hymnus der Seele in den Thomasakten und das Hochzeitslied in den Thomasakten s. auch R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906, S. 103—122, 139—150.

55 Der erfolg-, aber wenig geistreiche Bekämpfer des Bardesanes und andrer Sekten ist Ephräm; vgl. Bd V, 406, wo unter den Quellen Epiphanius (haer.), unter den Werken der 1902 erschienene 4. Bd der Ausgabe von Lamy nachzutragen, 407, 45 „Betten" statt „Totenbahren" zu setzen, 408, 16 (nach Burkitt) ihm die Kenntnis der Apokalypse abzusprechen und für seine Theologie auf Burkitts Charakteristik zu verweisen 60 ist, S. 95—110. Daß E. das ganze Christentum, auch das der Laien, so asketisch,

wie Burkitt wollte, aufgefaßt habe, bestreitet neustens R. H. Connolly, OSB in Journ. of Th. St. VIII, 41—48: St. Ephraim and Encratism.

Eine hervorstechendere Gestalt ist Aphraates, der persische Weise; s. Bd I, 611 (wo Z. 25 „Anm. 2" statt „Abh. 3" zu schreiben ist). Über ihn s. jetzt Burkitt 81—95 und über dessen Auffassung, daß nach A. die Taufe Privilegium der Mönche, nicht allgemeines Christensiegel sei, einerseits Lake, influence of textual criticism p. 22, andererseits R. H. Connolly, A. and Monasticism (JThSt VI, 522—439). — Den Gedanken, daß der armenische Jakob von Nisibis aus dem Syr. übersetzt sein könnte, hatte schon Holmes in der Praef. ad Pentat. seines griechischen ATs (1798) ausgesprochen. Bezeichnend für ihn ist noch die völlige Unberührtheit mit griechischer Theologie. Das wird sehr rasch nach A. anders, ja bald darauf wirken die christologischen Streitigkeiten der griechischen Kirche auf syrischem Boden noch lebhafter als in ihrer Heimat und bewirken einerseits eine enorme theologische Thätigkeit in dieser Kirche, andererseits ihre Umgestaltung und Spaltung, ja beinahe ihren Untergang, „the great collapse", wie es Burkitt nennt.

2. Unter griechischem Einfluß. Eine zweite Periode beginnt mit der Zeit, in welcher der griechische Einfluß in Theologie und Kirche zu überwiegen anfängt, und andererseits der politische Zusammenhang mit dem Reiche sich löst. Hat schon im Reich die Verquickung von Theologie und Politik die schlimmsten Folgen für das Ganze und für die Einzelnen die schwersten Beklemmungen mit sich gebracht, so noch mehr da, wo diejenigen, mit denen man in Glaubenssachen sympathisierte, die politischen Gegner der eigenen Regierung waren.

Litteratur: Zur politischen Geschichte vgl. Mommsen, Römische Geschichte, Bd V, Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Leiden 1879 ꝛc.; zur religiösen, aus dieser Enc.: Krüger, Apollinaris (I, 671) und dazu G. Voisin, L'Apollinarisme, Paris-Louvain 1901; Loofs, Christologie (IV, 16); Eutyches (V, 635). Der Todestag Dioskurs (645, 41) ist nach Severus der 4. Jlul; vgl. auch Crum, Coptic Texts relating to Dioscorus of Alexandria (Soc. Bibl. Arch. 1903) und dazu Nau, JA X, 2, 1081; Nestle, Jakobiten (VIII, 565); Genaueres über Jakobus Baradäus in der Chronik des Michael Syrus ed. Chabot, II, 3 und dazu Duval, JA Juill.-Août 1904, 179; A. Kugener, Récit de Mar Cyriaque, comment le corps de Jacques Baradée fut elevé du couvent de Casion et transporté au couvent de Phesiltha (ROrChr VII); J. B. Chabot, Les evêques Jacobites du 8—13 siècle d'après la chronique de Michel le Syrien (ROrChr VI, 189—220); Krüger, Monophysiten (XIII, 372); Monotheleten (401; wo S. 375 die Chronologie der Patriarchen); Keßler, Nestorianer (736) u. Loofs, Nestorius (736), wozu jetzt desselben Nestoriana kommen, die Fragmente des N. gesammelt, untersucht und herausgegeben, Halle 1905, darüber Bethune-Baker (JTSt VIII, 119—124); über die von Goussen gewonnene Straßburger Abschrift des Liber Heraclidis s. Ant. Baumstark in OrChr III, 2, 516 (in derselben Zeitschrift I, 1 Goeller, ein nestorianisches Bruchstück zur KG des 4. und 5. Jahrhunderts, und Giamil, Symbolum Nestorianum anni p. Chr. n. 612); O. Braun, Ein syrischer Bericht über N. (ZdmG 54, 378—395); ein solcher auch schon in P. Martin, Syro-chaldaicae Institutiones (Paris 1873, anderer Titel: Grammatica linguae Syriacae, Paris 1874). Aus älterer Zeit E. S. A(ppleyard), Eastern Churches: sketches of the Nestorian Communities 1850; und als Ergänzung zu den Hauptwerken von Assemani und Badger (Bd VII, 724); A. J. Maclean und W. H. Browne, The Catholicos of the East and his People: being the impressions of five years' work in the „Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission", an Account of the religious and secular life and opinions of the Eastern Syrian Christians of Kurdistan and Northern Persia (known also as Nestorians), London, SPCK 1892, 361 p.; dazu die Jahresberichte der genannten Mission, im gleichen Verlag.

a) Fast noch lehrreicher als die „Kulturgeschichte" des Monophysitismus wäre wohl die des Nestorianismus, aber was Krüger (XIV, 374, 63) von der ersteren sagt, gilt ebenso sehr von der letzteren. Nur erinnert sei beispielsweise an eine Quelle, wie die Statuten der Schule von Nisibis, über welche als neustes zu vergleichen ist: J.-B. Chabot, Narsai le docteur et les origines de l'école de Nisibis d'après la chronique de Barḥadbešabbe (JA X, 6, 157—177) und Francis X. E. Albert, The School of N., its history and statutes (The Cath. Univ. Bull. XII, 2, 160—181). Weiter an die christlich-syrischen Inschriften, die im Süden bis Indien reichen: das Kreuz von Cottayam (Nord-Travancore), mit Ga 6, 14a in syrischer Schrift und in Pehlevi „der wahre Christus, Gott und der heilige Geist"; östlich bis China (Singanfu vom Jahr 781), worüber außer Bd XIII, 728 vor allem die Arbeiten von Joh. Ev. Heller, S.J. zu vergleichen sind in ZkTh 1885, 71—123; Verh. des 7 Internat. Or. Kongresses, hochasiatische Sektion 37—48, auch im Sonderdruck Wien 1889; WZKM 1895, 301—320; Civ. Catt. XVIII, 10, 715—727; namentlich aber der Separatabdruck

aus dem II. Bd des Werkes „Wissenschaftliche Ergebnisse der Reise des Grafen B. Széchenyi in Ostasien (1877—1880), Budapest 1897, 435—494; weiter die Arbeiten von Henry Havret, Changhai 1895, 97, 1902, woneben andere Arbeiten, wie die von Hall (AJSL Okt. 1895; Jan. 1896); James Legge, The Nestorian Monument etc. 1888
5 (auf dem Umschlag Christianity in China, Nestorianism, Roman Catholicism, Protestantism); Aug. Cleisz, Sur les missions Nestoriennes en Chine au VIIe et au VIIIe siècle, Paris 1880; auch J. Genähr in AMZ 31, 8 mit der Ergänzung von Piton in Nr. 10) zurückstehen müssen. Weiter im Norden die Grabinschriften aus Semirjetschie, die Chwolson bearbeitet hat, vor allem in VII serie Bd 37 Nr. 8 der
10 Memoires der Petersburger Akademie, wozu Nöldeke ZdmG 44 (1890) 520. — Über Indien s. auch Geo. Smith, The conversion of India from Pantaenus to the present time A. D. 193—1893, Lond. 1893 und dazu ThLZ 1894, 496. Über eine dreisprachige syrisch-arabisch-uigurische Inschrift vom Jahr 1610=1299 s. Pognon (JA 1892, I, 336—392). Vom syr. Einfluß in Innerasien zeugt auch noch die mongolische Schrift mit ihrer Rich-
15 tung von oben nach unten; denn auch die Syrer schrieben früher so, und zeugen die neuen handschriftlichen Funde in Turkestan, die allerdings zumeist der Geschichte des Manichäismus zu gute kommen. Daß diese ganze christliche Kirche und Kultur, welche in ihrem jakobitischen Teil im 13. Jahrhundert noch einen Barhebräus, im nestorianischen im 14. noch einen Ebedjesu und Jahballaha hervorbrachte, der von Peking über Bagdad
20 nach Rom, Paris und London reist und darüber berichtet, bis auf so geringe Reste verschwinden konnte, ist ein ernstes Memento für das Abendland und ein großes Fragezeichen für die christliche Kirchengeschichte.

b) Verhältnismäßig am meisten und besten bearbeitet, auch in diesem Werk am meisten berücksichtigt ist der litterarische Teil der syr. Kirchengeschichte, die Geschichte der syr.
25 Theologen und ihrer Werke.

Vgl. die oben genannten Litteraturgeschichten von Wright und Duval, und die bibliographischen Verzeichnisse von Nestle, Brockelmann; in diesem Werk die AA. (alphabetisch) Abraham Ecchellensis, Abulfaradsch (sehr ungenügend), Assemani, Bardesanes, Damianus, Ebedjesu, Ephräm, Flavianus, Georg der Araberbischof, Harmonius, Jahballaha III, Jakob
30 von Edessa, von Nisibis, von Sarug, Johannes von Dara, von Ephesus, Isaak von Antiochien, von Ninive, Junilius, Maruthas I, II, Philoxenus, Rabulas, Satornil, Severus.

Hier nur einige Nachträge in chronologischer Folge:

Cyrillonas (um 396): seine Gedichte nebst einigen andern syr. Ineditis mitgeteilt von G. Bickell (ZdmG 27, 566—625; 35, 531).

35 Balai (um 420): s. Bd V, 406,33, Ephraemi, Rabulae, Balaei aliorumque opera; Beiträge zur Kenntnis der religiösen Dichtung Balais herausgeg. und übersetzt von K. V. Zettersteen, Leipzig 1902.

Rabbulas (gest. 435) s. o., und Burkitt 49—51; 110—113; 143—150; F. Nau, Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella etc. Trad.
40 en français, Paris 1896.

Isaak von Antiochien (gest. um 460) s. o., und S. Isaaci Antiocheni homiliae syr. ed. P. Bedjan, Leipzig I, 1903.

Barsauma von Nisibis (um 485), Briefe an den Katholikos Akak (Actes du Xe Congrès internat. des Or., sect. II, 83—101).

45 Narses (407), Narsai doctoris Syri Homiliae et Carmina primo edita cura et studio D. Alphonsini Mingana, Mausilii 1905, 2 Bde, dazu Chabot, oben S. 299,54; Syrische Wechsellieder hrsgeg. von F. Feldmann, Leipzig 1896; F. Martin, Homilie sur les trois docteurs Nestoriens (JA IX, 14, 446—492); V. Grabowski, Die Geschichte Josephs nach Mar Narses I, Leipz. 1889; M. Weyl, Das zweite Josephs-
50 gedicht von Narses, Berlin 1901; S. Nersetis preces 33 linguis editae, Venet. 1862, 560 p.; Lieder von ihm im Kirchengebrauch z. B. bei Maclean, East Syrian Daily Offices p. 161, 168; eine Tenzone von N., alt- und neusyr. von E. Sachau (SBA 1896, 194).

Jakob von Sarug (gest. 521) s. o., und A. Sudaile, und Homiliae selectae ed.
55 P. Bedjan, Leipzig 1905/6, 2 Bde.

Johannes von Tella (gest. 538), Canones Johannis bar Cursus Tellae Mauzlatae episcopi ed. C. Kuberczyk (diss. inaug. Vratisl.) Lipsiae 1901, und Nau (oben Z. 38).

Martyrius, genannt Sahdona (um 650), H. Goussen, Leben und Werke nach
60 einer syrischen Hds. in Straßburg. Beitrag zur Geschichte des Katholizismus unter den

Nestorianern, Leipzig 1897 und quae supersunt omnia syr. ed. P Bedjan, Lips. 1902.

Išoʻyahb von Adiabene (gest. 658), Histoire de Jésus-Sabran (publ. par Chabot [Nouv. Arch. des miss. scient. VII, 483—589, Paris 1887]); The book of consolations or the pastoral epistles syr. (und engl.) von Ph. Scott-Moncrieff I, Lond. 1904 (Luzac, Sem. Text & Transl. Series); Liber epistolarum syr. ed. Duval (CSCO II, 64, Paris 1905).

Jakob von Edessa (gest. 708) s. o., und Lettres choisies de Jacques d'Édesse. Publ. et trad. par F. Nau, Paris 1906 (Extr.) 90 p.; auch ROrChr 5, 581—596; 6, 512—531; E. W. Brooks (ZdmG 53, 261—327, 534, 550).

Mar Aba II (741—751), Lettre aux membres de l'école patriarcale de Séleucie par J. B. Chabot (Actes du XI. Congr. Intern. des Or. sect. 4, p. 295 ff.).

Jesusdénah, Bischof von Basra, um 790: Le livre de la chasteté, J. B. Chabot in École franç. de Rome XVI, 1896.

Theodorus bar Coni (Kevanai?); s. Nöldeke, ZdmG 53, 501, WZKM 12, 353; wichtige Aufschlüsse zum Sektenwesen.

Timotheus I (gest. 823); Briefe von O. Braun (OrChr. II, 1. III, 1); de Timotheo I Accedunt 99 eiusdem Timothei definitiones canonicae nunc primum lat. redditae a H. Labourt, Paris 1904.

Thomas de Marga (840), The book of Governors; the historia monastica, hrsgeg. und übers. von E. W. Budge, Lond. 1893, 2 Bde; Liber superiorum Mar Narsetis homiliae in Joseph, documenta patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus ed. P. Bedjan, Lips. 1901.

Über Jšhodad (um 850); den Patriarchen Theodosius (gest. 896); Moses bar Kepha (gest. 903); Michael Syrus (1166—1199); Dionysius bar Salibi (gest. 1171); Simeon Sanqlawaja (um 1200); Salomo von Basra mit seinem Buch der Biene (um 1222); Georg Warda (um 1225); Severus bar Sakku (gest. 1241); Johannes von Mosul (gest. 1270); Barhebräus (gest. 1286); Ebedjesu (gest. 1318); Jahbalaha s. die Listen von Nestle und Brockelmann. Über Barhebräus bes. J. Göttsberger (Biblische Studien, Bd V, 4. 5. 1900).

Für die syr. Übersetzungen aus dem Griechischen s. Brockelmann S. 140. Da manche dieser Übersetzungen unmittelbar aus den von den Verfassern nach Syrien gesandten Exemplaren gemacht wurden, sind sie für die Herstellung der erhaltenen griechischen Texte von nicht geringer Wichtigkeit, aber noch wenig dazu benutzt worden; noch wichtiger sind natürlich diejenigen, welche uns Werke erhalten haben, die griechisch verloren sind, wie die Apologie des Melito, Aristides (zum Teil), die Theophanie des Eusebius, Didascalia, Werke des Cyrill, Nestorius, Theodor von Mopsuestia u. s. w. Selbst in späten Werken, wie den Kommentaren des Dionysius bar Salibi (gest. 1171) findet sich noch Aufschluß über Ältestes.

Von dem Umfang der syrisch-theologischen Litteratur mag die Thatsache zeugen, daß das Pariser CSCO (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium curantibus J. B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carre de Vaux) für die Scriptores Syri 4 Serien in Aussicht genommen hat, für Ser. I. (Apocrypha sacra, liturgica, canonica) Bd 1—21; für Series secunda (exegetica, theologica, philosophica) Bd 1—125; für Series tertia : historica et hagiographica Bd 1—33; für Ser. IV: Opera peregrinae originis, z. B. Aristides, Athanasius, Cyrill, Theodor. Erschienen sind bis jetzt 3 Bde der zweiten, einer der III. Serie (Chronica Minora). Im ganzen gilt die syrische Litteratur, auch ihre Poesie, für „dull" und weitschweifig; 2136 Verse über einen Papagei, der das Trisagion mit dem Zusatz sang, „der für uns gekreuzigt wurde" sind des Guten zu viel (Bd IX, 438); in der späteren Zeit suchten manche die poetischen Künsteleien der Araber nicht nur nachzuahmen, sondern zu überbieten; und auch die Prosa leidet vielfach unter dem Einfluß des griechischen Periodenbaus; daneben aber birgt diese Sprache Perlen der Weltlitteratur wie das Lied von der Seele, originale Geistesprodukte wie das Buch von der Erkenntnis der Wahrheit, ganz abgesehen von dem Geschichtswert, der ihr zukommt.

c) Diese rege litterarische Thätigkeit läßt erwarten, daß auch auf den übrigen Gebieten kirchlicher Bethätigung die syrische Kirche reiches Leben entwickelte. In der That finden wir zu allen Erscheinungen der abendländischen Kirchengeschichte sehr lehrreiche Parallelen, die noch der Bearbeitung harren. Ist die Geschichte des Mönchtums in der alten und mittleren, ja z. T. noch in der neueren Zeit von Wichtigkeit, so bietet

Syrien dafür reichen Stoff, nicht bloß in so eigenartigen Gestalten wie der Säulenheiligen, deren Auftreten damit noch nicht erklärt ist, daß sie die vertikale Entfernung von der Menschheit für heiliger gehalten hätten, als die horizontale. Palladius war auch in Mesopotamien, Palästina und Syrien mit heiligen Männern zusammen und erwähnt außer Ephräm dem Syrer (c. 40) noch Julian von Edessa (c. 42). Sein Buch des Paradieses wurde auch ins Syrische übersetzt und in der Recension des ʿAnan-Išoʿ von Beth-ʿAbe von Budge mit englischer Übersetzung 1904 in einer Prachtausgabe (Lady Meux MS Nr. 6, 2 Bände) veröffentlicht, außerdem von Bedjan in Bd VII seiner Acta Martyrum. Dieselben zwei Gelehrten schenkten uns die Mönchsgeschichte des Thomas von Marga, um 840 (Budge 1893 in 2 Bänden, mit engl. Übersetzung, Bedjan 1901). Der bei Budge I, p. CXXIV genannte Ἀώνης, der nach Sozom. h. e. VI, 33 als erster bei den Syrern die genaue Philosophie angefangen haben soll, scheint mir identisch mit dem nachher bei Budge genannten Mar Awgin d. h. Eugen. Im Register zu Sachau's Verzeichnis der syrischen Handschriften Berlins sind nicht weniger als 120 Klöster aufgeführt, deren Lage und Geschichte zum großen Teil noch zu erforschen ist. Ähnlich in den andern großen Handschriftenkatalogen. Parry, Six months in a Syrian monastery, London 1895 kenne ich nur aus dem Citat in Brightmans Eastern Liturgies p. LXII.

d) Zur Märtyrergeschichte liefert die syrische Kirche schmerzlich zahlreiche Beiträge. Es genügt an des Maruthas Geschichte der persischen Märtyrer und die 7 Bände von Bedjans Acta sanctorum et martyrum zu erinnern. Für die von Berlin geplante christliche Prosopographie hat der Unterzeichnete sie excerpiert. Zu dem A. Maruthas Bd XII, 392 ist aber nachzutragen, daß nach Chabot, Synod. Or. 259 neuerdings Kmosko (Or. Chr. 3, 2 [1903], 384/6) die Abfassung durch Maruthas bestreitet und ihm die griechische Übersetzung zuweisen will, die schon Sozomenus II, 9—13 für Symeon bar Ṣabbaʿe, Pusice, Tarbula und Akkebšima benützt habe. Schade, daß G. Hoffmanns Vorgang (Auszüge aus Syrischen Akten persischer Märtyrer übersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert, Leipzig 1880, in Bd VII der Abh. f. die Kunde des Morgenlands) keine Nachfolge gefunden hat. Das neu veröffentlichte Material ist in den Analecta Bollandiana pünktlich gebucht, manches dort auch selbst veröffentlicht; das wichtigste auch bei Brockelmann², 131 f. genannt. Das ursprünglich syrisch geschriebene Martyrium der 60 Jünglinge in Arabien gab Papadopulus Kerameus 1893 griechisch und russisch heraus (s. ThLZ 1894, 9), das des Isaak von Tiphre Budge (Soc. Bibl. Arch. IX, 74—111) ꝛc. — Das syrische Martyrologium von 411 liegt jetzt auch in den AS vor (1. Nov.); über seine Bedeutung s. Zöckler in Bd I und Achelis in AgG III, 1900.

e) Vom Gottesdienst. Da die syr. Kirche der Urkirche räumlich und sprachlich nahesteht, scheint sie für die Geschichte des Gottesdienstes und der kirchlichen Verfassung besonders wichtig; haben sich doch Überreste des Tieropfers bis in die neueste Zeit erhalten. Zudem liegen, beispielsweise in der Didaskalia, Quellen vor, die älter sind als die entsprechenden abendländischen.

Litteratur. Die syr. Didaskalia übersetzt und erklärt von Hans Achelis und Johs. Flemming 1904 (TU, NF X, 2); J. Cooper und A. J. Maclean, The Testament of Our Lord With Introduction and Notes, Edinburgh 1902; auch J. Wordsworth, The Ministry of Grace, Studies in Early Church History with reference to present problems. London 1903 (2. ed.); F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western. Vol. I. Eastern Liturgies, Oxf. 1896. Br. beginnt mit dem syr. Ritus und giebt ihn nach den Ap. Const. 8, 5—14; 2, 57 f.; der griechischen Liturgie des Jakobus (s. darüber auch ThLZ 1903 Nr. 4), den syr. Texten (Introd. p. XVII—LXIII; Text 1—109; „The Persian Rite“ p. 245—305); Addée et Maris (Liturgie d') (Ermoni in Cabrol Dictionnaire I, 319—323); Duchesne, Origines², 1898, 68 f.; Baumstark, Das syrisch-antiochenische Ferialbrevier (Katholik 83, 43—54). Ueber syr. Schriftsteller, welche liturgische Fragen behandelten, s. Brightman p. LXI und Bar Salibi's Expositio Liturgiae, hrsg. u. übers. von Labourt im CSCO. Da Brockelmann außer G. Diettrichs Uebersg. der nestorianischen Taufliturgie (Gießen 1903) gar nichts hierhergehöriges verzeichnet, trage ich zu den in meiner Literat. Syr. p. 31—34 nach Bickells Conspectus p. 7—10 zusammengetragenen libri ecclesiastici (liturgici, rituales) von Neuerscheinungen nach: 1. die für die Nestorianer bestimmten Ausgaben der Urmiaer Missionspresse a) Takhsa I u. II 1890, 92; die Liturgie des Addai und Mari ꝛc.; b) Qdamuwathar („vor und nach“, so nach den Wochen benannt, in denen abwechselnd der erste und zweite Chor einsetzt), 1894; für die Namen Nestorius, Theodor und Diodor ist im gedruckten Text eine Lücke gelassen; s. Maclean, East Syrian Daily Offices p. XXVII; c) das Lectionarium von 1889; Maclean p. XXX; d) der liturgische Psalter 1891. — 2. Für die mit

Rom verbundenen Nestorianer: a) Breviarium Chaldaicum (ed. P. Bedjan, Paris 1886/87, 3 Bde von 1320 Seiten, I ab Adventu ad Quadragesimam; II a Quadr. ad Pentecosten; III a Pent. ad Dedicationem; s. RdHRel. Janv. Mars 1888); b) Liber Psalmorum, Horarum diurnarum, Ordines Officii divini, et homiliarum rogationum ad usum scholarum, Paris 1886; die Namen Diodor, Nestorius, Theodor und Narses sind hier durch andere, „Mutter Christi" durch „Mutter Gottes" ersetzt, „gestorben" und „von dem Sohn" hinzugefügt; Maclean p. XXIX. — 3. Für die mit Rom unierten Jakobiten und Maroniten: a) Breviarium juxta ritum ecclesiae Antiochiae Syrorum (herausgeg. von Cl. David, Erzbischof von Damascus), Mausilii, 7 Bde, 1886—96; b) der Psalter (herausgeg. von David und Schelhot), Mosul 1885; c) Liber ministerii, Beirut 1888. Schließlich als den wohl frühesten der hierher gehörigen römischen Drucke: Liber septem precum noctis et diei secundum rituale Maronitarum Syrorum. Romae (ex typogr. Dominici Basae 1584, 12°), dem das Missale 1592/4 und der Liber ministri Missae 1596 folgten. — 4. Für die mit Rom unierten Thomaschristen in Malabar — die unabhängigen brauchen jetzt den jakobitischen Ritus — Breviarium der Klostergebete für den Gebrauch der Karmelitermönche der Thomaschristen von Malabar. Mannanam, Druckerei des Klosters von St. Joseph 1887, 12°, 82 p.; b) Gebete für Verstorbene, ebenda 1882, 8°. Angeschlossen sei hier G. Pacheque (Mitglied des Oratoriums des Philipp von Neri und Missionar der syr. Christen in Ceylon), Kirchengeschichte herausg. von Pater Cyriacus von St. Eliseus, Prior der Karmelitermönche der syr. Kirche in Malabar, 6 Bde, 1882—86, 8°, tamulisch). Eine bequeme Uebersicht bietet A. J. Maclean, East Syrian Daily Offices translated from the Syriac with Introduction, Notes and Indices, and an Appendix containing the Lectionary and Glossary. Published for the Eastern Church Association, Lond. 1894. Ueber die Lektionarien s. auch Brightman mit den Verweisungen auf die Londoner und Oxforder Handschriftenkataloge, denen man jetzt auch die von Berlin und Cambridge beifügen kann, weiter auf Ranke in diesem Werke (2. Aufl. Bd XI, 473/6, in der dritten von Caspari, verkürzt Bd XV, 137); Scrivener, Introduction[4] I, 413. — 5. Für sich steht das sog. Evangeliarium Hierosolymitanum, herausgeg. von Miniscalchi-Erizzo 1864 (Lagarde 1892); Lewis-Gibson 1899, mit dem Palestinian Syriac Lectionary from the Pentateuch etc., ed. Lewis (-Nestle-Gibson), London 1897; über den Text des ersteren mag jetzt v. Soden, Die Schriften des NTs, § 342 verglichen werden.

Von sonstiger Litteratur über die syr. Liturgie neben den bekannten Werken von Morinus, Renaudot, Assemani, sei erwähnt: D. Loftus, Praxis cultus divini or a series of Syriac Liturgies, Dublin 1693, 4°; Missa la santa de los Caldeos y de los Maronitas del monte Libano, Madrid s. a. (1701); St. Borgia, De cruce vaticana . accedit Ritus salutationis crucis in ecclesia Antiochena Syrorum, Romae 1779, 4°; J. H. Hall, On a Nestorian liturgical MS from the last Nestorian Church and Convent in Jerusalem (AOS may 1888, XII—XVI); ders., Nestorian Ritual of the Washing of the Dead, Hebr. Jan. 1888; ders., Specimens from the Nestorian Burial Service (ebenda July 1888, 193—200); ders., On a Syriac MS of the Order of Obsequies (AOS XIII, 230/2); ders., On the Syriac Ritual of the Departed (ebenda May 88, p. XI f.); hier auch erwähnt ein von den Lazaristen 1881 in Urmia gedrucktes Rituale defunctorum (172 pp. 4°). Vgl. auch J. H. Hall, Tentative Bibliography of the Syriac Publications in the Neighbourhood of Oroomiah (AOS, May 1891; the Acad. June 91 p. 541); Graffin, Abraham Barliphe et la liturgie nestorienne (Congr. internat. des Cath. 1891, 2 sect. 203/8. Für sich steht, bezw. mit dem obengenannten sog. Evangeliar von Jerusalem zusammenzunehmen ist The Liturgy of the Nile. The Palestinian Syriac Text . . . by G. Margoliouth (Reprinted from the Journal of the R. Asiatic Society, London 1896. Eine Einzelheit behandelt zusammenfassend H. W. Codrington, The Syrian Liturgies of the Presanctified (JThSt 4, 69—82). J. Harfouch, Les livres liturgiques des Maronites (Al. Machriq IX, 8. 9 [15. Apr. 1. Mai 1906]); A. Baumstark, Altlibanesische Liturgie (Or. Chr. 4, 1904, 190—194 über Aenderungen, welche bereits im Missale von 1594 vorgenommen wurden). — Auf den Festkalender der Syrer und Nestorianer bei Albiruni (The chronol. of ancient nations, hrsg. und übersetzt von Sachau 1879) verweist Ed. Schwartz (GgA, NF 8, wo auch einiges über die Didascalia).

Je weniger uns deutschen Protestanten, zumal den schweizerisch beeinflußten Süddeutschlands, liturgische Fragen naheliegen, um so nötiger erscheint dieser bibliographische Hinweis, bei dem es freilich hier sein Bewenden haben muß. In einer Anzeige der liturgischen Veröffentlichungen der Urmiaer Mission des Erzbischofs von Canterbury (Acad. June 1892, 608—610) erklärt Brightman die nestorianische Taufliturgie für eine „majestic formula", ohne renunciatio und Glaubensbekenntnis; das Fehlen des letzteren könne kaum ursprünglich sein. Mit der nestorianischen Liturgie stimme am nächsten die des Dionysius Areopagita, die durch Bucer noch das 16. Jahrhundert beeinflußte.

Über das syr. Kirchenjahr vgl. [Mgr. David und N. Nilles], Das syrisch-katholische Kirchenjahr (ZkTh 19, 1895, 572—580) und die zweite Auflage von Nilles, Calendarium Ecclesiae utriusque; weiter Ant. Baumstark, Das Kirchenjahr in Antiocheia

zwischen 512 und 518 (ROC 1897, 31—66); aus den Homilien des Severus hat B. das hergehörige Material gesammelt. — Eine andere Einzelheit behandelt Ed. Sachau, Studie zur syr. Kirchenlitteratur der Damascene (Berlin SB 1899, 502—528).

f) Kirchenrecht und Verfassung. Auch zur Geschichte des Kirchenrechts 5 liefert die syr. Litteratur reiche Beiträge, die zu Kanonen- und Dekretalensammlungen (Bd X, 2) nachzutragen sind. Vgl. schon die Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae syr. ed. P. de Lagarde 1856; das von Bruns und Sachau herausgegebene syrisch-römische Rechtsbuch aus dem 5. Jahrhundert (Bd XIV, 724); den Nomokanon von Ebedjesu (Bd V, 113); Jakob von Edessa (Bd VIII, 552, 788); den Nomo- 10 kanon des Barhebräus 1899 von Bedjan herausgegeben (dazu LCB 99, 41; DLZ 00, 6; ThLZ 00, 5; F. Nau, Les canons (oben 300, 38). Da unter nicht christlicher Obrigkeit (Perser, Araber, Muhammedaner) ein großer Teil auch des weltlichen Lebens von der kirchlichen Obrigkeit geregelt wurde, so greifen die Bestimmungen dieser syrischen Rechtsbücher tief in das bürgerliche Leben ein (Ehe, Testament u. s. w.); aber auch für theo- 15 logische und kirchliche Fragen fällt aus ihnen noch allerlei ab; vgl. z. B. zu der aus den apostolischen Kanones weiter geschleppten Bestimmung über den Umfang des biblischen Kanons mit seinen 5 salomonischen Schriften die Erläuterungen des Barhebräus, der aus seiner Kirchenbibel nur 4 kennt und daher unter der 5. eine apokryphe Schrift „Die tiefen Sprüche Salomos" vermutet. Über die rechtlichen Verhältnisse der Christen im 20 Sasanidenreich s. Sachau (BSB 06, Nr. 47).

Für die kirchliche Verfassung fehlt leider noch die Bd XIV, 444 erwähnte Neubearbeitung von Le Quiens Oriens Christianus; vgl. die übrige dort verzeichnete Litteratur; auch Bd XIV, 764. Für die nestorianischen Teile ist lehrreich Guidi, Ueber ostsyrische Bischöfe und Bischofssitze im 5., 6. und 7. Jahrhundert (ZdmG 43, 388 ff.) 25 und ganz besonders Chabots Ausgabe des Synodicon Orientale und Brauns Uebersetzung desselben (Bd XIII S. 724).

Für die mit Rom verbundenen Teile Gambs, Series episcoporum mit den Fortsetzungen; Werner, Orbis terrarum catholicus (Bd XIII, 732); Missiones catholicae, Rom 1897. Über die 8 Rangstufen des Klerus s. Bd XIII, 733, 57, sonst zählt 30 man 9 nach den Rangstufen der himmlischen Hierarchie, s. Maclean-Browne 184 ff. Zur Würde des Maphrian Bd VIII, 569. Statt der 25 nestorianischen Metropoliten, die es einst gab, giebt es jetzt außer dem Patriarchen und Metropoliten 3 Bischöfe in Persien und 7 in der Türkei, von denen aber einige nur nominelle Diöcesen haben (s. Maclean-Browne 194 ff.).

35 g) Beziehungen zu Rom. Schon im Bisherigen mußten die gegenwärtig sehr lebhaft gepflegten Beziehungen Roms zum Osten berührt werden.

S. darüber die schon Bd XIII, 725 erwähnte Urkundensammlung von S. Giamil, die zuerst im Bessarione erschien, Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam etc.; weiter A. d'Avril, La Chaldée Chrétienne: histoire religieuse des Chaldéens unis 40 et des Nestoriens 1864; W. van Gulik, Die Konsistorialakten über die Begründung des uniert-chaldäischen Patriarchats von Mosul unter Papst Julius IV. (OrChr. 4); L. von M. Pragenau, Ludwig von Bologna, Patriarch von Antiochien (MOG 1901, 288—296); E. Ray, Les dignitaires de la principauté d'Antioche: Grands-Officers et Patriarches (XI—XIII[e] siècle, RdOrLat. 1901, 110); Pierre Nasri, La hiérarchie de l'Eglise Chaldéenne Catho- 45 lique (al Mašriq 1906, Nr. 14—16). Für die Maroniten: Rome et l'Eglise Syrienne Maronite d'Antioche (517—1531); Thèses, Documents, Lettres par le Père Bernard Ghobaïra Al-Ghaziri de la Congrégation Syrienne Maronite de Saint Isaïe, Beyrouth 1906 (Cf. al Mašriq 15. June 1906); G. V., Les institutions nationales autour du siège Apostolique (Bess. 2, 4, 292—402).

50 Die Druckerei der Jesuiten in Beirut, deren Josephsschule von Leo XIII. am 21. Februar 1881 zur Universität erhoben wurde, die der Dominikaner in Mosul, die römische Mission in Malabar, P. Bedjan in Paris entfalten eine rege Thätigkeit. Ich kann mir aber nicht denken, daß ein Geist, wie er in den im ThLB 1904, 50 geschilderten Veröffentlichungen sich ausspricht: Hobeikha, Titres de la très sainte Marie; 55 Témoignages de l'Eglise Syro-Maronite en faveur de l'Immaculée Conception; P. Bedjan, Mois de Marie (Marienandachten auf Grund von Les Grandeurs de la Sainte Vierge par d'Argentan und Les gloires de Marie par St. Liguori für die Nestorianer, die einstigen Bekämpfer der „Theotokos" bestimmt) kräftig und gesund genug sei, um dem Islam zu widerstehen oder ihn zurückzudrängen. Haben doch sogar 60 die Bemühungen der amerikanischen Mission in Urmia seit 80 Jahren und die des Erzbischofs von Canterbury seit 20 Jahren verhältnismäßig geringe Erfolge. Am verdienst-

lichsten scheint die philanthropische Thätigkeit der Quäker und der Freunde des christlichen Orients in Deutschland (vgl. Der Chr. Or. VII, 5: Bericht der Klinik in Urfa über das Jahr 1905). Ob die in Deutschland 1902 und durch einen neuen Aufruf im September 1906 angeregte Nestorianer-Mission Erfolg hat, ist erst abzuwarten. Es ist freilich schwer aus der Ferne und nur aus litterarischen Quellen, vollends wenn sie so unzureichend sind wie die dem Schreiber zur Verfügung stehenden, über Bewegungen zu urteilen, die im fernen Asien vor sich gehen; es wird aber kaum möglich sein, diese Übersicht über die syrische Kirche mit einem hoffnungsvolleren Wort zu schließen als dem an die Spitze gestellten von Harnack.

h) Statistisches und Litterarisches. Im Nachtragsband der 2. Aufl. XVIII, 705 (1888) hat Ryssel über die verschiedenen Religionen und christlichen Konfessionen Syriens und Palästinas, über ihre Institute und Missionsanstalten, insbesondere über die litterarischen Organe der einzelnen christlichen Institute statistische Mitteilungen gegeben, die ich hier nicht wiederholen kann, da veraltete Zahlen keinen Wert haben, und nicht ersetzen, da mir zuverlässiges Material aus neuester Zeit nur in sehr beschränktem Maße zur Verfügung steht. Die Zahl der Juden z. B., die Ryssel auch aufgenommen hatte, belief sich nach ihm 1888 auf 25000 in Palästina, 13920 in Jerusalem. Schon 1900 betrug ihre Zahl in Jerusalem (s. Bd VIII, 693) 41000 und hat seither noch bedeutend zugenommen.

Umgekehrt berechnete Ryssel die Zahl der römisch-katholischen Christen außerhalb Palästinas d. h. teils römische Griechen oder Melkiten (mit dem Patriarchat Antiochien, den Erzbistümern Damaskus, Tyrus und Aleppo, und den Bistümern Sidon, Beirut, Tripolis, Akka, Heliopolis, Homs, Zahle und Bosra), teils die wenigen römischen Syrer und römisch-katholischen Armenier auf 80000. Dagegen geben die **Missiones catholicae** Rom 1897, 631 (s. Wetzer-Welte Bd XI, 1899) für die unierten Syrer folgende Statistik:

Diöcesen	Katholiken	Pfarreien	Kirchen	Priester
Aleppo	3000	2	2	10
Bagdad	1200	?	2	4
Beirut .	500	?	1	3
Damaskus	3000	4	6	9
Diarbekr	500	1	1	4
Gezira	1500	?	7	8
Homs	2000	4	5	?
Mardin	4000	7	8	23
Mosul	7000	6	10	20
	22700	24	42	59

Dies mit Ausschluß der chaldäischen Christen, Maroniten und Thomaschristen.

Ueber die letzteren vgl. außer Bd XIII, 728. 735 Hough, Christianity in India vol. IV, Lond. 1845; Howard, The Christians of St. Thomas and their Liturgies, Oxf. 1864; bes. die Einleitung zu Wright-Cook, a Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the library of the University of Cambridge (I, 1901, p. XIII—XV; XVIII—XXVI); W. R. Philipps, The Connexion of St. Thomas the Apostle with India (Indian Antiquary 32 [1903] 1—15; 145—160; 33, 31); Sylvain Lévi, Notes on the Indo-Scythians. Extracted and rendered into English by W. R. Philipps (ebenda 32, 381—426; 33, 10—16); J. F. Fleet, St. Thomas and Gondophernes (JRASoc. 1905, 223—236); A. E. Medlycott (Bishop of Tricomia), India and the Apostle Thomas. An Inquiry. With a critical analysis of the „Acta Thomae", London 1905, XVIII, 303; Were the Thomas Christians Nestorians. A dialogue between father Vanerello and Mr. Raggio (31 p. 8⁰; no place & date). Ueber die Melkiten: H. Lammens, Les Grecs melchites (al-Mašriq 1900, 6); J. Charon, L'église grecque melchite cathol. (ÉO 5, 141. 203. 264. 332. 7, 379); ders., La Syrie de 1516 à 1855 (ebenda 278. 334); A. Baumstark, Eine melchitische Allerheiligenlitanei. Herausgeg. und mit einleitenden Bemerkungen über orientalische Parallelen der Litaniae omnium sanctorum (OrChr 4, 98—120). — Ueber die Nestorianer: C. E. Bonin, Notes sur les anciennes chrétientés nestoriennes de l'Asie centrale (JA IX, 15, 584—592); W. Barthold, Zur Geschichte des Christentums in Mittelasien bis zur mongol. Eroberung, übersetzt von R. Stübe, Tübingen 1901 (vgl. ThLZ 02, 277); E. Sachau, Literatur-Bruchstücke aus Chinesisch-Turkistan (BSB 06, 904—918); A. Scher, Étude supplémentaire sur les écrivains syriens orientaux (ROrChr 1906, 1—33; auch separat); Duval, Histoire de l'Église Nestorienne (JS 1904, 109—118); J. Labourt, Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie sassanide, Paris 1904 (s. Byz. Z. XIV, 1 und 2; P. P[eeters] in AB 24, 127—132; R. Duval in JA 05, 173; W. Brooks in Engl. Hist. Rev. 05, Jan.; G. Krüger, ThLZ 06, 3); Skedd, The

Syrians of Persia and Eastern Turkey (Bull. of the Am. Geogr. Soc. 35, 1 ff.). — Ueber die Maroniten zu Bd XII, 355 ff.: B. Ghobaira-Al-Ghaziri, La sainte messe dans le rite de l'église Syrienne Maronite d'Antioche (Terre Sainte 1901, Nr. 2. 5. 6); A. Baumstark, Das maronitische Synaxar zum 29. Juni (OrChr 1, 314); Nau, Maronites, Mazanites et Maranites (ROrChr 9, 268); S. Vailhé, Origines religieuses des Maronites (EO 4, 96. 154); ders., Fra Suriano et la perpetuelle orthodoxie des Maronites (ebenda 7, 99). Zum Christlich-Palästinischen: Schultheß, Christlich-palästinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus (AGW 8); P. Korkowzoff, Nouveaux fragments syropalestinennes de . . St. Petersbourg 1906. — Ueber die Syrer im Abendland: neben den gelegentlichen Erwähnungen in Haucks KG Deutschlands: Scheffer-Boichorst, Zur Geschichte der Syrer im Abendlande (Mt des Oesterr. Inst. für Geschichtsforsch. VI, 535 ff.); abgedruckt in seinen Gesammelten Schriften Bd II (1905 = Historische Studien veröffentlicht von E. Ebering, Bd XLIII); Ernst F. Krause, Ueber einige Inschriften auf den Erzthüren der Basilica di St. Paolo bei Rom und der Michaelskirche S. Angelo (RQS 16, 1902, 41—50; griech., syr. und lat.); Bréhier, Les colonies d'Orientaux en Occident au commencement du moyen âge du Ve au VIIIe siècle (Byz. Z. 12, 1—39; dazu Salabert, ROrChr 9, 96 bis 106). — Ueber Edessa: J.-B. Chabot (JA X, 7, 2 p. 281 ff. nach dem Album de la Mission de Mésopotamie et d'Arménie, confiée aux FF MM Capucins de la province de Lyon); J. R. Harris, The Cult of the Heavenly Twins, Cambr. 1906 (ch. 12. 13. 14; auch über Antiochien). Was man von systematischen Forschungen in Edessa für die frühchristliche Kunstgeschichte zu erwarten hätte, darüber s. A. Baumstark (Or. Chr. 4, 164—183): Mindestens 25 oder 26 von Haus aus nicht klösterliche Kirchen, mindestens 1 Baptisterium, 7 Klöster und 2 neue Gemeindebegräbnisstätten erhielt Edessa in nicht vollen 2 Jahrhunderten von 313—505. Daß im Anfang des 6. Jahrhunderts die römische Verwaltung jährlich nicht weniger als 6800 Maßeinheiten Oels zur Beleuchtung der „Martyrien und Klöster" beizusteuern pflegte, erwähnt die Chronik des Josua Stylites c. 88; die edess. Chronik, daß im Jahr 437/8 ein Senator „der großen Kirche" einen silbernen Altar von 720 Pfund zum Geschenk machte; daß Abdai einen aus der Zeit des Seleukos stammenden im westlichen Teil der Stadt oberhalb einer Quelle gelegenen Göttertempel mit Marmorsäulen zu einer Erlöserkirche machte, indem die Ostwand zu einer Apsis für den Altar durchbrochen wurde, berichtet das Chronicon civile ecclesiasticum anonymi auctoris, quod ex unico codice Edesseno primo edidit Ignatius Ephraem II Rahmani. Typis patriarchalibus Syrorum, in seminario Scharfensi in monte Libano 1904 (VII, 144 S.), p. 66. Aus dem Gebiet von Edessa rekrutierte sich die 12. legio fulminata Melitensis, daher in ihr Christen (Harnack, Militia Christi). Baumstark, Das Todesjahr der edess. Märtyrer Guria u. Shamona (Atti del sec. Congr. di Arch. Chr. 23—37) = 306; vgl. auch Leclerq, Actes des Martyrs (Cabrol, Dict. I p. 394: III. Mésopotamie Occidentale: Sharbel und Barsamya unter Trajan statt Decius; Guria und Shamuna 289 und 307; Habib 309; Hipparch und Philotheus 308; IV Perse 1—28 [318—376]); J. Mahé, Les anathématismes de S. Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarchat d'Antioche (R d. Hist. eccl. juill. 06, 505—542). — Beziehungen zu Armenien: Tournebize, Histoire politique et religieuse de l'Arménie (ROrChr 7, 50—549); Weber, Die katholische Kirche in Armenien, Freiburg XX, 532; Ter-Minassianz, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts (TU XI, 4; vgl. P. P[eeters] in AB 24, 269; S. Weber, Lit. Rdſ. 1905, 6; Krüger, ThLZ 06, 2; O. Vetter in ThQS 05, 441. — Beziehungen zum Islam: W. A. Schedd, Islam and the Oriental Churches: Their historical relations, Philadelphia 1904, 253 p. (cf. AJTh 06, 188).

Außer der im A. Syrien genannten Litteratur vgl. noch Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien, 1888; P. Rohrbach, Vom Kaukasus zum Mittelmeer, 1903; über Theodorets Unterscheidung 5 syr. Dialekte: Lagarde, Ueberſicht S. 91, 238; von Zeitschriften: Rdel'OrChr., Or. Chr., Bessarione; al-Maschrīq (arabisch, Beirut); Der Christliche Orient; Nestorianer-Bote; Archbishop's Mission to the Assyrian Christians (Annual Report veröffentlicht von von der SPCK); Die Ueberſichten in P. Lejays Ancienne Philologie Chrétienne (RdHelLit. CRel, z. B. XI [1906] Nr. 3. 4).

Zu Brockelmanns Liste der Handschriftenverzeichnisse ist nachzutragen: J. R. Harris, The Library of the Convent of the Holy Sepulchre at Jerusalem (Haverford College Studies I; 50 syr. Hdſſ.).

Wie viel zu thun ist, bis eine Geschichte der syr. Kirche geschrieben werden kann, zeigt die Bibliographie von Krügers A. Severus (Bd XVIII, 250). **Eb. Nestle.**

Syropulos, Sylvester. — Litteratur: Leo Allatius, In Rob. Creyghtoni Apparatum, Versionem et Notas ad historiam concilii Florentini etc. P. I. Rom 1665 und 1674; Fabricius, Bibl. Gr. ed. Harl. Bd XI, S. 711; C. J. v. Hefele, Konziliengeschichte, Bd 7, 1874; Ders., die temporäre Wiedervereinigung der griechischen und lateinischen Kirche in ThQS, Jahrgang 29; W. v. Goethe, Studien und Forschungen über das Leben und die Zeit des Kardinals Bessarion. I. Die Zeit des Konzils von Florenz, Heft 1 (als Manuskript gedruckt) o. J. und O. Th. Frommann, Krit. Beiträge zur Geschichte der Florentiner

Kircheneinigung, Halle a./S. 1872; A. C. Demetracopulos, Graecia orthodoxa, Lipsiae 1872, S. 109; Wetzer und Weltes Kirchenlexikon², Bd XI, S. 1154.

Syropulus ist der Verfasser einer wertvollen Quellenschrift über die Geschichte des griechischen Unionskonzils von Ferrara und Florenz (1438/39). Die Orthographie seines Namens war früher streitig. In den Akten des Konzils und in den Unterschriften der Unionsurkunde wird dieser Name Syropulus genannt; dagegen findet sich bei griechischen Autoren, wie in der Chronik des Phranza III. cp. 25 und in den Briefen des Maximus Planudes die Schreibung *Σγουρόπουλος*. Da nun auch in der Turcograecia des Martinus Crusius (lib. IV p. 283) ein griechischer Eigenname *Σγοῦρος* vorkommt, so hat der Herausgeber unseres Schriftstellers, Robert Creyghton, die Schreibung Sguropulus als die ursprüngliche und richtige angenommen, jene andere aber aus der Ungenauigkeit lateinischer Leser oder Abschreiber erklären wollen. Seitdem aber festgestellt ist, daß, wie schon Allatius behauptet, die eigenhändige Unterschrift des Unionsdekrets den Namen *Σίλβεστρος ὁ Συρόπουλος* aufweist, kann an der Richtigkeit dieses Namens nicht mehr gezweifelt werden (vgl. auch v. Goethe a. a. O. S. 213).

Syropulos lebte in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts und war *δικαιόφυλαξ* und *μέγας ἐκκλησιάρχης* in Konstantinopel; darum gehörte er zu den fünf hohen Würdenträgern des Patriarchen, die den Titel *σταυροφόροι* trugen (Frommann a. a. O. S. 65ff.). Er war ein leidenschaftlicher Anhänger seiner Kirche und allem Lateinischen abgeneigt; doch nötigten ihn die Umstände, sich unter Anführung des Kaisers Johannes dem großen und dringenden Unternehmen der Kirchenvereinigung anzuschließen. In der Begleitung des Patriarchen Joasaph, der selber nur mit Widerstreben den Wünschen des Kaisers Gehör gegeben hatte, begab er sich nach Ferrara. Auf der Synode selbst gehörte er zu dem Anhange des streng orthodoxen und antiunionistischen Markus Eugenikus von Ephesus; er wirkte bei den Verhandlungen thätig mit, geriet aber als Gegner der Übereinkunft in eine schwierige Lage. Er erzählt in seinem Werk, wie sehr er die ganze Reise verwünscht und an jedem Erfolge verzweifelt, daß er aus der Zahl der sechs Disputierenden freiwillig ausgeschieden, daß er mit dem Patriarchen und selbst mit dem Kaiser heftig zusammengeraten sei (Sect. II. cap. 8. III, 10. 14. VI, 13. 20. XI, 1.). Als es zur Entscheidung kam, verweigerte er zu dem geschlossenen Vergleich hartnäckig seine Beistimmung, erst der Befehl und die Drohung des Kaisers bewogen ihn zur Unterschrift. Doch hat er diese gleich nachher als eine Schwachheit bereut, und nach Konstantinopel zurückgekehrt zog ihm sein Beitritt bittere Anfeindungen zu. Er trat jetzt von den Geschäften zurück und legte die wichtigen Erfahrungen seines Lebens nieder in seiner Schrift die etwa den Namen *ἀπομνημονεύματα περὶ τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ συνόδου* geführt hat. Aber dadurch verdarb er es wieder mit den Lateinern und ihren Freunden, und er ist nachmals von Labbe wie Allatius ohne weiteres den griechischen Lügnern und ärgsten Schismatikern beigezählt worden. Auch jetzt noch wird er von den katholischen Schriftstellern nicht gerecht beurteilt.

Es ist nicht schwer, sich über solche Parteiurteile zu erheben. Das Werk des Syropulos hat neben den beiden Aktensammlungen der Synode, der griechischen und der lateinischen (Harduin, Acta Concil. tom. IX.), unzweifelhaften Quellenwert. Mag es durch die spätere Kritik im einzelnen berichtigt und einiger Irrtümer oder parteilicher Auffassungen überwiesen worden sein; im ganzen erweist es sich als eine glaubhafte Darstellung selbsterlebter Ereignisse und geht von einem Standpunkte aus, welcher auf der Synode wirklich vertreten gewesen ist. Selbst Einseitigkeiten, wie sie der Parteistandpunkt einzugeben pflegt, verraten noch eine aufrichtige Wahrheitsliebe. Zu dem Verfasser der Akten befindet sich dieser Historiker im graden Gegensatz. Aber wie jenen Ersteren seine mehr scheinbare als wirkliche Objektivität nicht vor manchen Trübungen der reinen Wahrheit hat bewahren können: „so gereicht, um mit Frommann zu reden, umgekehrt die mehr subjektive Behandlung der Geschichte von seiten Syropuls seinem Werke eher zum Vorteil als zum Nachteil, da ihr eine gewissenhafte Benutzung der vorhandenen Urkunden und Aktenstücke als Grundlage und zugleich als Korrektiv dient" (a. a. O. S. 57). Auch führt uns sein Bericht in eine Reihe von Zusammenhängen und Verwickelungen ein, die uns sonst unbekannt bleiben würden. Sehr interessant sind schon die hier mitgeteilten, dem Konzil vorangehenden Verhandlungen zwischen dem Kaiser und dem Patriarchen und griechischen Klerus, die Beratungen, ob man den Anerbietungen des Baseler Konzils oder denen des Papstes Eugen IV. folgen solle, die Beweggründe des Kaisers, welcher endlich zu Gunsten des Papstes entschied. Das Mißtrauen der Griechen gegenüber den stolzen Erklärungen der Baseler Väter, welche mit dieser alten griechischen

Häresie ebenso gut wie mit der neuen böhmischen fertig zu werden meinten, ist gewiß nicht zu stark aufgetragen (Sect. II). Weiterhin wird das feindliche und eigenmächtige Verfahren des Markus Eugenikus besonders hervorgehoben; dieser schrieb selbst an den Papst und stellte als Bedingungen eines möglichen Friedens Zweierlei hin, die Beseitigung des
5 unechten filioque und die Annahme des Gesäuerten im Abendmahl. Eugen verhielt sich zögernd und unthätig zu den Bitten um Hilfsleistung gegen die steigende Türkengefahr (Sect. III). Von den Verhandlungen zu Ferrara und nachher zu Florenz werden die über das Fegefeuer und über den Zusatz im Symbol am ausführlichsten von Syropulos berichtet. In der Symbolfrage hatten die Griechen Recht, weil dies zunächst nur eine
10 urkundliche Frage war. Doch ist hier nicht der Ort, auf den weiteren Verlauf einzugehen (s. „Ferrara-Florenz" Bd VI, S. 45). Überblicken wir die nachfolgende Erzählung, so erhellt deutlich die Tendenz des Schriftstellers, welcher nachweisen will, daß eine wirkliche Einigung nicht erreicht werden konnte, daß aber die leitenden Personen, der Papst, Bessarion, der Patriarch und der Kaiser nebst einigen anderen Wortführern sich einander
15 immer mehr näherten, bis am Ende der Notstand der Griechen den Ausschlag gab. Das Resultat nennt Syropulos mit Recht ein vermittelndes Paktum, *μεσότης*, statt der Einigung. Der Patriarch, der noch am Orte starb, hatte sich ganz den Wünschen des Kaisers gefügt, viele andere ließen sich einschüchtern, nur Markus Eugenikus blieb unerschütterlich. Die letzte Redaktion der Unionsartikel (Sect. VIII, 14) kostete unsägliche
20 Schwierigkeiten. Im zwölften Buche erzählt der Verfasser noch, daß schon auf der Rückreise der Griechen große Uneinigkeit entstanden sei, daß die Prälaten in ihrer Heimat die übelste Aufnahme gefunden, viele ihre Unterschrift bereut und öffentlich als eine erzwungene zurückgenommen und ihren Ämtern entsagt hätten, um nicht dem neuen kaiserlichen Patriarchen Metrophanes zu dienen, noch dem Frieden mit den Lateinern Vorschub
25 zu leisten.

Wir besitzen von diesem Werke eine einzige Ausgabe, die ebenfalls ihre Merkwürdigkeit hat. Der gelehrte Senator Claudius Serrarius in Paris ließ dasselbe 1642 aus einem Kodex der Bibliotheca Regia (N. 1247) abschreiben und sandte das Manuskript an Isaak Vossius zum Zweck der Veröffentlichung. Doch veranstaltete der englische
30 Minister Eduard Hyde, daß es dem Kaplan Robert Creyghton am Hofe Karls II., nachmaligem Bischof von Bath, überlassen wurde. Dieser also übernahm die Herausgabe des griechischen Textes nebst lateinischer Übersetzung unter dem Titel: Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, sive Concilii Florentini exactissima narratio graece scripta per Sylvestrum Sguropulum etc. Hagae Comitis 1660.
35 Leider ist die Ausgabe unvollständig, da das ganze erste Buch in dem Pariser Kodex fehlte. Vorangestellt ist eine ausführliche Vorrede, in welcher Creyghton nicht allein den Syropulos rühmt und verteidigt, sondern auch die griechische Theologie und Kirche im Gegensatz zu der päpstlichen in das günstigste Licht zu stellen sucht. Wir bemerken noch, daß es nicht ganz unmöglich sein würde, den fehlenden Anfang des Werkes ebenfalls ans
40 Licht zu stellen, da sich noch ein paar und vielleicht vollständigere Handschriften desselben vorfinden.

(Gaß †) **Ph. Meyer.**

Szepter s. d. A. Königtum in Israel Bd X S. 630, 35 ff.

T.

Tabernakel ist nach mittelalterlichem Sprachgebrauch das Gefäß, in welchem die ge-
45 weihte Hostie aufbewahrt wurde, gleichbedeutend mit pyxis s. d. A. Gefäße, gottesdienstliche Bd VI S. 414. Mit demselben Worte bezeichnete man auch den über dem Altar errichteten Baldachin, das Cibiorium, s. d. A. Altar Bd I S. 394, 27.

Taboriten s. d. A. Huß Bd VIII S. 486, 41.

Tänzer (dansatores, chorisantes). — Hecker, Die großen Volkskrankheiten des MA,
50 Berlin 1865, S. 143 ff.; P. Fredericq, Corpus docum. inquis. Neerland. I, Gent 1889, S. 231 ff.; ders., De secten des geeselaars en der dansers in de Nederlanden, Brüssel 1897.

Zu den Erscheinungen der Erregung des mittelalterlichen Volkslebens, bei denen Physisches, Religiöses und Moralisches in trüber Mischung zusammenlaufen, gehört die

Tanzsucht im 14. und 15. Jahrhundert. Im Sommer 1374 traten die Tänzer in Aachen auf, sie kamen dorthin aus dem oberen Deutschland und breiteten sich östlich bis nach Köln, südlich bis Metz, westlich über Lüttich bis in den Hennegau aus. Man schätzte ihre Zahl auf Tausende. Männer und Weiber, beinahe ausnahmslos aus den unteren Schichten der Bevölkerung, zogen tanzend und springend auf den Straßen und in den Kirchen umher. Der Tanz dauerte Stunden, ja halbe Tage lang, bis zur völligen Erschöpfung. Krämpfe, die die Ermatteten befielen, konnten nur gelindert werden durch feste Einschnürung des Unterleibs. Das die wilden Tänze anstarrende Volk bemerkten und beachteten die Rasenden nicht, dagegen schauten sie allerlei Phantasien: sie meinten sich in einem Blutstrom zu befinden; um aus ihm aufzutauchen, sprangen sie in die Höhe, und dann wieder wähnten sie den Himmel offen zu erblicken und in ihm den Sohn der Maria. Die psychische Erkrankung, die dem Ganzen zweifellos zu Grunde lag, nahm die Form der Zeitvorstellungen an. Dazu gesellte sich nun aber offener Betrug. „Und ward des Dings also viel", erzählt die Limburger Chronik c. 97 MG D. Chr. IV S. 64, „daß man zu Cöln in der Stadt mehr denn fünfhundert Täntzer fand. Und fand man, daß es Täuscherei und Ketzerei war und geschahe um Goldes willen". Es ist begreiflich, daß arbeitscheues Gesindel sich an die Tänzer anschloß und sie nachahmte, um der Gaben willen, die jene überall empfingen; nicht minder, daß diese erregten Haufen die rechte Brutstätte für Unsittlichkeit jeder Art boten. Die angeführte Chronik bezeugt das noch eigens. Das Volk und seine Leiter, der Klerus, beurteilten die Erscheinung nicht hiernach, sondern man nahm die Tänzer für Dämonische; die Priester suchten durch Exorzismen nach Analogie der vor der Taufe gebrauchten zu helfen; das Volk aber war geneigt, die Schuld an dem Unglück den beweibten Priestern zuzuschreiben, weil die von ihnen erteilte Taufe nicht kräftig sei, die Dämonen zu vertreiben. Die Tanzwut währte damals am Niederrhein ungefähr 16 Wochen, man nannte die Tänzer wohl Johannistänzer, da sie im Delirium St. Johannes anriefen, möglicherweise darf man in dem Namen eine Hindeutung darauf erblicken, daß die Tanzsucht zum Ausbruch kam bei den am Johannistage seit Alters üblichen Ausgelassenheiten.

Eine ähnliche Erscheinung begegnet 1418 in Straßburg; auch hier suchte die Kirche helfend einzuschreiten: nun ists der heilige Veit, der als Helfer der Tanzsüchtigen angerufen wurde; nach ihm bezeichnete man die Krankheit als St. Veitstanz.

Nicht unmöglich ist, daß die auch jetzt noch übliche „Springprozession" zu Echternach (la procession des saints dansants) mit den Tänzern des 14. Jahrhunderts zusammenhängt. **Hauck.**

Taffin, Jean, gest. 1602. — Chr. Sepp, Drie Evangeliedienaren uit den tijd der Hervorming, Leiden 1879, blz. 1—80; ders., Polemische en Irenische Theologie, Leiden 1881, blz. 81—94; H. Heppe, Geschichte des Pietismus und der Mystik in der Ref. Kirche, namentlich der Niederlande, 1879, S. 95 ff.; Charles Rahlenbeck, Jean Taffin, un réformateur belge du XVI[e] siècle (Bulletin de la commission des Eglises Wallones II, La Haye 1887). — In dem Archiv der Nied. Ref. Gemeinde in Delft befinden sich viele Briefe von Taffin.

Unter den Männern, die in den Tagen der Reformation in den Niederlanden großen Einfluß ausgeübt haben, nimmt Jean Taffin eine hervorragende Stelle ein. Weniger durch wissenschaftliche Arbeit als vielmehr durch praktische Arbeit hat er sich ausgezeichnet, und vor allem waren es seine vortrefflichen persönlichen Eigenschaften, durch welche er überall das Vertrauen derer, die ihn kennen lernten, gewann und die ihm einen Platz neben den ersten Predigern seiner Zeit sicherten.

Von der Jugendzeit Taffins ist sehr wenig als feststehend bekannt. Er ist geboren in Doornik (Tournay) wahrscheinlich im Jahre 1528. Sein Vater hieß Remy Taffin und seine Familie, die zur katholischen Kirche gehörte, war wohl angesehen. Wo er studiert hat, wissen wir nicht. Zuerst finden wir ihn als Sekretär oder Bibliothekar Granvelles, des Bischofs von Utrecht. Er war damals natürlich noch katholisch. Wie er dazu gekommen ist, mit der römischen Kirche zu brechen, ist gleichfalls unbekannt. Daß er in Genf vor der Gründung der Universität dort (1559) Schüler Calvins und Bezas war, mit denen er stets befreundet geblieben ist, können wir als nicht unwahrscheinlich betrachten. Ende 1557 finden wir ihn in Antwerpen, wo er in dem Streit zwischen dem Prediger Gaspar van der Heyden und dessen Kollegen Adrian van Haemstede gegen den letzteren Partei ergriff und auf Wunsch einen Bericht über alle Vorfälle und Fragen verfaßte, der von beiden Parteien unterzeichnet und zur amtlichen Entscheidung dem

Emdener Kirchenrat übersandt wurde (s. Wilhelm G. Goeters, „Adrian van Haemstedes Wirksamkeit in Antwerpen und Aachen" in „Theol. Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftl. Prediger-Verein" NF, 8. Heft S. 53ff.). Von Antwerpen scheint er nach Aachen gegangen zu sein. Jedenfalls hat er dort in der Stille einige Zeit in der Wallonischen 5 Gemeinde gearbeitet, die ihn im Jahre 1559 mit Hermann Backerel nach Worms sandte, um dort in ihrem Namen um eine Zufluchtsstätte zu bitten. Das Glaubensbekenntnis, das bei der Gelegenheit von beiden Abgesandten dem Wormser Magistrat überreicht wurde, ist zu finden in Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus I, Beil. S. 111ff. Durch diese Bemühungen wurde sein Name dem Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz 10 bekannt, in dessen Land er später ein Arbeitsfeld fand. Von Aachen scheint er nach Straßburg gegangen zu sein, denn nach einem Bericht von Beza (Hist. ecclésiast. des Eglises Reformées III) kam er 1561 von dort nach Metz als Prediger. Hier arbeitete er bis 1565, zu welcher Zeit die Zustände in seinem Vaterlande ihn veranlaßten, sich dorthin zu begeben. Kurze Zeit hielt er sich in Doornik auf, wo sein Bruder Jacques 15 Taffin, ein Rechtsgelehrter, der wiederholt von Prinz Wilhelm I. mit politischen Sendungen betraut wurde, kräftig für die Reformation eiferte. Noch in demselben Jahr begab er sich jedoch nach Antwerpen, wo er wiederholt im Geheimen predigte, so daß am 28. April 1566 seine Verhaftung befohlen wurde, weil er war ein „grand hérétique qui pourroit faire grand mal" Er blieb aber auf freiem Fuß, und als der Prinz 20 von Oranien am 2. September 1566 beschloß, die öffentliche Predigt in Antwerpen zu erlauben, trat Taffin bald darauf als Prediger der wallonischen Gemeinde auf in der neu erbauten Kirche, die wegen ihrer Form bekannt war als „Temple rond" Mit großem Eifer nahm er sich der Interessen seiner Gemeinde an, während er auch anderwärts, besonders in seinem Geburtsort den Gemeinden durch Predigt des Evangeliums 25 half. Als aber im April 1566 in Antwerpen allem protestantischem Gottesdienst ein Ende gemacht wurde durch den Kontrakt, der zwischen der Landvögtin und dem Magistrat geschlossen war, verließ Taffin die Stadt, um sich wieder nach Metz zu begeben, wo er noch vor Ende desselben Monats ankam. Im April 1569 wurde jedoch auf Befehl Karls IX. die Kirche in Metz geschlossen, und Taffin sah sich genötigt, mit den andern 30 Predigern die Stadt zu verlassen. Er wendete sich nach Heidelberg, wo er an der wallonischen Kirche Prediger wurde. Als solcher wohnte er der Emdener Synode 1571 bei. Sepp (Drie Evangeliedienaren blz. 29) bezweifelt, ob er dort gewesen ist. Aus einem Brief von Gaspar van der Heyden an seine Gemeinde in Frankenthal (s. M. F. van Lennep, Gasp. v. d. Heyden, blz. 204f.) geht jedoch hervor, daß Taffin am 1. Okt. 35 zugleich mit ihm nach Emden gekommen sei und thätigen Anteil genommen habe an der Vorbereitung zur Eröffnung der Synode. Außerdem hat er als Assessor die Versammlungen mit geleitet, während unter denen, die „interfuerunt huic coetui atque subsignaverunt" gleich nach dem Vorsitzenden kommt „Joannes Taffinus, Heydelbergensis Ecclesiae gallicae minister", wie aus den Unterschriften der Acta hervor- 40 geht. — Ein Beweis der Achtung, die er genoß, ist, daß er und Petr. Dathenus von der Synode beauftragt wurden, in der erstfolgenden Synode der Reformierten Kirchen Frankreichs den Wunsch auszusprechen, daß die Prediger in den Niederlanden und Frankreich die Konfessionen der beiden Kirchen unterzeichneten, während er außerdem noch andere Aufträge von der Synode erhielt (Acta Syn. Embd. art. 2. 3. 50; Particularia cap. I 45 art. 5). Während Taffin in Heidelberg war, wurden die Beziehungen zwischen ihm und Wilhelm von Oranien geknüpft, die bis zu dem Tode des letzteren bestehen blieben. Der Prinz bediente sich seiner wiederholt in allerlei Vertrauenssachen, weil er ihn kannte als „fidel et prudent" So sandte er ihn u. a. im Dezember 1576 nach Deutschland zu seinem Bruder Johann, um wichtige Papiere betreffs Ehebruchs der Anna von Sachsen 50 mit Joan Rubbens zu bekommen, während auch seine Vermittelung bei der Vermählung des Prinzen mit Charlotte von Bourbon von großer Bedeutung gewesen ist.

Wann Taffin Heidelberg verlassen hat, wissen wir nicht. Daß er im Frühling 1573 in Genf gewesen sein soll, ist wenig mehr als eine Vermutung von Sepp (Drie Evangeliedienaren blz. 31. 32). Aber 1571 finden wir ihn in den Niederlanden, 55 jetzt um dort endgiltig zu bleiben. Er ist stets in der Nähe des Prinzen von Oranien zu finden und vertritt, während er Hofkapellan des Prinzen ist, zugleich die Interessen der niederländischen Kirchen beim Prinzen. Mit des Prinzen anderem Hauskapellan de Villiers fungiert er wiederholt, als Vorsitzender der wallonischen Synoden. Aber auch auf den Synoden der niederländischen Kirchen (Dordrecht 1574 und 1578, Middelburg 1581) 60 vertritt er die wallonischen Kirchen. Aus den Acta dieser verschiedenen Synoden geht

überzeugend hervor, daß er unter die einflußreichsten Prediger jener Zeit gerechnet werden muß. Einen festen Wohnort hatte er in der ersten Zeit nicht. Wo der Prinz war, weilte auch sein geistlicher Berater. Im Jahre 1578 beschloß jedoch die Synode von Antwerpen (art. 3): D'autant que la cour se trouvant ou il y a Eglise françaisse, celle de la cour et de la ville est faite une Eglise: les ministres suivans ordinaire- 5 ment la cour, seront conjoints avec les autres ministres pour servir unanimement à ce corps de l'Eglise comme Ministres d'icelle. Suivant quoi Ms de Villiers et Taffin seront tenus pour Ministres d'Anvers, y serviront la cour et icelle s'absentant, l'Eglise de cette ville sera tenue de pourvoir à la Cour par le moyen de l'un d'eux ou de quelque autre, et ce jusqu'au prochain 10 Sinode" Taffin war also nun zugleich auch Prediger der wallonischen Gemeinde in Antwerpen und blieb es auch, als der Prinz im Juli 1583 wegen seiner französischen Sympathien sich genötigt sah, Antwerpen zu verlassen. Erst als die Stadt durch Vertrag am 18. August 1585 an Parma überging, verließ auch er dieselbe. Er ging nach Emden, trat aber im September 1586 bereits als Prediger der wallonischen Gemeinde in Haarlem 15 auf, von wo er im Jahre 1590 nach Amsterdam ging, wo er bis zu seinem Tode am 15. Juli 1602 eifrig thätig blieb.

Taffin war in dem kirchlichen Leben seiner Zeit eine der bedeutendsten Persönlichkeiten. Als Friedensstifter ist er mehrfach aufgetreten. Er hatte eine Abneigung gegen alle unnötigen Zwistigkeiten, obwohl er, wenn es nötig war, den Kampf nicht scheute. 20 Im Jahre 1588 beauftragte ihn die wallonische Synode noch, so oft es nötig wäre, die Interessen der Kirche in ihrem Namen zu vertreten bei Leycester und den Generalstaaten. Seine Sachkenntnis und sein Charakter machten ihn des Vertrauens, das er überall genoß, vollkommen würdig. Seine „probitas et pietas conspicua" wurde von Helmichius gerühmt. „Vir pacis pietatisque Christianae (si quisquam) studiosissimus" wird 25 er von Brandt genannt. Mäßigkeit und Verträglichkeit zeichnete ihn aus. In dem Streit gegen die Rechtgläubigkeit des Arminius zeigte sich seine brüderliche Gesinnung. Uyttenbogaert erwartete viel davon zu Gunsten des Arminius und rief darum seine Hilfe an, um Frieden zu stiften. Taffins eigne Rechtgläubigkeit wurde dadurch von einigen angezweifelt, so daß er sich gegen Verdächtigungen verteidigen mußte. Er war als Calvinist 30 ein Gegner der Anschauungen des Arminius und nahm den Lehrsatz der Prädestination an, doch weniger als das „cor ecclesiae" als vielmehr als ein „mysterium tremendum" Seine ganze Persönlichkeit entsprach dem symbolum, das er sich erwählt hatte: à Dieu ta vie en Dieu ta fin" Er war ein praktischer Christ, mit frommem Gemüt und Wandel, ohne daß wir ihn darum mit Heppe (Gesch. d. Pietism.) zu den Pietisten 35 zu rechnen brauchen.

Auf wissenschaftlichem Gebiet hat er sich weniger ausgezeichnet als viele seiner Zeitgenossen. Doch hat er auch durch Schriften von sich reden machen. Ob das „Recueil des choses advenues en Anvers, touchant le fait de la religion en l'an 1566", das von Rahlenbeck ihm zugeschrieben wird, obwohl ohne irgendwelchen Beweis für seine 40 Autorschaft, wirklich von ihm ist, wird schwer zu entscheiden sein. Auf dem Antwerpener Index librorum prohibitorum vom Jahre 1570 wird er unter den „primae classis auctores" genannt (Reusch, Die Indices libr. prohibit. des 16. Jahrhunderts, Tüb. 1886, S. 296, 307). Von den hier gemeinten Schriften ist nichts mehr bekannt. Wir kennen nur die späteren Werke von ihm, woraus sich ergiebt, daß er einen hervorragenden Platz 45 einnimmt als Vertreter der theologia practica. Im Jahre 1586 erschien von seiner Hand ein Werkchen, dessen große Bedeutung Heppe (Gesch. d. Piet. S. 95 ff.) in das rechte Licht gestellt hat, „Des marques des enfans de Dieu et des consolations en leur afflictions" Es ist wahrscheinlich während seines Aufenthaltes in Emden geschrieben („dressé en mon voyage d'Allemagne") und gewidmet „aux fidelles des 50 Pays-Bas" Es ist in verschiedenen, wenigstens neun Auflagen (u. a. 1606. 1616. 1621 und 1650) und in holländischen Übersetzungen (u. a. 1593. 1614. 1628 und 1659) erschienen, woraus erhellt, wie hoch es geschätzt wurde. Auch eine lateinische Übersetzung besteht davon: „de characteribus filiorum Dei eorumque sub cruce consolationibus" 1601 in 12° — Im Jahre 1589 erschienen in Haarlem 4 Schriften gegen die 55 Taufgesinnten, früher schon geschrieben, in ein Bändchen vereinigt unter dem Titel: „Instruction contre les erreurs des anabaptistes" (holländische Übersetzung, Haarlem 1590). Aus der hl. Schrift widerlegt er die Anschauungen der Taufgesinnten und als polemische Schrift zeugt dieses Werk von den Fähigkeiten des Verfassers. — Im Jahre 1591 erschien ein Traktat: „Vermaninghe tot liefde ende aelmoese ende van de 60

schuldige plicht ende troost der armen“ (Haarlem 1591), ein nützliches Büchlein voll guter Lehren. — Sein bekanntestes Werk, das 1594 erschien, ist: „Traité de l'amendement de vie, comprins en quatre livres“ (Neudruck Genf 1621). Es erschien 1595 in holländischer Übersetzung, welche u. a. 1628 und 1659 neu aufgelegt wurde, während 1602 in Genf eine lateinische Übersetzung herausgegeben wurde.

Wiederholt wurde Taffin von den Synoden gebeten, seine Hilfe zum Zustandekommen einiger Arbeiten zu verleihen. Diejenige in Emden wählte u. a. auch ihn aus, um Marnix Baustoffe zu liefern für ein geschichtliches Werk, das dieser schreiben sollte (art. 48 bis 50). Die wallonische Synode 1577 in Dordrecht gab ihm den gleichen Auftrag und übertrug ihm auch die Sorge für die neue Auflage und Fortsetzung des bekannten Märtyrerbuches von van Haemstede. Und dieselbe Synode von 1578 forderte ihn, de Villiers und Marnix auf, die Schriften der Feinde der Kirche zu bestreiten und die Ehre des Protestantismus zu beschützen. Hieraus geht auch hervor, daß man nicht nur große Erwartungen in Taffin setzte, sondern daß man ihn auch sehr hoch schätzte.

S. D. van Veen.

Tag bei den Hebräern. Der bürgerliche Tag wurde bei den alten Israeliten von Sonnenuntergang zu Sonnenuntergang gerechnet, so daß gleich nach Sonnenuntergang ein neuer Tag begann, daher Sabbath- und Festfeier je am Abend anfingen (vgl. Ex 12, 18 und „vom Abend zum Abend“ Le 23, 32). Über die Bestimmung „zwischen beiden Abenden“ (Ex 16, 12; 30, 8), welche wohl eigentlich die beiden Zeiten vor und nach Sonnenuntergang meint (vgl. Dt 16, 6), siehe Bd XIV, 751,35. Anders Schiaparelli, Die Astronomie im AT, deutsche Ausgabe Gießen 1904, S. 82ff.: Die Zeiten vor und nach Erscheinen der Neumondsichel. Die Völker weichen, wie schon Plinius bemerkt (hist. nat. II, 77 [79]) hinsichtlich der Setzung des Tagesanfangs vielfach voneinander ab. Ipsum diem alii aliter observavere: Babylonii inter duos solis exortus, Athenienses inter duos occasus, Umbri a meridie in meridiem, vulgus omne a luce ad tenebras, sacerdotes Romani et qui diem finiere civilem, item Aegyptii et Hipparchus a media nocte in mediam. Die althebräische Rechnungsweise ist demnach auch die der Athener, wohl überhaupt der Griechen gewesen, daher der Ausdruck *νυχθήμερον* (2 Ko 11, 25) als Bezeichnung des 24stündigen Tages, entsprechend dem hebräischen עֶרֶב בֹּקֶר Da 8, 14. Auch die Gallier und Germanen hatten diese Einteilung, die wohl mit dem Mondkultus zusammenhängt. S. Ideler, Handb. der Chronologie I, S. 80f. Doch ist Gen 1, 5ff. nicht von Abend zu Abend gezählt, wie man früher annahm, sondern nach babylonischer Weise von Morgen zu Morgen. Siehe Delitzsch und Dillmann zu Gen 1, 5. Diese ohne Frage natürlichere Zählungs- und Sprechweise mochte auch im täglichen Leben neben jener mehr kalendarischen hergehen. Von den sieben Wochentagen hatte nur der siebente seinen Namen: Sabbath, die anderen wurden einfach numeriert. Die Benennung der Wochentage nach Sonne, Mond und Planeten, wie sie sonst bei den Alten üblich und namentlich in Babylonien zu Hause war, war in Israel um ihrer heidnischen Bedeutung willen ausgeschlossen. Was die Einteilung des Tages betrifft, so wurden die Tageszeiten ziemlich allgemein und unbestimmt unterschieden. Es wurden auch außer den Ausdrücken Morgengrauen, Morgen, Mittag, Abend solche Umschreibungen gebraucht wie: „um die Hitze des Tages“ (Gen 18, 1; 1 Sa 11, 11), d. i. um Mittag oder am Nachmittag; oder „bis zur Höhe des Tages“ (Pr 4, 18), d. h. bis zum Mittag, wenn er aufrecht steht, im Unterschied vom Niedergang, wo er sich neigt; oder „beim Wehen des Tages“ (Gen 3, 8), d. h. wenn die kühle Abendluft zu wehen beginnt. Auch נֶשֶׁף ist eigentlich das Wehen und wird besonders von der Abendkühle oder -Dämmerung gebraucht, doch auch vom frühen Morgen. Dagegen finden sich im ganzen AT keine abgemessenen Stunden. Die zwölf Tagesstunden sind erst spät, wohl im Exil von den Babyloniern her, welche längst den Tag nach dem Sexagesimalsystem in Stunden, Minuten, Sekunden geteilt hatten, aufgenommen worden, wie denn das Wort שָׁעָה, Stunde, ein aramäisches ist und im AT nur im Buch Daniel (3, 6 u. s. w.) vorkommt, aber schon in den Amarnabriefen gelesen wird, Brief 91 Zeile 77 in Wincklers Ausg. 1896. Im NT ist die Stundenrechnung herrschende Sitte. Dabei wird (wie auch bei Josephus, Philo) die erste Stunde vom Aufgang der Sonne an gerechnet, die sechste ist Mittagsstunde (vgl. z. B. Mt 20, 1ff.). Über die Gebetstunden s. Bd VII, 11. Streitig ist, ob der Evangelist Johannes vielmehr nach römisch bürgerlicher Weise die Stunden von Mitternacht an zählte. S. Carpzov, Appar. ant. p. 349sq.; Wieseler, Chronolog. Synopse, S. 410ff. Dies wird nahe gelegt nicht bloß durch Vergleichung

von Jo 19, 14 und 18, 28, sondern namentlich durch die der entsprechenden Angaben der anderen Evangelisten Mc 15, 25. 33; Lc 23, 44; Mt 27, 45. Auch Jo 4, 6 ist es natürlicher an eine Abendstunde zu denken, wo die Weiber Wasser schöpften (Gen 24, 13) statt an die heiße Mittagsstunde, Jo 1, 39 f. entscheidet nach keiner Seite, ebenso Jo 11, 9. Für die römische Zeitrechnung spricht Jo 4, 52, da man nicht einsieht, warum der besorgte Vater, wenn die Begegnung mit Jesu schon 1 Uhr nachmittags stattfand, die Rückreise nach Kapernaum auf den folgenden Tag verschoben hätte. Gegen römische Zählung bei diesem Evangelisten wird geltend gemacht, daß nirgends vormittägliche und nachmittägliche Stunden unterschieden werden. Für die römische Rechnung entscheiden sich auch Ewald, Gesch.[3] V, S. 322. 573 f.; Tholuck, Keil, Westcott u. a.; gegen dieselbe Meyer, Godet, Riehm, Bernh. Weiß u. a. Vgl. bes. die Kommentare zu Jo 19, 14. — Wie im Altertum überhaupt, waren diese Stunden, als vom Sonnenstand abhängig, von veränderlicher Länge. Sie variierten bei der Polhöhe Palästinas zwischen 49 und 71 Minuten. Eine Sonnenuhr mit zahlreichen Stufen, welche der Schatten überschritt, zu genauerer Bestimmung der Tageszeit hatte schon Hiskia (Jes 38, 8; 2 Kg 20, 9 f.). Vgl. dazu Schiaparelli a. a. O. S. 87 ff. Dagegen findet sich von Wasseruhren, wie sie die Römer hatten, in der Bibel keine Spur. Die Nacht teilten die alten Hebräer in drei Nachtwachen. Die erste ist Klagel. 2, 19 genannt, die mittlere Ri 7, 19; die dritte oder Morgenwache Ex 14, 24; 1 Sa 11, 11. In neutestamentlicher Zeit dagegen hatte man von den Römern die Teilung in vier Nachtwachen sich angeeignet Mt 14, 25; vgl. die vier Ausdrücke dafür Mc 13, 35. Petrus wird AG 12, 4 an vier Quaternionen Soldaten übergeben, die sich nach den Nachtwachen ablösen sollen. Doch behielten die Talmudisten wohl im Anschluß an die Tempelpraxis die Dreiteilung bei, indem sie die vierte Nachtwache als „Frühe" zum Tage rechneten. **v. Orelli.**

Talmud. — Vorbemerkung. Aus dem für die 2. Auflage dieser Encyklopädie von mir verfaßten Artikel „Thalmud" Bd XVIII, S. 297—369 (1887) ist das Buch „Einleitung in den Thalmud" (Leipzig, J. C. Hinrichs) erwachsen, von dem im J. 1900 eine dritte Auflage erschienen ist. Auf dies Buch verweise ich für alles in dem hier folgenden Artikel nur kurz Behandelte (z. B. Inhalt der Mischnatraktate, Zur Charakteristik des Talmuds, Litteratur) oder ganz Uebergangene (die außerkanonischen Traktate, Verbot des Schreibens, Chronologisches Verzeichnis der Schriftgelehrten).

Abkürzungen. JQR = Jewish Quarterly Review (London). | MagWJ = Magazin für die Wissenschaft des Judenthums (Berlin). | MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Breslau). | Réj = Revue des études juives (Paris).

Inhaltsübersicht. I. Litteratur 313—317. II. Zur Geschichte des mündlichen Gesetzes und speziell der Mischna 317—322. III. Einteilung der Mischna (der Talmude) 322 bis 324. IV Inhalt der Mischna 322. 325—328. V Der palästinische Talmud 328—329. VI. Der babylonische Talmud 330—333. VII. Zur Charakteristik 333—334.

I. Litteratur: A. Einleitungen. a) Zur Mischna: Z. Frankel, דרכי המשנה, Hodegetica in Mischnam, Leipzig 1859 (342 S.). [Hebräisch]. || J. Brüll, מבוא המשנה, Einleitung in die Mischnah, Frankfurt a. M. 1876. 85 (293 und 167 S.) [Hebr.]. || J. H. Weiß, דור דור ודורשיו, Zur Geschichte der jüdischen Tradition, Bd I. II, Wien 1871. 1876 [Hebr.]. || S. M. Schiller-Szinessy, Art.: Mishnah, in: Encyclopedia Britannica, 9. Aufl. XVI (1883), S. 502—508. || Dav. Hoffmann, Die erste Mischna und die Controversen der Tanaim, Berlin 1882 (54 S.); Zur Kritik der Mischna, in: MagWJ 1881. 82. 84. || L. A. Rosenthal, Ueber den Zusammenhang der Mischna, 2 Teile, Straßburg 1890. 92 (95 und 90 S.); Die Mischna, Aufbau und Quellenscheidung I (Ordnung Seraim), 1. Hälfte, Straßburg 1903 (XXIX, 156 S. und Tabelle). 1906 (64 S.: Maʿasroth). || J. Z. Lauterbach, Art. Mishnah in: Jewish Encyclopedia VIII (1904), S. 609—619.

b) Zum palästin. Talmud: Z. Frankel, מבוא הירושלמי, Introductio in Talmud Hierosolymitanum, Breslau 1870 (158 Blatt) [Hebräisch]. || M. Schwab, Le Talmud de Jérusalem traduit, nouvelle édition, I, Paris 1890, S. I—LXXXIII.

c) Zum babylon. Talmud: N. Brüll, Die Entstehungsgeschichte des babylon. Thalmuds als Schriftwerkes, in: Jahrbücher für Jüd. Gesch. und Litt. II (Frankf. 1876), S. 1—123. Is. Halévi [so!], La clôture du Talmud et les Saboraïm, in: Réj Bd 33 (1896), S. 1—17 und Bd 34 (1897), S. 241—250. [Das hebr. Original ist in durchgearbeiteter Gestalt in Dorot harischonim Bd III gedruckt, s. d.]

d) Zum Talmud überhaupt: Jo. Chr. Wolf, Bibliotheca Hebraea II (Hamburg 1721), S. 657—993; IV (1733), S. 320—456. || A. G. Wähner, Antiquitates Hebraeorum I (Göttingen 1743), S. 231—584. || E. M. Pinner, Tractat Berachoth, Berlin 1842, fol. Die vorangeschickte Einleitung enthält auf 24 Blättern hebräisch und deutsch: Maimonides' Einleitung in die Mischna, die Einleitung in den T. von Samuel Ha-nagid, die Auslegungsregeln des R. Jsmael und die des Elʿezer ben Jose Ha-gelili, Verzeichnis der in der Mischna citierten

Bibelverse u. s. w. || J. H. Weiß, דור דור ודורשיו, III, Wien 1883 [Hebr.]. || Isaak Halevy [so!], דורות הראשונים, Dorot harischonim. Die Geschichte und Literatur Israels II (Frankfurt a. M. 1901): Von der Beendigung der Mischnah bis zum Abschlusse des Talmuds (619 S.). III (Preßburg 1897): [Bis zum Ende des Gaonats. Beginnt mit den Saboräern, vgl. oben S. 313c] (316 S.). [Vgl. zu diesem besonders H. Grätz, Z. Frankel und J. H. Weiß scharf angreifenden Werke MGWJ 1902, 1—48. 439—448. Bd I ist noch nicht erschienen.] | Die Artikel „Talmud" von J. Derenbourg in Lichtenbergs Encyclopédie des sciences religieuses XII (Paris 1882), S. 1007—1036; S. M. Schiller-Szinessy in Encyclop. Britannica, 9. Aufl. XXIII, S. 35—39; A. Darmesteter in Réj XVIII (1889), Actes et conférences p. CCCLXXXI bis DCXLII; S. Schechter in Hastings' Dictionary of the Bible V (1904), S. 57—66 und W. Bacher (M. Richtmann, J. Z. Lauterbach, Ludw. Blau) in: Jewish Encyclopedia XII (1906), S. 1—37. || M. L. Rodkinson, The history of the Talmud from the time of its formation about 200 b. C. up to the present time, New York 1903 (229 S.). || H. L. Strack, Einleitung in den Thalmud, 3. Aufl. (Anastatischer Neudruck mit Nachträgen), Leipzig 1900 (VI. 136 S.).

Das Sendschreiben des Gaon Scherira כיצד נכתבה המשנה vom Jahre 1298 Seleuc. ist mit reichem kritischem Apparat herausgegeben von Ad. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles I (Oxford 1887), S. 3—41. Dazu vgl. L. Landau, Epître historique du R. Scherira Gaon traduite et commentée avec une introduction, Anvers 1904 (XLII, 90 S.).

B. Ausgaben. Vgl. R. Rabbinovicz, מאמר על הדפסת התלמוד, München 1877 (132 S., auch als Anhang zu Band VIII der Variae Lectiones); M. Schwab, Les incunables hébreux, Paris 1883. Ueber die Buchdruckerfamilie Soncino s. M. Steinschneider, Catalogus librorum Hebraeorum in bibliotheca Bodleiana, col. 3053—3058, F. Sacchi, I tipografi Ebrei di Soncino, I [mehr nicht erschienen], Cremona 1877.

a) Mischna. Erste Ausgabe Neapel 1492, fol. mit dem Kommentar (hebr.) des Maimonides. | Riva di Trento 1559 fol. mit dem Kommentar (hebr.) des Maimonides und dem des 'Obadja di Bertinoro. | Cambridge 1883 durch W. H. Lowe (s. unten S. 320, Z. 23).

b) Paläst. Talmud. Venedig (ohne Jahr, fol. 1523/24). Danach Krakau 1609 fol. (am Rande ein kurzer Kommentar); Krotoschin 1866 fol., Schitomir 1860—67 fol., Petrokow 1900 bis 1902. Eine neue Ausgabe, bei der auch die in Rom befindliche Handschrift (s. unten S. 329, Z. 57 benutzt werden soll, hat M. Luncz in Jerusalem angekündigt. Eine dankenswerte Materialiensammlung ist B. Ratners ספר אהבת ציון וירושלים „Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerusalemit. Talmuds nach alten Quellen und handschriftl. Fragmenten edirt", Wilna, wovon bis jetzt 4 Hefte erschienen sind: Berakhoth 1901, Schabbath 1902, Th rumoth und Challa 1904, Schebi'ith 1905.

c) Babylon. Talmud. Josua Salomo und sein Neffe Gersom aus Soncino haben (von 1484—1519) 23 Traktate gedruckt, von denen bis jetzt 19 in einzelnen Exemplaren (von Joma nur einige Fragmente) aufgefunden sind. Daniel Bomberg in Venedig druckte die erste vollständige Ausgabe 1520—23 und die zweite, 1531 vollendete, M. A. Justiniani daselbst die dritte 1546—51; alle drei in Folio. Von späteren Ausgaben seien genannt: Amsterdam 1644 bis 1648, gr. 4°; Frankfurt a. M. 1720—22, Fol.; Berlin 1862—68; die mit Uebersetzung von L. Goldschmidt s. unten Z. 58 ff.

C. Uebersetzungen. Erich Bischoff, Kritische Geschichte der Talmud-Uebersetzungen aller Zeiten u. Zungen, Frankfurt a. M. 1899 (110 S.). — || a) Mischna. W. Surenhuysen, Mischna cum Maimonidis et Bartenorae commentariis integris. Quibus accedunt variorum auctorum notae ac versiones in eos quos ediderunt codices [Text hebr. u. latein.; Maimon. und Ob. di Bertinoro latein.] Amsterdam 1698—1703. 6 Bände fol. || משניות, Berlin 1832 bis 1834, 6 Teile 4to [Text vokalisiert, deutsche Uebersetzung mit hebr. Lettern; gewöhnlich nach J. M. Jost genannt]. || Joh. Jac. Rabe, Mischnah . übersetzt und erläutert, Onolzbach 1760—63, 6 Teile, 4° || משניות. Mischnajoth Hebr. Text mit Punktation, deutscher Uebersetzung und Erklärung, Berlin I, Seraïm. Von A. Sammter, 1887 (196 S.). IV Nesikin. Von D. Hoffmann, 1898 (384 S.). An den anderen Bänden arbeiten Baneth und Petuchowski.

b) Palästin. Talmud. Blasio Ugolino hat in seinem Thesaurus antiquitatum sacrarum Bd 17. 18. 20. 25. 30 (Venedig 1755—65 fol.) 20 Traktate mit eigner latein. Uebersetzung ediert. || M. Schwab, Le Talmud de Jérusalem traduit, Paris 11 Bände, Bd 2—11: 1878 bis 1889, Bd 1 in 2. Aufl. 1890.

c) Babylon. Talmud. Laz. Goldschmidt, Der Babylonische Talmud ., herausgegeben nach der ersten, zensurfreien Bombergschen Ausgabe . nebst Varianten der Münchener Talmudhandschrift, möglichst sinn- und wortgetreu übersetzt Bd 1. 2. 3. 7 Berlin, Bd 6 Leipzig, gr. 4°. I: Zera'im, Schabbath 1897 (LXI, 730 S.). II: 'Erubin, Pesachim, Joma 1901 (XXXI, 1044 S.). III: Sukka, Jom Tob, Rosch ha-sch., Tha'anith, Megilla, Mo'ed qatan, Chagiga, Scheqalim 1899 (XXII, 902 S.). VI: Die drei Baboth 1906 (XLIV, 1420 S.). VII: Sanhedrin, Makkoth, Schebu'oth, 'Aboda Zara, Horajoth, 'Edujjoth, Aboth 1903 (XXXI, 1194). — || In der Mitte zwischen Uebersetzung und Bearbeitung stehen die beiden Werke von J. J. M. Rabbinowicz: Législation criminelle du Talmud, Paris 1876 (Sanh., Makk.) und Législation civile du Thalmud, 5 Bde, Paris 1877—80.

D. Kommentare. a) Mischna. Von dem arabischen Grundtexte des Kommentars des Maimonides sind seit 1881 zahlreiche Teile (meist als Doktordissertationen) veröffentlicht worden; außerdem: J. Derenbourg, סדר טהרות עם פירוש הרב ר׳ משה בן מימון Commentaire de Maimonide sur la Mischnah Seder Tohorot . en arabe et accompagné d'une traduction hébraïque, Berlin 1887—89. Eine hebräische Uebersetzung dieses Kommentars ist in vielen Mischnaausgaben gedruckt. || ʿObadja di Bertinoro (Ende des 15. Jahrh.) in vielen Mischnaausgaben, z. B. Riva di Trento 1559. || Jom Tob Lipmann Heller, Rabbiner in Prag und Krakau, תוספות יום טוב, in der Mischna Krakau 1642—44 und sonst. || Israel Lüpschütz, תפארת ישראל in der Mischna, die in Hannover, Danzig, Königsberg 1830—50 erschien.

b) Babylon. Talmud. Raschi (R. Salomo Jsaaki aus Troyes gest. 1105. | Die Thosaphoth (wörtlich: Ergänzungen) von den namentlich im 12. und im 13. Jahrh. in Deutschland lebenden Thosaphisten בעלי תוספות. Die Thosaphoth, soweit sie gedruckt sind, stehen in den Talmudausgaben am äußeren Rande des Textes, Raschi am inneren. | Salomo Luria gest. in Lublin 1573: מהרש״ל. | Samuel Edels gest. 1631: מהרש״א. | Elia Wilna gest. 1797. || ʿAqiba Eger in Posen gest. 1837.

c) Zu einzelnen Traktaten (nach dem hebr. Alphabet. G = mit Gemara).

Aboth: Ch. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers, 2. Aufl., Cambridge 1897 (192 und 51 S.). || H. L. Strack, Die Sprüche der Väter, herausgegeben und erklärt, 3. Aufl., Leipzig 1901 (58 S.).

Baba Meziʿa: A. Sammter, Tractat Baba Mezia mit deutscher Uebersetzung und Erklärung, Berlin 1876 (292 S.) fol. [G].

Berakhoth: E. M. Pinner, Tractat Berachoth Mit deutscher Uebersetzung, Berlin 1842 (238 S.) fol. [G].

Chagiga: A. W. Streane, A Translation of the treatise Chagigah from the Babyl. Talmud with introduction, notes Cambridge 1891 (166 S.) [G].

Joma: H. L. Strack: Joma, der Mischnatraktat „Versöhnungstag" herausgeg. u. erklärt, 2. Aufl., Leipz. 1904 (40 S.).

Kethuboth: M. Rawicz, Der Tractat Kethuboth. Ins Deutsche übertragen und kommentiert. Frankfurt a. M. 1898. 1900 (261 und 335 S.) [G].

Makkoth: H. S. Hirschfeld, Tractatus Macot cum scholiis hermeneuticis, glossario ., Berlin 1842 (173 S.) [G].

Sota: Joh. Chr. Wagenseil, Sota, Altdorf 1674, 4to (1374 S. Mischna mit Auszügen aus der Gemara und mit Kommentar).

Sukka: F. B. Dachs: Talmudis Babylonici codex Succa latinitate donavit ... illustravit, Utrecht 1726. 4to (580 S.) [G].

Sanhedrin: M. Rawicz, Der Tractat S. Ins Deutsche übertragen und mit erläuternden Anmerkungen. Frankfurt a. M. 1892 (543, XX S.) [G]. || Joh. Coch, Duo tituli Thalmudici Sanhedrin et Maccoth. cum excerptis ex utriusque Gemara versa et illustrata, Amsterdam 1624. 4to (16 und 440 S.).

ʿAboda Zara: F. Chr. Ewald, Abodah Sarah übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkk., Nürnberg 1856 (XXV, 545 S.). || G. E. Edzard, Tractatus Talmudici Avoda Sara ... caput I [II] e Gemara Babylonica Latine redditum et illustratum, Hamburg 1705 [1710] 4to (400 und 593 S.). | P. Fiebig, in ZdmG 1903, S. 581—604, übersetzte Mischna und Gemara zu Kap. 3, § 1. 2. || H. L. Strack, ʿA. Z., der Mischnatraktat „Götzendienst" herausgeg. und erklärt, Leipzig 1888 (36 S.).

Rosch ha-schana: J. H. Gunning, Rosj-Hassjana, in der in Utrecht erscheinenden Zeitschrift Theologische Studiën 1890, S. 31—74. 179—200 [Uebers. u. Erklärung der Mischna].

Schabbath: H. L. Strack, Der Mischnatraktat Sabbath herausgeg. und erklärt, Leipzig 1890 (78 S.).

Thaʿanith: D. O. Straschun, Der Tractat Taanit ins Deutsche übertragen [und erläutert], Halle 1883 (XIX, 185 S.).

E. Hilfsmittel zum sprachlichen Verständnis. Jacob Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 4 Bände, Leipzig 1876—1889. || M. Jastrow, Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature, New York 1886—1903. || G. Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, Frankfurt a. M. 1901 (447 S. und Abbreviaturenlexikon 129 S.).

Js. Rosenberg, Das aramäische Verbum im Babyl. Talmud, Marburg 1888 (67 S.). || C. Levias, A grammar of the Aramaic idiom contained in the Babylonian Talmud, Cincinnati 1900 (255 S.). || G. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästin. Aramäisch nach den Idiomen des paläst. Talmud ., 2. Aufl., Leipzig 1905 (419 S.).

W. Bacher, Die exegetische Terminologie der Jüdischen Traditionsliteratur, Leipzig 1905. I: Die Bibelexegetische Terminologie der Tannaiten (207 S.). II: Die Bibel- und Traditionsexegetische Term. der Amoräer (258 S.).

F. Hermeneutik, Halacha und Haggada. H. S. Hirschfeld, Halachische Exegese. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und zur Methodologie des Talmuds, Berlin 1840 (484 S.). | Die hagadische Exegese, Berlin 1847 (XXI, 546 S.).

W. Bacher, Die Agada der Tannaiten, 2 Bände, Straßburg 1884. 1890 (457 u. 580 S.); 1. Bd, 2. Aufl. 1903 (496 S.) | Die A. der babylonischen Amoräer 1878 (151 S.). | Die A. der palästinensischen Amoräer, 3 Bände 1892—99 (587, 545 u. 803 S.). | Die A. der Tannaiten und Amoräer: Bibelstellenregister 1902 (95 S.).

Aug. Wünsche, Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen .. ins Deutsche übertragen, Zürich 1880 (297 S.). | Der Babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen. Wortgetreu übersetzt und erläutert. 5 Teile, Leipzig 1886—89 (552, 378, 224, 470 und 201 S.).

Adolf Schwarz, Die hermeneutische Analogie der talmudischen Litteratur, Karlsruhe 1897 (193 S. Ueber גְּזֵרָה שָׁוָה). | Der hermeneutische Syllogismus in der talmud. Litteratur, Wien 1901 (192 S. Ueber קל וחמר).

G. Andre Monographieen. α) Ferd. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 2. Aufl., Leipzig 1897 (XL, 427 S. Erste Aufl. 1880 als System der altsynogagalen palästinischen Theologie). || M. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christlichen Jahrhunderts, Breslau 1880. 83. || J. Klausner, Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, Berlin 1904 (119 S.). || J. Elbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe Gott und Mensch, Berlin 1904 (88 S.).

β) D. Joël, Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben. I, Breslau 1881 (116 S.). || Ludw. Blau, Das altjüdische Zauberwesen, Budapest 1898 (167 S.).

γ) M. Lazarus, Die Ethik des Judenthums I, Frankf. a M. 1898 (469 S.) || Albert Katz, Der wahre Talmudjude. Die wichtigsten Grundsätze des talmudischen Schriftthums über das sittl. Leben des Menschen, Berlin 1893 (165 S.). || E. Grünebaum, Die Sittenlehre des Judenthums andern Bekenntnissen gegenüber, 2. Aufl., Straßb. 1878 (XXXVI, 448 S.). || M. Güdemann, Nächstenliebe. Ein Beitrag zur Erklärung des Matthäus-Evangeliums, Wien 1890 (48 S.). || N. J. Weinstein, Geschichtliche Entwickelung des Gebotes der Nächstenliebe innerhalb des Judenthums, Berlin 1891 (48 S.).

δ) Joh. Lightfoot, Horae hebraicae et talmudicae (zu Evangg., AG, Rö, 1 Ko), z. B. in Opera omnia, Franeker 1699, Band 2. || J. G. Meuschen, Novum Testamentum ex Talmude illustratum, Leipzig 1736. || Chr. Schöttgen, Horae hebraicae et talmudicae in universum Novum Testamentum, 2 Bde 4°, Dresden 1733. 1742 (1280 und 996 S). || Joh. J. Wettstein, Novum Testamentum graecum cum commentario, Amsterdam 1751. 52 fol. || Franz Delitzsch, Horae Hebraicae et Talmudicae in: ZlThK 1876—78. || Aug. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, Göttingen 1878 (566 S.).

ε) J. L. Saalschütz, Das Mosaische Recht, nebst den vervollständigenden thalmudisch-rabbinischen Bestimmungen, 2. Aufl., Berlin 1853 (XXXIV, 879 S.). || S. Mayer, Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer, 2 Bände, Leipzig 1862. 66 (418 u. 564 S.). || M W. Rapaport, Der Talmud und sein Recht, in: Zeitschrift f. vergleichende Rechtswissensch. XIV—XVI (1901—1903). || S. Mendelsohn, The Criminal Jurisprudence of the ancient Hebrews, Baltimore 1891 (270 S.). || M. Bloch, Das mosaisch-talmudische Polizeirecht, Budapest 1879 (43 S.); Das mos.-talm. Strafgerichtsverfahren 1901 (71). || H. Vogelstein, Notwehr nach mos.-talmud. Recht, in MGWJ 1904, S. 513—533.

H. B. Fassel, Das mosaisch-rabbinische Civilrecht, 2 Bde, Groß-Kanischa 1852. 54 (898 S.); Das mosaisch-rabbin. Gerichtsverfahren in civilrechtlichen Sachen 1859 (295 S.). || M. Bloch, Die Civilproceß-Ordnung nach mos.-rabbin. Rechte, Budapest 1882 (108 S.); Der Vertrag nach mos.-talmud. Rechte 1893 (108 S.).

M. Duschak, Das mos.-talmud. Eherecht, Wien 1864 (150 S.). || Leop. Löw, Eherechtliche Studien, in: Gesammelte Schriften III (Szegedin 1893, S. 13—334). || M. Mielziner, The Jewish law of marriage and divorce, Cincinnati 1884. || D. W. Amram, The Jewish law of divorce, Philadelphia 1896 (224 S.). || M. Bloch, Das mos.-talmud. Erbrecht, Budapest 1890 (70 S.); Die Vormundschaft nach mos.-talmud. Recht, Budapest 1904 (52 S.).

ζ) M. Duschak, Schulgesetzgebung und Methodik der alten Israeliten, Wien 1872 (179 S.). || B. Straßburger, Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten. Von der talmud. Zeit bis auf die Gegenwart, Straßburg 1885 (310 S.).

η) M. Mielziner, Slavery among the ancient Hebrews, Cincinnati 1895. || T. André, L'esclavage chez les anciens Hébreux, Paris 1892 (197 S.) || D. Farbstein, Das Recht der unfreien und der freien Arbeiter nach jüdisch-talmudischem Recht, verglichen mit dem antiken, Bern 1896 (97 S.).

ϑ) Franz Delitzsch, Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu, 3. Aufl., Erlangen 1879 (83 S.). || Paul Rieger, Technologie u. Terminologie der Handwerke in der Mišnâh, I: Spinnen, Färben, Weben, Walken, Berlin 1894 (48 S.). || H. Vogelstein, Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Mišnâh, I: Der Getreidebau, Berlin 1894 (78 S.). || J. Krengel, Das Hausgerät in der Mišnâh, I, Frankfurt a. M. 1899 (68 S.).

ι) Adolf Brüll, Trachten der Juden im nachbiblischen Altertum I, Frankfurt a. M. 1873 (90 S.).

κ) B. Zuckermann, Ueber talmudische Münzen und Gewichte, Breslau 1862, 4° (40 S.);

Das jüdische Maaßsystem und seine Beziehungen zum griechischen und römischen 1867 (58 S. und 4 Tabellen); Das Mathematische im Talmud 1878, 4to (64 S.); Materialien zur Entwicklung der altjüdischen Zeitrechnung 1862 (68 S.).

λ) J. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Talmuds et les autres sources rabbiniques, I [mehr nicht erschienen]: Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien, Paris 1867 (486 S.). || F. Lazarus, Die Häupter der Vertriebenen [רישי גלותא]. Beiträge zu einer Geschichte der Exilsfürsten in Babylonien unter den Arsakiden und Sassaniden, Frankf. a. M. 1890 [= Jahrbücher für jüd. Geschichte und Litteratur, Bd X]. || S. Funk, Die Juden in Babylonien 200—500 [Bd I, bis Anfang des 4. Jahrh.] Berlin 1902 (148 und 22 S.); Die Juden in Babylonien unter Sabur II. 309 bis 382, in: MGWJ 1905, 534—566 [unvollendet].

μ) Ad. Neubauer, La géographie du Talmud, Paris 1868 (XL, 468 S.). Dazu vgl. J. Morgenstern, Die französische Akademie und die „Geographie des Talmuds", Berlin 1870 (35 S.); Zweite vollständige Auflage [in Wirklichkeit eine ganz neue, ergänzende Schrift], 1870 (96 S.). || A. Berliner, Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud und Midrasch, Berlin 1883 (71 S.). || H. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas, Berlin 1886 (93 S.).

ν) L. Lewysohn, Die Zoologie des Talmuds, Frankfurt a. M. 1858 (400 S.). || Imm. Löw, Aramäische Pflanzennamen, Leipzig 1881 (490 S.).

ξ) R. J. Wunderbar, Biblisch-talmudische Medizin, 2 Bände, Riga-Leipzig 1850. 60. || J. J. M. Rabbinowicz, Einleitung in die Gesetzgebung und die Medizin des Thalmuds. Aus dem Französischen, Leipzig 1883 (272 S.). || W. Ebstein, Die Medizin im Neuen Testament und im Talmud, Stuttgart 1903 (338 S.).

H Nachschlagewerke. Ad. Jellinek, קונטרס הכללים, Wien 1878 (32 S.) [Verzeichnis der Schriften über Methodologie des Talmuds]; קונטרס המפתח, Wien 1881 (36 S.), Bibliographie der Nominal-, Verbal- und Real-Indices zum babyl. und jerusal. Talmud. || Isaak ben Samuel Lampronti, פחד יצחק [Umfangreichstes Realwörterbuch zum T. und zu den Decisoren], א—מ: Venedig, Reggio, Livorno 1750—1840, 5 Bände fol.; נ—ק Anfang: Lyck 1864—1874; 5 Bände; ק Ende —ת, Berlin 1885—1888, 4 Bände. || J. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Abt. II: Die talmud. Artikel, Strelitz 1883 (1331 S.) 3 Supplementbände, Leipzig 1886. 91. 92 (158 und 177 und 156 S.) [sehr viele Druckfehler; von den Arbeiten christlicher Gelehrter hat H. so gut wie gar keine Kenntnis]. || Jewish Encyclopedia, 12 Bände, New York 1901—1906.

II. Zur Geschichte des mündlichen Gesetzes und speziell der Mischna. In der Geschichte der Juden bezeichnet das babylonische Exil einen Wendepunkt von der größten Bedeutung. Die Angehörigen des Reiches Juda hatten nicht nur ihre politische Selbstständigkeit und ihre Heimat verloren, sondern durch die Zerstörung des Tempels in Jerusalem auch ihre alleinige legitime Opferstätte, das Centrum des gesamten Jahvekultus. Letzterer Verlust traf auch die Nachkommen der früher aus dem samarischen Reiche Weggeführten, soweit sie nicht ihrer heidnischen Umgebung sich assimiliert hatten. Aber die Hoffnung auf Wiederherstellung blieb lebendig; hatte sie doch eine Stütze in Gottes durch Jeremias Mund verkündetem Worte, daß die chaldäische Herrschaft 70 Jahre währen solle, danach aber Gott von seinem Volke sich finden lassen und es wieder in die Heimat bringen werde (Jer 25, 11; 29, 10 ff.; Da 9, 2; vgl. 2 Chr 36, 22; Esr 1, 1). Die einzige von Gott gestellte Bedingung lautete (Jer 29, 11): „so ihr mich von ganzem Herzen suchen werdet" Wie konnte nun das Volk Gott suchen? Nicht durch Opfer, auch nicht durch feierliche Gottesdienste konnten die Frommen Gotte ihre Hingebung bekunden, sondern (abgesehen davon, daß sie von allem mit Götzendienst Zusammenhangenden sich fern hielten und rechtschaffen, auch in Werken der Nächstenliebe wandelten) nur einerseits durch Heilighaltung des Sabbaths, andrerseits durch Achten auf das Wort Gottes, und zwar nicht nur auf das prophetische Wort, das geschriebene wie das im Exil gesprochene (Ezechiel, der Verfasser von Jes 40 ff., vgl. auch Jes 52, 8 צֹפַיִךְ), sondern auch — und das kommt hier besonders in Betracht — auf den im pentateuchischen Gesetze niedergelegten Willen Gottes. Speziell dem Gesetze besondere Aufmerksamkeit zu widmen war man veranlaßt namentlich: 1. durch die Beantwortung der Frage nach den Gründen alles über das doch von Gott erwählte Volk gekommenen Unheils, 2. durch die Hoffnung auf Wiederherstellung des gesamten Kultus und der politischen Selbstständigkeit, 3. durch den Entschluß nicht wieder in die früheren Sünden zu versinken. So ist denn im babylonischen Exil das Schriftgelehrtentum entstanden (vgl. V. Ryssel, Die Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit, in: ThStK 1887, 149—182; Ezechiel, der Prophet, war zugleich Schriftgelehrter). Seiner Entwickelung waren günstig das Schwinden der Prophetie und die allmähliche Verdrängung der hebräischen Sprache, der Sprache des Gesetzes und der andren heiligen Urkunden über die Offenbarung Gottes in der Vorzeit. Schon Esra

wird ausdrücklich als סופר מהיר בתורת משה bezeichnet (Esr 7, 6, vgl. 7, 11; Neh 8, 1. 4. 13; 12, 26. 36). Esra hatte nicht nur selbst „sein Herz darauf gerichtet, das Gesetz Jahves zu erforschen und zu erfüllen und zu lehren in Israel Satzung und Recht" (Esr 7, 10), sondern er nahm auch Lehrer מְבִינִים mit nach Jerusalem (8, 16). Bei der feierlichen Verlesung des Gesetzes durch Esra werden Leviten als Belehrer des Volkes מְבִינִים אֶת־הָעָם erwähnt, welches einer Darbietung des Verständnisses שׂוֹם שֶׂכֶל bedarf (Neh 8, 4 ff.).

Das geschriebene, das pentateuchische Gesetz war (mindestens) seit der Zeit Esras (frühere Zeiten kommen für unsren Zweck nicht in Betracht) abgeschlossen: nichts konnte in ihm hinzugefügt oder getilgt oder sonst geändert werden. Doch die immer neuen Verhältnisse des Lebens erheischten immer neue Bestimmungen, und es müssen seit der Zeit Esras irgendwie organisierte Kräfte für die Durchführung und Erhaltung des Gesetzes und des gesetzlichen Lebens thätig gewesen sein, wenn auch die jüdisch-traditionelle Annahme eines damals schon bestehenden Kollegiums von 120 Männern, der „großen Synagoge" (s. d. A. o. S. 221), aus Neh 8—10 herausgesponnen ist. Solche Satzungen, Regeln, Halakhoth wurden zunächst nach Maßgabe der Zeitverhältnisse und der besonderen Fälle gegeben, und so bildete sich ein mündlich fortgepflanztes Gewohnheitsrecht. — Wie das traditionsgläubige Judentum sich die allmähliche Vermehrung und Ausgestaltung der Satzungen denkt, kann man ersehn aus: Mos. Brück, Rabinische Ceremonialgebräuche in ihrer Entstehung und geschichtl. Entwickelung, Breslau 1837, S. VII; Mos. Bloch, ספר שערי תורת התקנות, Die Institutionen des Judenthums nach der in den thalmud. Quellen angegebenen geschichtl. Reihenfolge geordnet I, Wien 1873 (273 S.); II, Przemysl 1884 (290 S.).

Solche Satzungen wurden, wenn man ihren Ursprung nicht mehr kannte, sondern sie als seit unvordenklichen Zeiten feststehend galten, הֲלָכָה לְמֹשֶׁה מִסִּינַי „dem Mose von Gott am Sinai gegebene Satzung" genannt, vgl. Aboth 1, 1. Dreimal findet sich dieser Ausdruck in der Mischna: Pe'a 2, 6; 'Edujjoth 8, 7; Jadajim 4, 3; häufig in der Gemara, s. Leon Templo, מסכת הלכה למשה מסיני, Amsterdam 1734; J. Levy in MGWJ 1855, S. 355 ff.; L. Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III (Nordhausen 1857), S. 227 bis 236; Hamburger Suppl. II, Artikel: Sinaitische Halacha. Maimonides, Einleitung zur Mischna zählt 23 solcher Halakhoth auf, Herzfeld 55.

Später half man sich durch Ausdeuten (דָּרַשׁ, Subst. מִדְרָשׁ) des schriftlichen Gesetzes. Dies Ausdeuten diente erstens zur Weiterbildung des Gesetzes. Zweitens sicherte es die Autorität des mündlichen Gesetzes: Schon Jochanan ben Zakkai sprach die Befürchtung aus, daß man die Satzung über die Verunreinigung im dritten Grade, weil ein Schriftbeweis fehle, später aufheben werde; da kam R. 'Aqiba und gab den Schriftbeweis aus Le 11, 33 יטמא, s. Sota 5, 2.

Die traditionsgläubigen Juden behaupten, daß von vornherein, d. h. seit der Gesetzgebung am Sinai, ein mündliches, durch Tradition fortgepflanztes Gesetz neben dem geschriebenen, im Pt niedergelegten vorhanden gewesen sei (z. B. Dav. Hoffmann, Die erste Mischna, Berlin 1882, S. 3). Davon aber kann keine Rede sein. Die Unmöglichkeit ergiebt sich aus den völlig gesicherten Ergebnissen der besonnenen Ptkritik (s. meine Einleitung in das AT, 6. Aufl., München 1906, § 7—15), ferner aus dem völligen Fehlen irgendwie beweiskräftiger Aussagen in der hl. Schrift, aus der Lückenhaftigkeit der Traditionskette Pirqe Aboth 1 und aus der falschen talmudischen Chronologie (R. Jose in 'Aboda Zara 9ᵃ), nach welcher vom Wiederaufbau des Tempels bis zum Sturze der Perserherrschaft (516—331 v. Chr.) nicht 185, sondern nur 34 Jahre verflossen sind. Welcher Art die versuchte Beweisführung aus dem AT ist, mag ein Beispiel zeigen. Die ganze biblische Begründung der sehr detaillierten Regeln über das rituelle Schlachten (Schächten) ist enthalten in den beiden Worten כאשר צויתיך „wie ich dir befohlen habe" Dt 12, 21, welche Worte doch einfach auf V. 15 zurückweisen (gegen diesen Traditionsglauben s. Leop. Löw, Gesammelte Schriften I, Szegedin 1889, S. 1—13. 241—317).

Das ganze zur pentateuchischen Thora hinzugekommene und immerfort neu hinzukommende Material war lange Zeit nur mündlich tradiert. Philo (ed. Mangey II, 629) in einem bei Eusebius Praepar. Evang. VIII, 7, 6 erhaltenen Fragmente spricht von *μυρία ἄγραφα ἔθη καὶ νόμιμα* (vgl. auch De justitia, Mang. II, 360 f.). Besonders wichtig ist folgende Aussage des Josephus Archäol. XIII, 10, 6 *νόμιμά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς* [Ueberlieferung], *ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει, λέγον ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ᾽ ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν.* Auch an den anderen Stellen, an denen bei Josephus und

im NT der *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* (Archäol. X, 4, 1, vgl. Mt 15, 2; Mc 7, 3. 5) oder der *πατρῴα παράδοσις* (Archäol. XIII, 16, 2) Erwähnung geschieht, findet sich nicht die mindeste Hindeutung auf schriftliches Fixiertsein des traditionellen Gesetzes. — Die erste Schriftlichmachung solcher Materialien wird der ersten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts angehören, und zwar sowohl solche in sachlicher Ordnung als auch solche in exegetischer (an die Reihenfolge der Bibelstellen sich haltender) Ordnung. Über das angebliche „Verbot des Schreibens“, s. meine Einl. in den Thalmud S. 49—53. Es liegt nahe anzunehmen, daß das Werden des neutestamentlichen Kanons auf die schriftliche Fixierung des bei den Juden mündlich Tradierten von Einfluß gewesen ist.

Die Sammlung des hier in Betracht kommenden Stoffes geschah, wie eben erwähnt, in doppelter Form: 1. in sachlicher Ordnung d. i. in Mischnaform, 2. in exegetischer Ordnung d. i. in Midraschform.

[שָׁנָה wiederholen, wiederholt sagen, (den Inhalt der Lehre) lernen und lehren. | מִשְׁנָה die mündliche Lehre und ihr Studium. Konkret: a) der gesamte Inhalt des bis zum Ende des 2. Jahrh. n. Chr. entstandenen mündlichen Traditionsstoffes; b) der Gesamtinhalt der Lehre eines einzelnen der bis dahin thätig gewesenen Lehrer (der Thanna'im); c) der einzelne Lehrsatz, in welchem Sinne auch הֲלָכָה gebraucht wurde; d) jede Sammlung solcher Sätze. (So werden pal. Horajoth III, 48ᶜ Z. 29f. die מִשְׁנָיוֹת גְּדוֹלוֹת großen Mischna-Sammlungen, z. B. die Mischna des R. Chijja, die M. des R. Hoscha'ja und die M. des Bar Qappara erwähnt). e) *κατ᾽ ἐξοχήν* heißt Mischna die von R. Jehuda ha-nasi veranstaltete und (allerdings mit vielen Zusätzen und Veränderungen) uns erhaltene Sammlung. Im Gegensatz zu den 60 (63) Traktaten dieser zu autoritativem Ansehen gelangten Sammlung dient der Ausdruck מִשְׁנָה חִיצוֹנָה, aramäisch בָּרַיְתָא „die draußen befindliche“ zur Bezeichnung anderer Sammlungen, sowie der einzelnen nicht in ihr enthaltenen Lehrsätze. Zu diesen Sammlungen gehören die תוספתא genannten Werke, von denen eins uns erhalten ist. Dieses ist gemeint, wenn man jetzt von Thosephtha schlechtweg spricht. Ausgabe: M. S. Zuckermandel, Tosefta, Pasewalk 1880 (690 S.); Supplement enthaltend Übersicht, Register und Glossar, Trier 1882. — || Gleichbedeutend mit Mischna ist das aramäische מַתְנִיתָא von תְּנֵי, תְּנָא lehren. תַּנָּא, Plural תַּנָּאִים ist Bezeichnung a) der doctores Mischnici, b) der später lebenden „wandelnden Bibliotheken“, welche Mischnasätze auswendig gelernt hatten und bei den Diskussionen und Vorträgen der Amoräer an Stelle von Mischnacodices dienten. Im Talmud werden Mischnasätze citiert mit: תְּנַן oder תָּנֵינָן „wir lernten, wir tradieren“].

[Midrasch. Über das Wort מִדְרָשׁ s. meinen Art. M. in dieser Encykl. XIII, 784 f., über die halachischen Midrasche daselbst S. 785—788].

D. Hoffmann (Die erste Mischna, Berlin 1882) hat sich bemüht zu zeigen, daß eine Mischna-Sammlung noch zur Zeit des Bestandes des Tempels von den Schulen Schammais und Hillels redigiert worden sei (S. 15—26 ein Verzeichnis der in unsrer Mischna erkennbaren Stücke, die aus jener Zeit stammen). Diese Redaktion könnte, wenn Josephus Richtiges sagt (oben S. 318), nur eine in mündlicher Diskussion gemachte gewesen sein. Sicher hat es schon vor Jehuda ha-nasi halakhische (traditionsgesetzliche) Sammlungen gegeben. R. Jose ben Chalaphtha (2. Drittel des 2. Jahrh. n. Chr.) sagt Kelim 30, 4: Wohl dir, Kelim, daß du zwar mit Unreinheit begonnen, aber mit Reinheit geendet hast“; auch Thosephtha Bᵉrakhoth S. 4, Z. 16, vgl. bab. Bᵉrakhoth 22ᵃ, zeigt, daß Jose eine redigierte Mischna-Sammlung kannte. Sein Zeitgenosse R. Me'ir und R. Nathan sprechen Horajoth 13ᵇ davon, daß Simeon ben Gamaliel II (Rabbis Vater) ihnen den Traktat 'Uqzin erklären solle. Vermutlich hatten viele angesehene Thanna'im zur Unterstützung ihres Gedächtnisses und zur privaten Vorbereitung auf ihre Vorträge halakhische Sammlungen wie auch Haggadabücher sich angelegt (nur durften diese nicht beim Unterrichte benutzt werden). Solche Sammlungen, namentlich wenn sie sich auf einzelne Gebiete des Traditionsstoffes bezogen, sind von den Redaktoren der zusammenfassenden Mischnawerke benutzt worden. In diesem Sinne werden manche Traktate, d. h. deren anonyme älteste Bestandteile bestimmten Thanna'im beigelegt, so Middoth dem noch zur Zeit des Tempels lebenden Eli ezer ben Jakob, Qinnim dem R. Josua, Thamid und Joma dem R. Simeon aus Mizpa. — Ein zusammenfassendes Mischnawerk war das gut bezeugte des R. 'Aqiba (1. Drittel des 2. Jahrhunderts), vgl. z. B. Thosephtha Zabim S. 678: „Als R. 'Aqiba Halakhoth für die Schüler ordnete“; Thos. Ma'aser scheni S. 88. 89 spricht der vorhin erwähnte R. Jose von משנת ר״ע, vgl. auch Epiphanius Haeres. XV und XXXIII, 9. Auf der Arbeit 'Aqibas ruhte die sie zugleich weiterführende des R.

Me'ir. Diese bildete dann die Grundlage für das umfänglichere und auch die spätere Entwickelung berücksichtigende Werk Rabbis, d. i. des Jehuda ha-nasi, eines direkten Nachkommen Hillels und Gamaliels I, die uns erhaltene κατ' ἐξοχήν „Mischna" genannte Sammlung des traditionellen Gesetzes, bezw. der Meinungen über das, was mündliches Gesetz
5 sei. Vgl. bab. Sanhedrin 86[a]: R. Jochanan bar Nappacha (gest. 279 n. Chr.) sagte: „Unsere Mischna schlechtweg (d. h. wo kein Name genannt ist) ist R. Me'ir (das von diesem mit oder ohne Nennung einer Autorität Vorgetragene)." Daß Rabbi (Lebenszeit wahrscheinlich etwa 136— etwa 217) wirklich Halakhisches geschrieben hat, scheint mir sicher zu sein. Aber so, wie sie uns jetzt vorliegt, kann die Mischna nicht aus seinen Händen
10 hervorgegangen sein; sie hat vielmehr im Laufe der Zeit zahlreiche Zusätze erhalten, zu denen offenbar namentlich alle diejenigen Abschnitte gehören, in welchen angeführt werden: seine eignen Ansichten mit Nennung seines Namens oder abweichende Ansichten seiner Zeitgenossen oder Ansichten, die nicht mit dem anderwärts von Rabbi Gelehrten übereinstimmen. Selten werden Autoritäten erwähnt, die später als Rabbi gelebt haben (namentlich
15 am Ende einiger Traktate und in Pirqe Aboth). Der Mischnatext liegt uns in drei verschiedenen Recensionen vor: a) in den Handschriften und Ausgaben der Mischna, b) im babylonischen Talmud, in welchem die Ausführungen der Amoräer auf kurze Abschnitte oder einzelne Sätze der Mischna folgen; c) im palästinischen Talmud, in dem die Gemara auf je ein ganzes Kapitel der Mischna folgt und zwar größtenteils so, daß die Anfangs-
20 worte der zu erörternden Mischnasätze an den entsprechenden Stellen wiederholt werden. Von dieser dritten Recension kannte man während einer Reihe von Jahrhunderten nur die vier ersten Ordnungen und aus der sechsten Ordnung nur Nidda 1—4. Erst im Jahre 1883 hat W. H. Lowe, The Mishnah on which the Palestinian Talmud rests nach dem Mischnamanuskript Add. 470. 1 der Universitätsbibliothek zu Cambridge heraus-
25 gegeben. Wie diese Recensionen sich zueinander verhalten, bedarf noch genauerer Untersuchung. Nach bab. Baba m^ezi'a 44[a] hat Rabbi in seiner Jugend gelehrt: Silber werde durch Gold erworben, d. h. Silber sei Geld, Gold Ware; im Alter: Gold werde durch Silber erworben. Der gewöhnliche Text der Mischna (4, 1) und der des babyl. Talmuds haben die Formulierung des Alters, der Text des Cambridger Kodex und der des paläst.
30 T. haben die Formulierung der Jugend! Ebenso unterscheiden die Recensionen sich 'Aboda Zara 4, 4 (im babyl. T. 52[b]).

Die Entwicklung der Halakha hat in ältester Zeit unabhängig vom geschriebenen, d. i. vom pentateuchischen Gesetze stattgefunden; erst später ist die Citierung der Schrift zur fertigen Halakha hinzugekommen. Doch ist im Verhältnis zu unserer Mischna die
35 Form des Midrasch, der Exegese, an zahlreichen Stellen mehr oder weniger deutlich als die ältere zu erkennen. Einige Beispiele. Ma'aser scheni 5, 10—14 wird Dt 26, 13—15 erläutert. | J^ebamoth 8 wird unmittelbar neben einigen Bestimmungen über Zerstoßene und Verschnittene Dt 23, 2f. über Nichtaufnahme von Ammonitern und Moabitern, Aufnahme von Ägyptern und Edomitern in die Gemeinde Dt 23, 4ff. gesprochen. | Sota 8
40 Anrede des zum Kriege gesalbten Priesters und überhaupt Erläuterung von Dt 20, 2—9; Kap. 9 Brechen des Halses eines weiblichen Kalbes wegen eines Totschlags, dessen Verüber unbekannt Dt 21, 1—9. | Baba m^ezi'a 2, 10 wird der unter seiner Last erliegende Esel Ex 23, 5 erwähnt; das gehört nicht in den Zusammenhang, erklärt sich aber daraus, daß in der Mischna dort von verirrtem Vieh, vgl. Ex 23, 4, die Rede ist. | Makkoth 2 Be-
45 stimmungen über den unvorsätzlichen Totschläger Dt 19, 4ff. und die Freistädte Dt 19, 2ff., welche nicht in diesen Traktat gehören, sind hier angeführt, weil Makkoth 1 nach Dt 19, 19 von Fällen die Rede ist, in denen falsche Zeugen Streiche erhalten sollen. | Der Traktat Sch^ebu'oth ist aus der Erklärung zweier Bibelabschnitte Le 5 (Kapp. 1—5) und Ex 22, 5—14 (Kapp. 6—8) zusammengestellt. | 'Aboda Zara 3, 3 wird Dt 13, 18 citiert. 3, 4 ist
50 von Rabban Gamali'el im Badehause der Aphrodite die Rede, in welcher Geschichte derselbe Vers angeführt wird. Für den deuteronomischen Zusammenhang vgl. noch 3, 5 die Worte des R. 'Aqiba. | B^ekhoroth. Von Erstgeburten handelt Le 27, 26f. Daher B. 8, 10 Bestimmungen über das im Halljahr nicht Zurückzugebende, vgl. Le 27, 17—24, und B. 9 über den Viehzehnten, vgl. Le 27, 32. | Für 'Arakhin ist die biblische Grundlage
55 Le 27, 2ff.; daher 'Ar. 8 über Verbanntes, vgl. Le 27, 28f., und 'Ar. 9 über Lösung verkauften Ackers im Jobeljahre Le 25, 18—28, und über ummauerte Städte Le 25, 29ff. | N^ega'im 12, 5—7 wird Le 14, 35ff. erläutert. || Vgl. noch D. Hoffmann, Die erste Mischna, S. 7—12, und die eben erschienene Schrift von G. Aicher, Das AT in der Mischna, Freiburg i. Br. 1906, S. 154ff. Die uns erhaltene Thosephtha bietet
60 mehrfach Sätze unsrer Mischna in Midraschform. — In diesem Zusammenhange sei wenig-

stens erwähnt die dem christlichen Leser auffällige Thatsache, daß die pentateuchischen Grundstellen, zu welchen der Traditionsstoff die Erläuterungen, Erweiterungen u. s. w. bringt, meist gar nicht citiert, sondern als bekannt vorausgesetzt werden. So wird im Traktat Kil'ajim weder Le 19, 19 noch Dt 22, 9—11 angeführt; er beginnt vielmehr ganz unvermittelt mit den Worten: „Weizen und Lolch (זונין) sind keine Mischsaat."

Zahlreiche andere Abweichungen von der nach dem Namen der Traktate zu erwartenden Sachordnung kann man durch die Annahme erklären, daß zur Erleichterung des Behaltens auch Satzungen u. s. w., die nur in Einem Punkte gleich, im übrigen aber verschiedenartig waren, zusammengestellt werden sollten. Beispiele: Bikkurim 2; Gittin 4. 5 (vgl. Thosaphoth 48[b] Anfang); Sota 1. 5. 9; Menachoth 3. 4; Bekhoroth 4; 'Arakhin 2. 3; Me'ila 4; Nidda 6; Makhschirin 2. — Unterschiede ähnlicher Dinge und Fälle: Megilla 1; Horajoth 3; Chullin 1; Para 1. — Zusammenstellungen nach Personen. Ma'aser scheni 5: durch den Hohenpriester Jochanan angeordnete Veränderungen; Schegalim 7: sieben Verordnungen des Gerichtshofes; Kethuboth 13: Chanan und Admon; 'Edujoth. — Zusammenstellungen nach Zahlen, z. B. Schabbath 2 (§ 6: Wegen dreier Übertretungen sterben . ., § 7: Drei Worte soll der Hausvater .). — Gedankenassoziationen mannigfacher Art, z. B. Schabbath 2, 3 hat das leicht behältliche Subjekt כָּל־הַיּוֹצֵא מִן הָעֵץ (alles was vom Baume kommt) zwei Prädikate, von denen nur das erste in den Traktat gehört. Schabbath 1, 3 ist mit der lockeren Anknüpfung כַּיּוֹצֵא בוֹ (in gleicher Weise, in gleicher Absicht, nämlich: damit Anlaß zum Sündigen vermieden werde) etwas gar nicht in den Zusammenhang Gehöriges angefügt. So wird nicht selten bewirkt sein, daß Unwichtiges erhalten ist, aber dann wichtige Fragen unerörtert geblieben sind. So ist auch wenigstens ein großer Teil der nicht seltenen Wiederholungen entstanden.

Gar manche Ungleichmäßigkeit in der Behandlung des Stoffes wird ihren Grund darin haben, daß seitens der kompilierend verfahrenden Mischnaredaktoren nicht wenige Traktate, von Zusätzen abgesehen, wesentlich in der jedem durch seinen Sammler gegebenen Form aufgenommen worden sind (vgl. oben S. 319, 51 ff.).

Innerhalb der Traktate zeigt sich also, zumal wenn wir modernen Maßstab anlegen, starker Mangel an systematischer Ordnung. Die Traktate selbst sind wohl schon früh wesentlich nach dem Umfang (Kapitelzahl), geordnet worden. D. Hoffmann, MagWJ 1890, 323: „Hier ist der didaktische Gesichtspunkt klar. Der Lehrer, der eine Mischnaordnung lehren wollte, hat es vorgezogen, am Anfang, wo der Schüler voll Eifer mit gespannter Aufmerksamkeit an den neuen Lehrgegenstand herantrat, den größten Traktat durchzunehmen. Die kleinsten Traktate lehrte man zuletzt, als die Schüler bereits abgespannt waren. Man bedenke, daß es beim ersten Mischna-Unterricht weniger auf ein tiefes Verständnis als auf Auswendiglernen der Mischna ankam."

Die Mischna Rabbis hat sehr bald alle andren Mischna-Sammlungen zurückgedrängt und schon bei den Amoräern kanonisches Ansehen gehabt. Midrasch Levit. Rabba 7: „Wenn ihr euch emsig mit der Mischna beschäftigt, so ist es, wie wenn ihr ein Opfer darbrächtet" Wenn man bei einer religionsgesetzlichen Entscheidung einen in der Mischna stehenden Halakhasatz außer acht gelassen hat, so gilt die Entscheidung als nicht geschehen, bab. Sanhedrin 6[a]. 33[a], Kethuboth 84[b]. 100[a]. Die Mischna wurde nach denselben Regeln wie das geschriebene Gesetz Moses gedeutet, vgl. (über Rab) Bacher, Agada der babylonischen Amoräer S. 33, Anm. 207. Das Verhältnis der Amoräer zur Mischna war sehr ähnlich dem der Thanna'im zur pentateuchischen Thora.

Handschriften. 1. Parma. Mss. codices hebraici biblioth. J. B. de-Rossi, I (Parma 1803), Nr. 138, nach de Rossi aus dem 13. Jahrhundert, bis zur Hälfte vokalisiert. || 2. Berlin, Ms. Orient. Fol. 567, Ordnung II—IV mit Kommentar des Maimonides in hebr. Übersetzung; Ms. Orient. Qu. 566—574 mit arab. Komm. des Maimonides (Nr. 568, die drei Baboth und Sanhedrin, im J. 1222, also nur 18 Jahre nach dem Tode des Maim. geschrieben). || 3. Hamburg Nr. 18, Ordnung I—III mit (hebr.) Komm. des Maim., v. J. 1416. || 4. Oxford, nach dem neuen Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library von Neubauer und Cowley, Nr. 393—407 Mischna mit arab. Komm. des Maim., Nr. 408. 409. 2662 [diese Nr. etwa 5/8 von Mo'ed] mit hebr. Übersetzung des genannten Komm.; die Nr. 2661. 2662—2669 enthalten Fragmente von teilweise hohem Alter. || 5. London, Britisches Museum. Mischna mit arab. Kommentar des Maimonides: Cod. Or. 2217—2226. 2391—2394; Add. 27588. || 6. Cambridge. Von besonderer Wichtigkeit als vollständiger Zeuge der palästinischen Recension der Mischna ist die von W. H. Lowe 1883 veröffentlichte Handschrift, s. oben S. 320. ||

7. Budapest, Rabbinerseminar, wertvoller alter Kodex aus dem Besitz des weiland Dr. Dav. Kaufmann. || Über eine 1854 im Besitz R. Coronels gewesene textkritische Arbeit des Salomo Adeni s. D. Kaufmann, R. Josef Aschkenas, der Mischnakritiker in Safet, in: MGWJ 1898, S. 38—46.

III. Einteilung der Mischna (der Talmude).

Die uns erhaltene Mischna, ebenso der babylonische Talmud besteht aus 6 Hauptabteilungen, סְדָרִים, Ordnungen. Daher pflegen die Juden für Talmud Schas, ש״ס = שִׁשָּׁה סְדָרִים, zu sagen. Vom palästinischen Talmud sind nur die ersten vier Ordnungen und ein Stückchen von der sechsten erhalten [doch s. Zusatz S. 334). Jeder Seder hat eine Anzahl (7—22) Traktate, מַסֶּכְתּוֹת, Sing. מַסֶּכֶת (eigentlich Gewebe). Die Traktate zerfallen in Kapitel פְּרָקִים, Sing. פֶּרֶק, die Kapitel in Paragraphen oder Lehrsätze, Sing. מִשְׁנָה oder, im paläst. Talmud, הֲלָכָה.

Die 6 Ordnungen heißen:

a) זְרָעִים Saaten; Hauptinhalt: Landbau und Feldfrüchte.

b) מוֹעֵד Feste.

c) נָשִׁים Frauen.

d) נְזִיקִין Beschädigungen, im paläst. Talmud und auch sonst zuweilen יְשׁוּעוֹת Thaten der Hilfe; Hauptinhalt: Civil- und Kriminal-Recht.

e) קָדָשִׁים Heiliges; Hauptinhalt: Opfer und Geweihtes.

f) טְהָרוֹת Reinigkeiten, euphemistischer Ausdruck für: rituell Unreines.

Die Namen der Traktate sind alt, einige schon in der Mitte des 2. nachchristlichen Jahrhunderts bezeugt. Sie sind meist vom Inhalt hergenommen, zuweilen vom Anfangswort („Beza" häufiger als nach dem Inhalte „Jom Tob"; aber „Moʿed qatan" [gleichfalls in der 2. Ordnung] viel häufiger als nach dem Anfangsworte „Maschqin").

Die Zahl der Traktate ist jetzt 63. Ursprünglich aber bildeten die 3 Baboth „Pforten" am Anfange der 4. Ordnung nur Einen, gleichfalls נְזִיקִין genannten Traktat. Diese Teilung ist durch den großen Umfang veranlaßt worden. (Aus demselben Grunde ist in der Thosephtha der Traktin „Kelim" in 3 Pforten geteilt.) Und Makkoth ist früher der Schlußteil von Sanhedrin gewesen. Dann ergiebt sich als alte Gesamtzahl 60. Isaak Nappacha sagt im Midrasch zum Hohenliede 6, 9: „60 sind die Königinnen: Das sind die 60 Traktate der Halakhoth"

Die Anordnung der Traktate. Einige Traktate gehören sachlich nicht in den Seder, dem sie eingereiht sind; nicht in die Ordnung Zᵉraʿim gehört Bᵉrakhoth „Lobsprüche"; nicht in Naschim: Nᵉdarim „Gelübde" (das Gesetz Nu 30, 2—17 geht allerdings besonders die Frauen an) und Nazir (Nasiräer); nicht in Nᵉziqin: die Sentenzensammlung Pirqe Aboth.

Die Reihenfolge der Traktate innerhalb der einzelnen Sᵉdarim ist nicht immer und nicht überall ganz dieselbe gewesen. Die Rücksicht auf den Umfang aber hat stets den größten Einfluß gehabt. Siehe die Übersicht der Traktate auf den folgenden Seiten 323 und 324.

Auch die Einteilung in Kapitel ist sehr alt. In der Gᵉmara werden mehrere Kapitel mit den noch heute üblichen aus den Anfangsworten gebildeten Namen citiert. Da die Juden vor der Erfindung der Buchdruckerkunst gewöhnlich mit diesen Namen citierten und noch jetzt häufig so citieren, muß man wissen, in welchem Traktate und an welcher Stelle innerhalb des Traktats jedes Kapitel steht. Ein alphabetisches Verzeichnis der Kapitelanfänge findet man in vielen Ausgaben des babylon. Talmuds im Anhange zu Bᵉrakhoth, ferner in: Joh. Buxtorf, De abbreviaturis Hebraicis (am Ende); Joh. Christ. Wolf, Bibliotheca Hebraea II (Hamburg 1721), S. 724—741, und am besten in: W. H. Lowe, The Fragment of Talmud Babli Pᵉsachim . in the University Library, Cambridge 1879, S. 50—59. Die Zahl der Kapitel ist 523, nämlich in Zᵉraʿim 74 (Bikkurim 3), in Moʿed 88, in Naschim 71, in Nᵉziqin 73 (Aboth 5 Kapitel), in Qodaschim 91 (Thamid 7 Kapitel), in Tᵉharoth 126.

IV Inhalt der 63 Mischna-Traktate (nach der Ordnung des Maimonides).

A. Erste Ordnung: Zᵉraʿim זְרָעִים, 11 Traktate.

1. Bᵉrakhoth בְּרָכוֹת „Lobsprüche", von Lobsprüchen und Gebeten, insonderheit solchen, die täglich zu sprechen sind.

2. Peʾa פֵּאָה „Ecke", vgl. Le 19, 9. 20; 23, 22; Dt 24, 19—22, vom Ackerwinkel, von der Nachlese, לֶקֶט, dem Vergessenen שִׁכְחָה und überhaupt vom Armenrechte.

3. Dammai דַּמַּאי (diese Aussprache statt des gewöhnlich gesprochenen דְּמַאי ist durch das Versmaß in einem Gedichte des Abraham ibn ʿEzra sicher gestellt, s. D. Rosin,

Übersicht der Traktate in der Mischna, sowie in den Talmuden und in der Tosephtha.

Den Ordnungsziffern derjenigen Traktate, welche im babylon., bezw. im palästin. Talmud Gemara haben, ist in den bezüglichen Kolumnen ein „G" beigesetzt. — Surenhusius, Rabe und Jost haben in ihren Mischna-Uebersetzungen die von Maimonides vertretene und deshalb hier zu Grunde gelegte Ordnung beibehalten; nur steht bei ihnen, gemäß der ausdrücklichen Forderung der Gemara, Sota gleich nach Nazir, also vor Gittin.

Band	Babyl. Talmud 1697 ff.	Mischna seit 1606	Ordnung	Maimonides	Namen u. Kapitelzahl	cod. München	Mischna ed. Lowe	Paläst. Talmud	Thosephtha cod. Wien	Thosephtha cod. Erf.	Mischna ed. 1559
I.	1 G	1	I. Zeraʿim	1	Berakhoth *9*	*α*)	1	1 G	1	1	1
	2 —	2		2	Pe'a *8*	2	2	2 G	2	2	2
	3 —	3		3	Demaj *7*	3	3	3 G	3	5	3
	4 —	4		4	Kilʿajim *9*	4	4	4 G	6	7	4
	5 —	5		5	Schebiʿith *10*	5	5	5 G	5	6	5
	6 —	6		6	Therumoth *11*	6	6	6 G	4	3	6
	7 —	7		7	Maʿasroth *5*	7	7	7 G	7	8	7
	8 —	8		8	Maʿaser scheni *5*	8	8	8 G	8	9	8
	9 —	9		9	Challa *4*	9	9	9 G	10	10	9
	10 —	10		10	Orla *3*	10	10	10 G	9	4	10
	11 —	11		11	Bikkurim *3 β*)	11	11	11 G	11	11	11
II.	1 G	1	II. Moʿed	1	Schabbath *24*	1	1	1 G *γ*)	1		1
	2 G	2		2	ʿErubin *10*	2	2	2 G	2		2
III.	3 G	3		3	Pesachim *10*	3	3	3 G	3		3
IV	11 —	11		4	Scheqalim *8*	9 *δ*)	5	5 G	4		12
	9 G	8		5	Joma *8*	7	4	4 G	5		4
	10 G	9		6	Sukka *5*	6	6	6 G	6		5
III.	4 G	5		7	Beza (Jom Tob) *5*	8	7	8 G	7		6
IV.	7 G	7		8	Rosch ha-schana *4*	5	8	7 G	8		7
	8 G	10		9	Thaʿanith *4*	11	9	9 G	9		8
	12 G	12		10	Megilla *4*	10	10	10 G	10		9
III.	6 G	6		11	Moʿed qatan *3*	12	12	12 G	11		11
	5 G	4		12	Chagiga *3*	4	11	11 G	12		10
V	1 G	1	III. Naschim	1	Jebamoth *16*	1	1	1 G	1		1
	2 G	2		2	Kethuboth *13*	2	2	3 G	2		2
VI.	5 G	6		3	Nedarim *11*	5	3	4 G	3		5
	6 G	7		4	Nazir *9*	6	4	6 G	4		6
	4 G	4		5	Gittin *9 ε*)	4	5	5 G	6		3
	7 G	5		6	Sota *9*	7 *ζ*)	7	2 G	5		7
V.	3 G	3		7	Qidduschin *4*	3	6	7 G	7		4

α) Die Münchener Talmudhandschrift (cod. Hebr. 95) hat Berakhoth zwischen Ordnung II und III; die Mischnajoth der I. Ordnung (ohne Berakhoth) und der VI. Ordnung (ohne Nidda) stehen hinter der V. Ordnung in der von Maimonides angegebenen Reihenfolge.

β) Ein 4. Kapitel vieler Mischna-Ausgaben (schon Neapel 1492) und vieler Talmudausgaben (nicht des ersten von Bomberg besorgten Druckes), das vom Zwitter handelt, gehört nicht zur Mischna, sondern ist aus der Thosephtha entnommen und erweitert.

γ) Die pal. Gemara zu Schabbath Kapp. 21—24 ist nicht mehr vorhanden.

δ) Mit der palästinischen Gemara, welche diesem Traktate auch in Ausgaben des babylon. Talmuds beigedruckt ist.

ε) Lippmann Heller (Einleitung zu seinen Thosaphoth) und Levi ben Gerschon (Einleitung zum Pt-Kommentar) stellen Gittin hinter Sota.

ζ) Danach Nidda, dann die Ordnung Neziqin.

Band	Babyl. Talmud 1697 ff.	Mischna seit 1606	Ordnung	Maimonides	Name u. Kapitelzahl	cod. München	Mischna ed. Lowe	Paläst. Talmud	Thosephtha	Mischna ed. 1559
VII.	1 G	1	IV Neziqin	1	Baba qamma *10*	1	1	1 G	1	1
	2 G	2		2	Baba meziʿa *10*	2	2	2 G	2	2
VIII.	3 G	3		3	Baba bathra *10*	3	3	3 G	3	3
IX.	5 G	4		4	Sanhedrin *11*	4	4	4 G	4	4
	6 G	5		5	Makkoth *3*	5	5	5 G η)	5	5
	7 G	6		6	Schebuʿoth *8*	6	6	6 G	6	6
	9 —	7		7	ʿEdujjoth *8*	9	7	—	7	10
VIII.	4 G	8		8	ʿAboda Zara *8*	8	8	7 G	8	7
IX.	10 —	9		9	Aboth *5* ϑ)	ι)	9	—	—	9
	8 G	10		10	Horajoth *3* κ)	7	10	8 G	9	8
X.	1 G	1	V. Qodaschim	1	Zebachim *13*	1	1	1 G	1 λ)	1
	2 G	2		2	Menachoth *13*	2	2	2 G s. S. 334	3	2
XI.	4 G	3		3	Chullin *12*	3	3	3 G	2	μ)
X.	3 G	4		4	Bekhoroth *9*	4	4	4 G	4	μ)
XI.	5 G	5		5	Arakhin *9*	5	5	5 G	5	3
	6 G	6		6	Themura *7*	6	6	nicht vorhanden	6	4
	7 G	7		7	Kerithoth *6*	8	7		8	5
	8 G	8		8	Meʿila *6*	7	8		7	6
	10 G ν)	9		9	Thamid *7* ξ)	9	10		—	7
	11 —	10		10	Middoth *5* ο)	10	9		—	9
	9 —	11		11	Qinnim *3*	11	11		—	8
XII.	2	9	VI. Teharoth	1	Kelim *30*	1	1	nicht vorhanden	1	14
	3	4		2	Ohaloth *18*	2	2		2	6
	4	5		3	Negaʿim *14*	3	3		3	7
	5	2		4	Para *12*	4	4		4	8
	6	8		5	Teharoth *10*	5	5		7	9
	7	1		6	Miqwaʿoth *10*	6	6		6	1
	1 G	7		7	Nidda *10*	7 π)	7	1 G ϱ)	5	2
	8	11		8	Makhschirin *6*	8	8		8	10
	9	6		9	Zabim *5*	9	9		9	11
	10	10		10	Tebûl jom *4*	10	10		11	12
	11	3		11	Jadajim *4*	11	11		10	3 μ)
	12	12		12	ʿUqzin *3*	12	12		12	12

η) Makkoth Kap. 3 hier ohne Gemara.

ϑ) Der von Manchen als 6. Kapitel von Aboth gezählte Abschnitt Qinjan ha-thora oder Pèreq R. Meʾir ist ein später Zusatz.

ι) steht hinter den Mischnajoth des VI. Seder am Anfang der sog. kleinen Traktate.

κ) Mischna Neapel 1492: Horajoth, Aboth.

λ) Die Erfurter (jetzt Berliner) Handschrift enthält nur die Ordnungen I—IV, sowie Zebachim Kap. 1—3.

μ) Chullin und Bekhoroth stehen an 4. und 5. Stelle in der VI. Ordnung!

ν) In Thamid haben die Kapitel 1, 2, 4 Gemara, nicht die Kapitel 3, 5, 6, 7.

ξ) Die Kapitel 6 und 7 bilden in Mischna ed. Lowe nur Ein Kapitel.

ο) Mischna Neapel 1492: Middoth, Thamid.

π) Der Schreiber, welcher den mit Gemara versehenen Traktat Nidda nach dem III. Seder mitgeteilt hat, bemerkt am Ende von Miqwaʾoth: מסכת נדה כתבתי אחר סדר נשים.

ϱ) Mischna Kap. 1—4; Gemara zu Kap. 1—3; von der Gemara zu Kap. 4 sind nur die drei ersten Zeilen erhalten.

Reime und Gedichte des Abr. ibn Esra I, Breslau 1891, S. 200 „Zweifelhaftes", d. h. Früchte, hinsichtlich deren es zweifelhaft ist, ob von ihnen die Zehntenhebe für die Priester und, in den betreffenden Jahren, der zweite Zehnte gegeben sind.

4. Kil'ajim כִּלְאַיִם „Zweierlei", heterogenea, Le 19, 19; Dt 22, 9—11, unerlaubte Vermischungen von Dingen (Gewächsen, Tieren, Kleidungsstoffen) Einer Gattung, aber verschiedener Art.

5. Schebiʿith שְׁבִיעִית, „Sabbathjahr" Ex 23, 11; Le 25, 1—8; Dt 15, 1 ff. Das letzte (10.) Kapitel handelt von dem durch Hillel eingeführten Prosbol *προσβολή*, d. i. von der vor Gericht abzugebenden Erklärung, daß man sich das Recht vorbehalte, eine ausstehende Schuld jederzeit, also ohne Rücksicht auf das Sabbathsjahr, einzutreiben.

6. Therumoth תְּרוּמוֹת „Heben" (die sog. große oder Priester-Hebe Nu 18, 8 ff., vgl. Dt 18, 4, und die Zehnthebe תְּרוּמַת מַעֲשֵׂר oder das vom Levitenzehnten für die Priester auszusondernde Zehntel Nu 18, 25 f.), handelt besonders von der großen Hebe.

7. Maʿasroth מַעַשְׂרוֹת „Zehnten" oder Maʿaser rischon מַעֲשֵׂר ראשׁוֹן „erster Zehnte" Nu 18, 21—24, von dem den Leviten zustehenden Zehnten.

8. Maʿaser scheni מַעֲשֵׂר שֵׁנִי „der zweite Zehnt" Dt 14, 22 ff., vgl. 26, 12 ff., welcher, bezw. dessen Geldwert in fröhlicher Feier in Jerusalem verzehrt werden sollte.

9. Challa חַלָּה „Teighebe", vgl. Nu 15, 18—21, welche den Priestern gegeben wurde ($^1/_{24}$, für die zum Verkaufe Backenden $^1/_{48}$).

10. ʿOrla עָרְלָה „Vorhaut" (der Bäume) Le 19, 23, über das Verbot, den Ertrag neugepflanzter Fruchtbäume während der ersten drei Jahre zu benutzen.

11. Bikkurim בִּכּוּרִים „Erstlinge", vgl. Dt 26, 1 ff.; Ex 23, 19.

B. Zweite Ordnung: Moʿed מוֹעֵד, 12 Traktate.

1. Schabbath שַׁבָּת „Sabbath" vgl. Ex 20, 10; 23, 12; Dt 5, 14, ferner Ex 34, 21; 35, 2. 3; 16, 22 ff.; Nu 15, 32 ff.; sowie Jer 17, 21 ff.; Am 8, 5; Neh 10, 31; 13, 15 ff. Die 39 Hauptarten verbotener Arbeiten sind 7, 2 aufgezählt; eine besondere Rolle spielt das Tragen (Bewegen) von einem Orte zum andern: רְשׁוּת הָרַבִּים öffentlicher Platz, d. h. außerhalb einer Stadt oder in nicht verschlossener Stadt befindlicher Platz oder Straße; רְשׁוּת הַיָּחִיד private Örtlichkeit, d. h. Hof, Gehöft, auch ummauerte Stadt, deren Thore nachts geschlossen werden; כַּרְמְלִית ein Raum, der weder unbeschränkt benutzbar noch Privatbesitz, z. B. das Meer; מְקוֹם פְּטוּר eine Erhöhung oder Vertiefung von weniger als 4 Handbreiten im Quadrat.

2. ʿErubin עֵירוּבִין „Vermischungen", drei Mittel, durch welche die Umgehung besonders lästiger Bestimmungen der Sabbathsgesetze ermöglicht wird: a) עֵירוּב תְּחוּמִין die ideelle Vermischung der Grenzen. Um am Sabbath weiter als 2000 Ellen gehn zu dürfen, legt man Tags vorher am Ende des Sabbatherwegs Speise nieder, schlägt dadurch hier gleichsam seine Wohnung auf und darf nun am Sabbath von hier aus weitere 2000 Ellen gehn. b) עֵירוּב חֲצֵרוֹת, die ideelle Vermischung der Höfe. Die Verbindung mehrerer Häuser in Einem Hofe zu Einem Bezirke רְשׁוּת geschah dadurch, daß man am Freitag eine aus gemeinsamen Beiträgen hergestellte Speise in diesem Hofe niederlegte. c) עֵירוּב תַּבְשִׁילִין. An einem Feiertage, der auf einen Freitag fällt, ist es eigentlich nicht gestattet, für den Sabbath zu kochen. Man bereitete daher etwas schon am Donnerstag für den Sabbath und schaffte so eine Vermischung zwischen Feiertag und Sabbath, welche es erlaubt machte, alles übrige am Feiertage für den Sabbath zu bereiten (über diesen ʿErub der Speisen s. Traktat Beza 2).

3. Pesachim פְּסָחִים „Osterfeste" (Mehrzahl wegen Nu 9, 10—13: wer das Passa nicht zur rechten Zeit, am 14. Tage des 1. Monats, halten konnte, soll es am selben Tage des 2. Monats halten), Ex 12; 23, 15; 34, 15 ff.; Le 23, 5 ff.; Nu 28, 16 ff.; Dt 16, 1. Daß das Osterlamm nach der Zerstörung des Tempels, weil man nicht mehr opfern kann, nicht mehr gegessen wird, ist 10, 3 erwähnt).

4. Scheqalim שְׁקָלִים „Sekel", von der Halbsekel- oder Didrachmen-Steuer, Mt 17, 24, welche, in der Zeit des Nehemia als Drittelsekelsteuer entstanden (Neh 10, 33), wahrscheinlich wenig später auf die ersterwähnte Höhe (vgl. Ex 30, 12 ff.) gebracht war und zur Unterhaltung des Gottesdienstes im zweiten Tempel diente.

5. Joma יוֹמָא „der Tag" (aramäischer **terminus technicus**), d. i. der Versöhnungstag, vgl. Le 16.

6. Sukka סֻכָּה (Hütte) oder Sukkoth סֻכּוֹת „Laubhüttenfest", Le 23, 34—36, Nu 29, 12 ff.; Dt 16, 13—16.

7. Beza בֵּיצָה „Ei" (nach dem Anfangsworte) oder Jom Tob יוֹם טוֹב „Festtag", über das an Festtagen zu Beobachtende, so unter andrem auch über den Unterschied von

Sabbath und Festtag, in Anlehnung an Ex 12, 16. Am Anfang der vielgenannte Schulstreit über das Ei: die Anhänger Schammais gestatteten den Genuß des von einer zum Gegessenwerden (nicht zum Eierlegen) bestimmten Henne stammenden Eies, welches an einem Festtage getragen und am unmittelbar folgenden Sabbath gelegt oder an einem Sabbath getragen und an einem unmittelbar folgenden Festtage gelegt worden war; die Hilleliten untersagten ihn. ʿErub Thabschilin s. oben S. 325 bei Traktat ʿErubin.

8. Rosch ha-schana רֹאשׁ הַשָּׁנָה „Neujahrsfest". Nach Nu 28, 11ff.; vgl. 10, 10, wurde jeder Neumondstag festlich begangen; besonders feierlich aber der Neumond des 7. Monats (im gottesdienstlichen Jahre oder des 1. Monats im bürgerlichen Jahre, d. i. des Monats Thischri), s. Le 23, 24f.; Nu 29, 1—6.

9. Thaʿanith תַּעֲנִית oder Thaʿanijjoth תַּעֲנִיּוֹת „Fasten", von Fast- und Trauer-tagen.

10. Megilla מְגִלָּה „Rolle", zumeist von der schlechtweg Megilla genannten Estherrolle, die am Purimfeste (vgl. Esth 9, 28) in der Synagoge vorgelesen wird.

11. Moʿed qatan מוֹעֵד קָטָן „Kleine Festzeit" (zuweilen nach dem Anfangsworte Maschqin מַשְׁקִין „man tränkt, bewässert"), von den Zwischenfeiertagen, d. h. den Tagen zwischen den zwei ersten und den zwei letzten Tagen des Pesach- und des Sukkoth-festes. (In der Liturgie heißen die Zwischenfeiertage חולו של מועד. Die alten Lehrer haben für die vollen Feiertage יום טוב, für die Zwischenfeiertage מועד gesagt. Diesen Ausdruck gebraucht die Mischna in diesem Traktate ausschließlich. Das Beiwort קָטָן unterscheidet den Namen des einzelnen Traktats von dem der ganzen Ordnung (Moʿed).

12. Chagiga חֲגִיגָה „Festfeier", handelt von dem, was an den 3 Hauptfesten (Pesach, Schabuʿoth, Sukkoth) zu beobachten ist, vgl. Dt 16, 16. 17

C. Dritte Ordnung: Naschim נָשִׁים, 7 Traktate.

1. Jebamoth יְבָמוֹת „Die zur Leviratsehe verpflichteten Witwen" (so die traditionelle Aussprache; besser vielleicht יִבָּמוּת „das Vollziehen der L.-Ehe) handelt von der Levirats- oder Schwager-Ehe Dt 25, 5—10, vgl. Ruth 4, 5; Mt 22, 24.

2. Kethuboth כְתוּבוֹת (כְּתֻבּוֹת?) „Hochzeitsverschreibungen" (כתובה heißt sowohl das Dokument als auch die in ihm der Frau seitens des Mannes für den Fall der Scheidung oder des Todes ausgesetzte Summe).

3. Nedarim נְדָרִים „Gelübde" vgl. Nu 30. Dieser Traktat handelt (nicht von dem, was man weiht, sondern) von Gelübden (auch von Schwur שְׁבוּעָה und Bann חֵרֶם), durch die man etwas verschwört, und von deren Aufhebung. Zu קָרְבָּן vgl. Mc 7, 11.

4. Nazir נָזִיר „Nasiräer", vgl. Nu 6.

5. Gittin גִּטִּין „Scheidebriefe" (Plural von גֵּט), vgl. Dt 24, 1.

6. Sota סוֹטָה „das des Ehebruchs verdächtige Weib", vgl. Nu 5, 11—31.

7. Qidduschin קִדּוּשִׁין. „Verlobung, Antrauung", d. i. die Handlungen, durch welche der Mann diejenige, die seine Gattin werden soll, sich zu eigen macht (= אֵרוּסִין), verschieden von der bei einer Jungfrau 12 Monate, bei einer Witwe gewöhnlich 30 Tage später erfolgenden Heimführung, der eigentlichen Ehelichung נִשּׂוּאִין.

D. Vierte Ordnung: Neziqin נְזִיקִין, 10 Traktate.

1. Baba qamma בָּבָא קַמָּא „Die erste Pforte" (des um seines großen Umfanges willen in 3 Teile geteilten Traktates Neziqin „Schädigungen", welcher Ausdruck gewöhnlich als Bezeichnung der ganzen vierten Ordnung gebraucht wird). In der ersten Pforte werden die Beschädigungen im engeren Sinne erörtert. Die 4 Hauptarten der Beschädigungen werden in Kap. 1 nach Ex 21, 33; 22, 5. 6 bezeichnet durch: הַשּׁוֹר der Ochs, d. i. Schaden, den das Vieh durch Gehn thut, dafür auch kurz הָרֶגֶל der Fuß; הַבּוֹר die nicht zugedeckte Grube; הַמַּבְעֶה wenn man sein Vieh auf eines andren Acker weiden läßt, dafür auch kurz הַשֵּׁן; הַהֶבְעֵר das Anzünden, Beschädigen durch Feuer. Auch Ersatz für Gestohlenes und andere Fälle von Ersatzpflicht werden erörtert.

2. Baba meziʿa בָּבָא מְצִיעָא „Die mittlere Pforte" Fundrecht; Kaufen, Leihen, Mieten; Zinsen.

3. Baba bathra בָּבָא בַתְרָא „Die letzte Pforte" behandelt gleichfalls Fragen vermögensrechtlicher Art, besonders Benutzung und Verkauf von Immobilien, auch Erbschaftsrecht u. s. w.

4. Sanhedrin סַנְהֶדְרִין „Gerichtshof" *συνέδριον*. Die verschiedenen Arten der Gerichtshöfe (die Drei-Männer-Gerichte, die kleinen Gerichtshöfe mit je 23 Mitgliedern, das große Synedrium in Jerusalem mit 71 Mitgliedern) und das Gerichtsverfahren; die vier Arten der Todesstrafe (Steinigen, Verbrennen, Köpfen, Erdrosseln). Kap. 10: Wer an der zukünftigen Welt Anteil, bezw. keinen Anteil hat: חֵלֶק, Cheleq, oder כל־ישראל, Ganz Israel (im babylon. Talmud, nicht im palästin., steht dies viel genannte Kapitel an 11. Stelle).

5. Makkoth מַכּוֹת „Schläge“, vgl. Dt 25, 1—3, handelt von den gerichtlich zuerkannten Streichen. Ursprünglich bildeten Sanhedrin und Makkoth Einen Traktat, in welchem erst die Strafen am Leben, dann die am Leibe besprochen waren.

6. Schᵉbuʿoth שְׁבוּעוֹת „Schwüre“, vgl. Le 5, 4 ff.

7. ʿEdujjoth עֵדֻיּוֹת „Zeugnisse“ (Plural von עֵדוּת, wie חֲנֻיּוֹת von חָנוּת) d. h. Sammlung solcher Satzungen, deren Angenommensein durch berühmte Lehrer bezeugt ist. Viele Sätze dieses Traktats stehen in der Mischna noch an andrer, der Sachordnung mehr entsprechender Stelle. Welche Stellung ist die ursprüngliche?

8. ʿAboda Zara עֲבוֹדָה זָרָה „Götzendienst“, vgl. Dt 4, 25 ff., über den Verkehr mit Götzendienern und über Götzenbilder. Zu dem Gebrauche von זָר „Fremder“ = „Götze“ vgl. Jes 43, 12; Dt 32, 16.

9. Aboth אָבוֹת [Aussprüche der] Väter auch פִּרְקֵי אָבוֹת (פֶּרֶק Kapitel, Abschnitt). Der erste Zweck dieser Sentenzensammlung (ihm dienen die Kapitel 1 und 2) ist: das Ununterbrochensein und somit die Zuverlässigkeit der Tradition zu erweisen; der zweite: praktische Weisheitslehren zu geben. Dieser ethische Traktat ist sehr oft gedruckt; er steht z. B. in den gewöhnlichen jüdischen Gebetbüchern, weil die Juden an den Sabbathnachmittagen zwischen Ostern und Pfingsten je ein Kapitel zu lesen pflegen.

10. Horajoth הוֹרָיוֹת „Entscheidungen“ handelt zunächst von religionsgesetzlichen Entscheidungen, die irrtümlich erfolgt sind, und dem dann darzubringenden Sündopfer, vgl. Le 4, 13 f.

E. Fünfte Ordnung: Qodaschim קָדָשִׁים, 11 Traktate.

1. Zᵉbachim זְבָחִים „Schlachtopfer“; seltenere alte Namen sind: שְׁחִיטַת קָדָשִׁים und קָרְבָּנוֹת. Vgl. Le 1, 1 ff.

2. Mᵉnachoth מְנָחוֹת „Speisopfer“, vgl. Le 2; 5, 11—13; 6, 7—16; 7, 9. 10; 14, 10. 20; 23, 13. 16; Nu 5, 11 ff.; 6, 13—20; 15, 24; 28. 29.

3. Chullin חֻלִּין „Profanes, Nichtgeheiligtes“ oder שְׁחִיטַת חֻלִּין, behandelt besonders das Schlachten von Tieren, die nicht zum Opfern bestimmt sind, und andere mit dem Genuß animalischer Nahrung zusammenhangende Bestimmungen.

4. Bᵉkhoroth בְּכוֹרוֹת „Erstgeburten“, vgl. Ex 13, 2. 12 f.; Le 27, 26 f.; Nu 8, 16—18; 18, 15—17; Dt 15, 19 ff.

5. ʿArakhin עֲרָכִין „Schätzungen“, d. h. die Äquivalente, welche zu geben sind zur Auslösung Gotte gelobter Personen, Le 27, 2 ff., oder wenn man Gotte den Wert einer Person gelobt hat.

6. Thᵉmura תְּמוּרָה „Vertauschung“ [eines geheiligten Gegenstandes] Le 27, 10. 33.

7 Kᵉrithoth כְּרִיתוֹת „Ausrottungen“ Die im Pt oft erwähnte Strafe der Ausrottung (כָּרַת in verschiedenen Formen, Gen 17, 14; Ex 12, 15 u. s. w.) wird von den Juden gedeutet als im Alter von 20—50 Jahren, und zwar gewöhnlich ohne Hinterlassung von Nachkommen, erfolgender Tod. Der Traktat K. handelt zuerst von dem Opfer, welches man für versehentliches Thun von etwas mit Ausrottung Bedrohtem schuldig sei, dann überhaupt von Fällen, in denen man Sündopfer, bezw. Schuldopfer zu bringen habe.

8. Mᵉʿila מְעִילָה „Vergreifung [an Geheiligtem]“, vgl. Nu 5, 6—8.

9. Thamid תָּמִיד ist kurzer Ausdruck für עֹלַת תָּמִיד „das tägliche [Morgen- und Abend-]Brandopfer, vgl, Ex 29, 38—42; Nu 28, 3—8. Auch über das Räucherwerk und das Verrichten des Opferdienstes durch den Hohenpriester wird gesprochen.

10. Middoth מִדּוֹת „Maße“ und Einrichtung des Tempels und überhaupt des Heiligtums.

11. Qinnim קִנִּים „Vogelnester“, das Taubenopfer, welches von armen Wöchnerinnen Le 12, 8 und von Armen, die sich in Bezug auf Le 5, 1 ff. vergangen hatten, dargebracht werden mußte, aber auch als freiwilliges Brandopfer dargebracht werden konnte Le 1, 14—17. Großenteils spitzfindige Erörterungen über Fälle des Untereinandergeratens von Vögeln, die verschiedenen Personen oder (und) zu verschiedenen Opferarten gehören.

F. Sechste Ordnung: Tᵉharoth טְהָרוֹת, 12 Traktate.

1. Kelim כֵּלִים „Geräte“ (mit Einschluß von Kleidern, Decken u. s. w.), über die Arten von Unreinheit, welche Geräte annehmen. Anknüpfungspunkte in der Bibel sind nur Le 11, 32 ff.; Nu 19, 14 ff.; 31, 20 ff.

2. Ohaloth אָהֳלוֹת „Zelte“, andrer alter Name אֲהִילוֹת „Bezeltungen“, vgl. Nu 19, 14 ff. über die Verunreinigung, die durch einen Leichnam verbreitet wird. Der Leichnam verunreinigt nicht nur durch Berührung, sondern schon dadurch, daß man (etwas) sich in demselben Ohel (Zelt) befindet. In der Mischna bezeichnet Ohel alles über dem Toten (einem Teile des Toten) Befindliche, z. B. die Äste eines Baumes.

3. Negaʿim נְגָעִים „Plagen“, über den Aussatz, vgl. Le 13. 14.

4. Para פָּרָה „[Rote] Kuh“, über das aus der Asche der roten Kuh für die durch Leichen Verunreinigten hergestellte Sprengwasser, Nu 19, 2ff.

5. Teharoth טְהָרוֹת „Reinigkeiten“, euphemistisch für: Unreinigkeiten (Name zugleich der ganzen sechsten Ordnung), handelt von den minder schweren Verunreinigungen, deren Wirkung nur bis zum Sonnenuntergange dauert.

6. Miqwaʾoth מִקְוָאוֹת, auch Miqwoth מִקְוֹת „Tauchbäder“, vgl. Le 15, 12 und Nu 31, 23 (Gefäße), Le 14, 8 (Aussätzige) und 15, 5ff. (durch geschlechtliche Ausflüsse Verunreinigte); vgl. auch Mc 7, 4.

7. Nidda נִדָּה „Unreinigkeit [des Weibes]“ vgl. Le 15, 19ff. (Blutfluß) und Le 12 (Wöchnerin).

8. Makhschirin מַכְשִׁירִין „[Zum Unreinwerden] geeignet Machendes“, auch Maschqin מַשְׁקִין „Flüssigkeiten“ genannt, weil Gegenstände (Speisen, Samen) durch Berührung von etwas Unreinem nur dann unrein werden, wenn sie selbst zuvor durch eine der sieben Flüssigkeiten (Wein, Honig, Öl, Milch, Tau, Blut, Wasser) naß geworden sind. Biblische Grundlage Le 11, 34. 37. 38.

9. Zabim זָבִים „Die mit einem unreinen Ausflusse Behafteten“, vgl. Le 15, 2ff.

10. Tebûl jom טְבוּל יוֹם „Der welcher an demselben Tage ein Tauchbad genommen hat“ [und danach noch bis Sonnenuntergang unrein ist], vgl. Le 15, 5; 22, 6. 7 rc.

11. Jadajim יָדַיִם „Hände“, d. i. rituelle Unreinheit und Reinigung der Hände, vgl. Mt 15, 2. 20; 23, 25; Mc 7, 2—4; Lc 11, 38f. Die נְטִילַת יָדַיִם besteht nicht in Waschen, sondern in dreimaligem Begießen der Hände.

12. ʿUqzin עוּקְצִין „Stiele“ Dieser Traktat erörtert, wie Stiele, Schalen und auch Kerne mit der Frucht unrein werden und wie sie ihre Unreinheit auf die Frucht übertragen.

V. Der palästinische Talmud.

Der Name „Talmud des Landes Israel“ תַּלְמוּד אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל findet sich schon bei Saʿadja Gaʾon und in den von A. Harkavy (Berlin 1885ff.) herausgegebenen Gutachten der Geʾonim. Gleichfalls alt (z. B. in den eben erwähnten Gutachten), aber nicht zutreffend ist die jetzt fast allgemein gebrauchte Bezeichnung „Jerusalemischer Talmud“ תַּלְמוּד יְרוּשַׁלְמִי.

Talmud תַּלְמוּד bedeutet a) das Studium, z. B. in der Verbindung ת׳ תּוֹרָה; | b) die Lehre (von לִמֵּד „lehren“), bes. in dem Ausdruck ת׳ לוֹמַר die Schrift lehrt, indem „sie sagt“ (ל׳ = לֵאמֹר), mit welchem ein Schriftwort zum Beweise angeführt wird; | c) die der Amoräerzeit angehörigen Erörterungen über Sätze der früheren Lehrer, der Thannaʾim. In diesem Sinne ist das Wort in den neueren Talmudausgaben durch „Gemara“ verdrängt. — גְּמָרָא ist determinierte Form von גְּמַר, also Mask., und bedeutet eigentlich (von גְּמַר „lernen“; so kommt das Verbum oft im babyl. T. vor) „das Gelernte, der erlernte Wissensstoff“ In der Bedeutung „Erörterung thannaïtischer Sätze“ im Talmud nur bab. ʿErubin 32 b. Auch in der Zeit vor den neueren Talmuddrucken nur selten, z. B. im Jahre 1184 in dem Hamburger Kodex von Baba Qamma, Baba meziʿa, Baba Bathra (s. M. Steinschneider, Katalog der hebr. Handschriften in der Stadtbibliothek zu Hamburg 1878, Nr. 165): כתבתי אלו תלתא באבי גמרא לעצמי; | d) zusammenfassende Bezeichnung für die Mischna und die eben erwähnten Erörterungen. Es giebt einen palästinischen Talmud und einen babylonischen T., s. Nr. VI.

Amoräer (Sing. אָמוֹרָא, eigentlich: Sprecher, Plur. im paläst. T. אָמוֹרִין, im babyl. T. אָמוֹרָאֵי) nennt man die nach Abschluß der Mischna bis gegen Ende des 5. Jahrhunderts n. Chr. wirkenden jüdischen Gelehrten.

Für die Amoräer gewann unsre Mischna eine ähnliche Bedeutung wie die, welche das AT für die Thannaʾim hatte, — ja eine größere: denn für die älteren Gesetzeslehrer stand die gesetzlich geltende Praxis auch ohne das AT fest, und letzteres wurde wesentlich nur zur nachträglichen Begründung herangezogen; die späteren Lehrer hatten das von den älteren her ihnen überlieferte mündliche Gesetz, d. i. besonders die Mischna, zu erhalten und die Art seiner Anwendung auch auf andre, sei es wirkliche, sei es nur gedachte Verhältnisse zu diskutieren. — Der bedeutendste der älteren palästinischen Amoräer war der im Jahre 279 als 80jähriger Greis gestorbene R. Jochanan (bar Nappacha). Mit Unrecht aber haben Abraham ibn Daûd (im Sepher ha-qabbala, um 1160) und Moses Maimonides ihn als den Verfasser des paläst. T. bezeichnet; denn die Aussprüche und Diskussionen der viel später, gleichfalls in Tiberias, wirkenden R. Jona und R. Jose ziehen sich durch den ganzen paläst. T. Noch später lebten zwei andre oft genannte Lehrer:

R. Mani (bar Jona), Schulhaupt in Sepphoris, durch den wohl viele Aussprüche der Gelehrten von Cäsarea in die Lehrtradition hineingekommen sind (רבנן דקיסרין, s. W. Bacher in MGWJ 1901, S. 298—310), und der bedeutende Halachist Jose bar Abin (oder Abun). Der Abschluß des paläst. T. gehört wohl der folgenden Generation, dem Anfang des 5. Jahrhunderts an: die Thätigkeit der Schule von Tiberias erlosch mit dem Aufhören des Patriarchats um 425 n. Chr. Daß trotz der Mehrzahl der Schulen (in der Amoräerzeit namentlich Cäsarea, Sepphoris u. Tiberias) doch schließlich Ein Talmud in Palästina entstand, erklärt sich aus den nahen Beziehungen zwischen diesen Schulen. Man erkennt aber im paläst. T. die Spuren mehrerer Redaktionen. In den beiden ersten Ordnungen sind sehr viele thannaïtische Sätze mit תני שמואל (Samuel in Nehardea tradierte) eingeführt, in der dritten und vierten keiner; dagegen stehen in letzteren zahlreiche Kontroversen zwischen Mani und Abin, während solche in den Ordnungen Zᵉraʿim und Moʿed sehr selten sind. Gegen die Annahme einer von Einem Autor herrührenden Gesamtredaktion spricht auch die große Häufigkeit der Wiederholungen: aus dem ersten Seder sind 39 lange Abschnitte im zweiten wiederholt (einige mehr als Einmal), im dritten 16, im vierten 10 (s. das Verzeichnis bei W. Bacher, Jew. Enc. XII, 6ᵇ. 7ᵃ).

Die Ausgaben des paläst. T. enthalten nur die vier ersten Sᵉdarim und von Nidda (im sechsten Seder) die Mischna zu Kapp. 1—4, sowie die Gᵉmara zu Kapp. 1—3 und drei Zeilen zu Kap. 4. Im zweiten Seder fehlen die vier letzten Kapitel der Gᵉmara zu Schabbath; im vierten das letzte (3.) Kap. der Gᵉmara zu Makkoth und ganz die Traktate Aboth und ʿEdujjoth. Diese Unvollständigkeit ist eine Folge der Beschaffenheit des der ersten Ausgabe (Venedig 1523 f.) zu Grunde liegenden Leidener Kodex. Noch der Verfasser des Kommentars Matthᵉnoth Kᵉhunna (16. Jahrh.) zum Midrasch Genesis Rabba Sektion 68 hat die Gᵉmara zu Makkoth 3 citiert; noch die Thosaphisten (Kommentatoren des bab. T. im 12. u. 13. Jahrh.) haben die Gᵉmara zum ganzen Traktat Nidda gehabt, s. bab. Nidda 66ᵃ. Maimonides in der Vorrede zum Mischnakommentar sagt, daß vom paläst. T. fünf ganze Ordnungen (also auch Qodaschim) und außerdem der Traktat Nidda vorhanden seien. In der Berliner Handschrift Orient. Qu. 554 (s. Katalog von M. Steinschneider, Berlin 1878, Nr. 92, S. 65 steht Blatt 78ᵇ פי׳ גמ׳ר עקצין בגמרא דבני ירוש׳, wird also die paläst. Gᵉmara zu ʿUqzin angeführt (ist ʿU. hier der Traktat oder, wie bab. Thaʿanith 24ᵇ Anfang, Bezeichnung des sechsten Seder?). Die Mischna der paläst. Recension ist in dem S. 320 erwähnten Cambridger Kodex vollständig erhalten. Die Möglichkeit besteht, daß auch von der paläst. Gᵉmara wenigstens Teile des Fehlenden wieder zum Vorschein kommen werden [s. Zusatz S. 334]. Vgl. noch S. Buber, ירושלים הבנויה, Sammlung der Citate aus dem jerus. Talmud, die sich in dem uns vorliegenden Talmud nicht finden, Jerusalem 1906 (50 S.). — Der paläst. T., soweit er erhalten ist, hat zu 39 [44] Traktaten Gᵉmara, der babylonische nur zu 37; dennoch ist der Umfang jenes viel geringer, nur etwa ein Drittel [jetzt etwas mehr] des Umfanges des bab. T.s.

Religionsgesetzliche Entscheidungen werden bei den Juden auf Grund des bab. T.s gegeben; nur wenn der bab. T. nicht widerspricht, darf man sich an den paläst. halten, vgl. z. B. das Gutachten von Haï Gaʾon im Sepher ha-eschkol des Abraham ben Isaak von Narbonne (herausgeg. v. B. H. Auerbach, II, Halberstadt 1867). Doch vgl. Ratner (s. oben S. 314, 34) Bᵉrakhoth S. 9, Blatt 2ᵈ Z. 38 ed. Krakau.

Handschriften. 1. Leiden, Kodex Scaliger 3 vom Jahre 1289, s. M. Steinschneider, Catalogus codicum hebraeorum bibliothecae Lugduno-Batavae, Leiden 1858, S. 341—343; S. M. Schiller-Szinessy, Occasional notices on Hebrew manuscripts, Nr. I: Description of the Leyden ms. of the Palestinian Talmud, Cambridge 1878 (16 S.). Dies Manuskript war eins der vier für den ersten Druck des paläst. T.s (Venedig 1523 f.) benutzten, und zwar, wie Vergleichung mit der Ausgabe zeigt, das für das beste gehaltne; die drei andren scheinen nicht mehr vorhanden zu sein. Es enthält genau die in der Venediger Ausgabe abgedruckten Teile des paläst. T.s. || 2. Oxford, nach dem neuen Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library von Neubauer und Cowley: Nr. 365 Bᵉrakhoth mit Kommentar von אליעזר אזכרי; Nr. 2671 Moʿed qatan 1 Blatt; Nr. 2672 Baba qamma 2 Blatt; Nr. 2674 Bᵉrakhoth 2 Blatt (vgl. unten S. 331, 47). || 3. London, Britisches Museum, Kod. Orient. 2822—2824: Zᵉraʿim und Traktat Schᵉqalim. Nach dieser Handschrift hat M. Lehmann den Traktat Bᵉrakhoth herausgegeben. || 4. Rom, Vaticana, Kod. Hebr. 333 enthält nicht das Talmudkompendium des Isaak Alfasi, sondern, wie J. J. Kahan entdeckte, den paläst. T. zu Zᵉraʿim und Sota. || 5. Lewis-Gibson, Hebr. Handschriften; ein Blatt aus Gittin 44ᵇ⁻ᵈ ist beschrieben im JQR 1897, 117—119.

VI. Der babylonische Talmud.

Hebräischer Name תַּלְמוּד בַּבְלִי. Die Geonim, Isaak Alphasi und andere sagen: תַּלְמוּד דִּילָן „unser Talmud".

Zur Sammlung, im weiteren Verlaufe also auch zum Niederschreiben der Diskussionen der babylonischen Amoräer veranlaßten namentlich zwei Umstände, vgl. N. Brüll, Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Litteratur II (1876), S. 4—15. Erstens das Wachsen des Lernstoffes, welches zu einer Unterstützung des Gedächtnisses aufforderte. Schon am Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. war Neharde'a ein Sitz jüdischer Gelehrsamkeit; unter Mar Samuel (gest. 254) hatte die dortige Akademie ihre Blütezeit. Gleichzeitig blühte die Akademie in Sura unter Rab (gest. 247). Nach der Zerstörung von Neharde'a (259) gründete Juda bar Ezechiel (gest. 299), der Schüler Samuels und Rabs, die Hochschule in Pum Beditha. Hier wirkten auch: Rabbah bar Nachmani (gest. 331), oft einfach רַבָּה, ein scharfer Dialektiker, weswegen er den Beinamen עוֹקֵר הָרִים „Bergeentwurzeler" erhielt; Joseph bar Chijja (gest. 333), der wegen seiner umfassenden Gesetzeskenntnis den Ehrenbeinamen Sinai erhielt, und Abaje (gest. 338), der Schüler beider. Raba רָבָא, genauer Raba bar Joseph bar Chama (gest. 352) lehrte in Machuza am Tigris. Nach Raba war Nachman bar Isaak (gest. 356) Haupt der wieder nach Pum Beditha verlegten Akademie. Papa (375) gründete das Lehrhaus in Neresch bei Sura. Nach Papas Tode kam Sura durch Aschi (אַשִׁי gest. 427) zu neuem Ansehen. Die Aussprüche und Debatten Josephs und Rabbas samt denen Abajes und Rabas füllen einen erheblichen Teil des babyl. T.s. Dazu der Lern- und Diskussionsstoff, welcher durch palästinische und aus Palästina nach ihrer Heimat zurückkehrende babylonische Amoräer nach Babylonien kam. Durch Aschi, der mehr als ein halbes Jahrhundert Schulhaupt in Sura war, wurde die ungeheuere Masse des während zweier Jahrhunderte aufgehäuften Materials gesichtet, geordnet und in den vielbesuchten Lehrversammlungen (כַּלָּה; woher diese Bedeutung des Wortes, ist unbekannt), die zweimal jährlich (in den Monaten Adar und Elul) stattfanden, zweimal durchgenommen, vgl. bab. Baba bathra 157b. Ein zweiter Grund für die Sammlung des Stoffes war die Verfolgung der jüdischen Religion im persischen Reiche durch die Sassaniden Jezdegerd II (439—457) und dessen zweiten Nachfolger Phiruz. Ph. verbot fernere Abhaltung der Lehrversammlungen und suchte die jüdische Jugend zur Annahme der persischen Religion zu zwingen. Da war es notwendig, dem Vergessenwerden des Lehrstoffes durch Fixierung entgegenzuwirken.

Rabina II bar Huna (gest. 811 Seleuc. = 499 n. Chr.) war der letzte Amoräer, d. h. der letzte, welcher auf Grund mündlicher Tradition Aussprüche that und lehrte. Die nach ihm wirkenden Gelehrten heißen סָבוֹרָאֵי die Nachdenkenden, Prüfenden, weil sie das von den Amoräern Vorgetragene erwogen und durchdachten, auch ergänzten (Ende des 5. Jahrhunderts, erste Hälfte des 6.). Sie sind als Vollender des babylonischen T.s anzusehen.

Schon früh (zuerst wird es von dem Thanna Jehuda ben Il'aj berichtet) hat man das Gedächtnis durch mancherlei Hilfsmittel zu unterstützen gesucht und verstanden; vgl. N. Brüll, Jahrbb. II, S. 58—67; J. Brüll, דרוש לציון Die Mnemotechnik des Talmuds, Wien 1864 (53 S.). Mnemotechnische Zeichen סִימָנִים (Autorennamen und charakteristische Wörter für Sätze; Buchstaben für Wörter oder Sätze; Merksätze, besonders zum Auseinanderhalten der Namen der Autoren) auch zur schriftlichen Fixierung halakhischer Bestimmungen oder Erörterungen zu gebrauchen war nahegelegt einerseits durch die Ersparnis an Zeit und an Schreibmaterial und durch die größere Übersichtlichkeit, andrerseits dadurch, daß Halakhoth nur für den Privatgebrauch, also nicht für die Verwendung im Lehrhause u. bei religionsgesetzlichen Entscheidungen aufgeschrieben werden durften. Über die Simanim des Babyloniers Nachman bar Isaak (gest. 356) s. W. Bacher, Agada der babyl. Amoräer, Straßburg 1878, S. 134. Sammlungen solcher Notizen werden sich schon in der Zeit der Thanna'im im Besitze nicht weniger, Lehrender wie Lernender, befunden haben, während Bücher halakhischen Inhalts mit ausgeschriebenen Sätzen, wenn sie überhaupt damals vorhanden waren, doch nur selten gewesen sind. Auch die Sammler und Ordner des babyl. T.s haben noch vielfach solche Zeichen angewendet, bezw. aus ihren Vorlagen beibehalten, indem sie sie den ausgeschriebenen Darlegungen gleichsam als Titel oder Inhaltsangaben voranstellten. In den Handschriften und namentlich in den Ausgaben sind diese Simanim je länger desto mehr weggelassen worden, teils als überflüssig, teils auch wohl, weil man sie nicht mehr verstand. Vgl. das Verzeichnis bei E. M. Pinner, Traktat Berachoth, Berlin 1842, Einleitung Blatt 22.

Von den 63 Traktaten der Mischna sind 26 ohne babyl. Gemara, nämlich in der

Ordnung Zᵉraʿim 10: alle außer Bᵉrakhoth; in Moʿed 1: Schᵉqalim (die Ausgaben und die Handschriften haben zu Sch. die paläst. Gᵉmara); in Nᵉziqin 2: ʿEdujjoth, Aboth; in Qodaschim 2: Middoth, Qinnim (Thamid teilweise, s. oben S. 324); in Tᵉharoth 11: alle außer Nidda. Diese Traktate sind zwar in den babylonischen Schulen im 4. Jahrhundert erörtert worden, vgl. Raba (gest. 352) Thaʿanith 24ᵃᵇ; Sanhedrin 106ᵇ (dasselbe sagt Papa, Rabas Schüler, in Bᵉrakhoth 20ᵃ): „In den Tagen des Rab Jᵉhuda bar Ezechiel studierte man nur die Ordnung Nᵉziqin, ואנן קא מתנינן שיתא סדרי wir aber studieren die sechs Ordnungen", und an denselben Stellen heißt es: „Wir studieren den Traktat ʿUqzin in 13 Sitzungen" Aber eine babyl. Gᵉmara ist zu diesen Traktaten aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt nie förmlich redigiert worden, also auch nie schriftlich gemacht worden. Ein großer Teil des Inhalts vieler dieser Traktate konnte ja außerhalb Palästinas gar nicht angewendet werden; andres war schon in der Gᵉmara zu vorhergehenden Traktaten besprochen; Aboth und ʿEdujjoth konnten ihrem Inhalt nach keine Gᵉmara haben (sind daher auch im paläst. T. ohne Gᵉmara).

Ein Exemplar des ganzen babyl. T.s wird zuerst in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts erwähnt: das von dem Exilarchen Natronai ben Chakhinai für die spanischen Juden aus dem Gedächtnisse geschriebene, s. Sepher ha-ʿitthim in N. Coronels זכר נתן, Wien 1872, Blatt 132ᵇ. 134ᵃ: כתב לבני ספרד את התלמוד מפיו שלא מן הכתב.

Handschriften. Vgl. F. Lebrecht, in: Wissenschaftliche Blätter aus der Veitel Heine Ephraim'schen Lehranstalt in Berlin I, Berlin 1862. Zur Ergänzung und Berichtigung sei hier namentlich auf die Einleitungen zu Band I, IV, VIII, IX, XI der **Variae Lectiones** von Rabbinovicz verwiesen.

1. München. Cod. Hebr. 95, die einzige erhaltene Handschrift des ganzen babyl. T.s, geschrieben im Jahre 1369; Grundlage der Variantensammlung von R. Rabbinovicz: ספר דקדוקי סופרים **Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum**, München. Die in den Jahren 1868—1886 erschienenen 15 Bände enthalten nur die Ordnungen I, II, IV (ohne Aboth), sowie von der V die Traktate Zᵉbachim und Mᵉnachoth. Dazu als Band 16 der Traktat Chullin, herausgegeben von Ehrentreu, Przemysl 1897. | Eine andre Handschrift Cod. Hebr. 6 enthält die Traktate Pᵉsachim, Joma, Chagiga; eine dritte Cod. Hebr. 140. 141: Moʿed qatan (von Blatt 19 an), Rosch ha-schana, Sukka, Thaʿanith, Mᵉgilla (bis Blatt 28) und Jᵉbamoth (von Bl. 48ᵇ an).

2. Rom. Eine neue Beschreibung der großenteils einst der Palatina in Heidelberg gehörigen Talmudmanuskripte ist sehr zu wünschen. Nach dem Katalog der Brüder Assemani, Bd I (Rom 1756 fol.), vgl. Lebrecht S. 68 ff., enthalten 31 Codices 57 Talmudtraktate und mehrere der sogenannten kleinen Traktate. Über 20 dieser Handschriften s. Rabbinovicz IX, Vorwort Nr. 20—39.

3. Oxford, nach dem neuen **Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library**: Nr. 366 Zᵉraʿim und Moʿed; Nr. 367 Jᵉbamoth, Qidduschin; Nr. 368 Gittin; Nr. 369 Baba Bathra (über diese 4 Codices vgl. Rabbinovicz IV, Vorwort Nr. 7. 9. 11. 12); Nr. 370 Thamid, Middoth, Mᵉʿila, ʿArakhin; Nr. 373 Chullin; Nr. 375 Nidda; ferner (alle unvollständig) Nr. 2661. 2666. 2667. 2671. 2673—2678. Aus den letzteren seien hervorgehoben Nr. 2677, weil den ganzen Traktat Sukka, mit Ausnahme der Anfangsworte, enthaltend, und Nr. 2673, die Hälfte von Kᵉrithoth, weil die älteste datierte Talmudhandschrift (v. J. 4883 der Schöpfung = 1123 n. Chr.). S. Schechter und S. Singer, **Talmudical fragments in the Bodleian Library**, Cambridge 1896, haben Kᵉrithoth nach diesem Kodex und zwei Blätter aus Nr. 2671, paläst. T. Bᵉrakhoth (vgl. oben S. 329, 54) herausgegeben.

4. London, Britisches Museum, Harley 5508 Rosch ha-schana, Joma, Chagiga, Beza, Mᵉgilla, Sukka, Moʿed qatan, Thaʿanith (236 Bl., wahrscheinlich 12. Jahrhundert. | Add. 25 717 Bᵉkhoroth unvollständig), ʿArakhin, Kᵉrithoth (102 Bl., 14. Jahrh.).

5. Florenz, die Nationalbibliothek besitzt die zweitälteste der bekannten datierten Talmudhandschriften: Bᵉkhoroth, Thᵉmura, Kᵉrithoth, Thamid, Middoth, Mᵉʿila, Qinnim, vollendet im Elul 936, (oder 937) d. i. 1176 (oder 1177) n. Chr.. Der den Anfang bildende Traktat Bᵉrakhoth ist von anderer Hand. Von derselben Hand oder doch aus derselben Zeit wie der Hauptteil des Kodex sind wahrscheinlich zwei andre Bände: Baba Qamma, Baba Mᵉziʿa und Baba Bathra, Sanhedrin, Schᵉbuʿoth. Vgl. Rabbinovicz, **Var. Lect.** IX, Vorwort Nr. 17—19.

6. Hamburg, Nr. 165 (früher Nr. 19) die drei Baboth, vom Jahre 1184.

7. Göttingen, Kod. Hebr. 3 (früher Orient. 13) Thaʿanith (teilweise), Mᵉgilla, Cha-

giga, Jom Tob, Mo'ed qatan teilweise (110 Blatt, Anfang des 13. Jahrhunderts). Vgl. P. de Lagarde, Semitica I, Göttingen 1878, S. 69—71.

8. Karlsruhe, Traktat Sanhedrin, einst im Besitze Reuchlins. Vgl. Lebrecht S. 51 f.; Rabbinovicz Var. Lect. VIII, Vorwort Nr. 15.

9. Paris. Die Nationalbibliothek besitzt nach dem Nouveau catalogue général des manuscrits hébreux nur: Nr. 671, 3 B^{e}rakhoth (vgl. Rabbinovicz, Var. Lect. I, Einleitung S. 39); Nr. 1337 Baba Bathra, 'Aboda Zara, Horajoth; Nr. 1313 (oder Supplément 183) einige Fragmente von Baba Bathra.

10. New York. M. Margolis, The Columbia College Ms. of M^{e}ghilla, New York 1892 (14 S.). Die Handschrift, 1548 in Südarabien geschrieben, enthält auch P^{e}sachim, Mo'ed qatan, Z^{e}bachim.

11. Cambridge. The Fragment of Talmud Babli P^{e}sachim of the ninth or tenth century, in the University Library, Cambridge, edited ... by W H. Lowe, Cambridge 1879, 4° (100 u. 8 S.) sei hier wegen des hohen Alters erwähnt, das die vier Blätter nach Meinung des Herausgebers haben.

Für den Mangel an alten Handschriften bieten einigen Ersatz die zahlreichen Citate in alten Autoritäten. Hier seien genannt: das Talmudkompendium des Isaak ben Jakob Alphasi (etwa 1013—1103), das Talmudwörterbuch des Nathan ben J^{e}chi'el (11. Jahrh.) und die Talmudkommentare Raschis (gest. 1105) und der Thosaphisten. M. Margolis, Commentarius Isaacidis quatenus ad textum Talmudis investigandum adhiberi possit, tractatu 'Erubhin ostenditur, New York 1891 (72).

Das Bedürfnis einer kritischen Ausgabe des Talmuds (genauer: der Mischna und beider Talmude) ist um so größer, als christliche Zensoren in den Drucken und jüdische Zensur aus Furcht vor den Christen in Handschriften und in Drucken viel Unfug angerichtet haben.

Einige Belege dafür, daß die Juden selbst Zensur geübt haben. In einer Kopie der אגרת תימן (Sendschreiben nach Jemen) des Maimonides ist die Stelle über Jesus in dem Berliner Manuskript Orient. Fol. 567, Blatt 185 durch einen leer gelassenen Raum angedeutet, ebenso in demselben Kodex einige antichristliche Äußerungen des Maimonides in seinem Mischnakommentar zu 'Aboda Zara. Im Jahre 1631 n. Chr. erließ eine jüdische Ältestenversammlung in Polen ein Cirkular folgenden Inhalts (s. Ch. Leslie, A short and easy method with the Jews, London 1812, S. 2 f.): „Da wir erfahren haben, daß viele Christen große Mühe auf die Erlernung der Sprache, in welcher unsre Bücher geschrieben sind, verwendet haben, schärfen wir euch unter Androhung des großen Bannes ein, daß ihr in keiner neuen Ausgabe der Mischna oder der G^{e}mara irgendetwas auf Jesum von Nazareth Bezügliches veröffentlicht . . Wir befehlen, daß die auf Jesum von Nazareth bezüglichen Stellen wegbleiben und der Raum mit einem Kreischen ○ ausgefüllt werde. Die Rabbiner und Lehrer werden wissen, wie die Jugend mündlich zu unterweisen. Dann werden die Christen über dies Thema nichts mehr gegen uns aufzuweisen haben . . und wir dürfen hoffen in Frieden zu leben." — Der erste jüdische Drucker, welcher selbst Zensur übte, war, soweit mir bekannt, Gerschom aus Soncino (vgl. oben S. 314): Die wenigen weißen Stellen in den Exemplaren der zu Soncino gedruckten Traktate haben ihren Grund wohl in den (durch die Zensur oder Scheu vor der Zensur veranlaßten) Lücken der von ihm benutzten spanischen Handschriften; die ziemlich häufigen Weglassungen in den zu Pesaro gedruckten Traktaten rühren dagegen wohl von Gerschom selbst her, der auf die Abhängigkeit des Herzogs vom Papste Rücksicht zu nehmen hatte. Leer gelassene Stellen findet man in vielen Ausgaben, so in dem zu Pesaro gedruckten Traktat 'Aboda Zara, im ersten Sulzbacher Druck des Traktats Sanhedrin und noch in der 1862—1866 bei Jul. Sittenfeld in Berlin gedruckten Talmudausgabe. Die russische Zensur hat in neuerer Zeit (zuerst Wilnaer Druck 1835) verboten, daß auf die Streichungen durch leere Räume aufmerksam gemacht werde. Vgl. noch: Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, S. 636; W. A. Popper, The censorship S. 27—29.

Für eine Geschichte der christlicherseits gegen hebräische Bücher geübten Zensur vgl. z. B. Hebr. Bibliographie, Berlin 1858, S. 42—44; 1862, S. 72—77. 96—101. 125—128; 1863, 68—70; L. Zunz, Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes, Berlin 1859, S. 147—149. 222—225; Heinr. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, I, Bonn 1883; A. Berliner, Censur und Confiscation hebräischer Bücher im Kirchenstaate, Frankfurt a. M. 1891 (65 S.); W. A. Popper, The censorship of Hebrew books, New York 1899 (156 S.). — In besonders thörichter Weise ist die Talmudausgabe Basel 1578—81 fol. durch die Zensur verstümmelt (Marcus Marino aus Brescia, vgl.

Popper S. 56. 63). Der Traktat ʿAboda Zara fehlt ganz; für T. hat man Gᵉmara und andres gesetzt; für Mîn (Judenchrist, Häretiker): Sadducäer oder Epikuräer; für Goj (Nichtjude): Kuthi (Samaritaner) oder Kuschi (Äthiope). — Häufig sind in Drucken geändert namentlich: Rom in Babel; Römer in Aramäer, Perser, Babylonier; Nokhri (Ausländer) in Akum (Gestirnanbeter); Mîn in Sadducäer; Talmud in Gᵉmara. Der Ausdruck עוֹבֵד כּוֹכָבִים וּמַזָּלוֹת, abgekürzt עכו״ם, findet sich weder in den ältesten Ausgaben des Ritualkodex Mischne Thora von Moses Maimonides und des Schulchan ʿArukh von Joseph Qaro noch in den Handschriften und den zensurfreien Ausgaben der Mischna und der Talmude, sondern ist lediglich Erfindung der Zensur! Der ganze Artikel עכו״ם in Levys Neuhebr. Wörterbuch III, 646[a] ist zu streichen! Die ursprünglichen Lesarten sind עֲבוֹדָה זָרָה (zu זָר vgl. Dt 32, 16), גּוֹי, נָכְרִי u. s. w. Nicht nur Christen, sondern auch Juden haben sich dadurch täuschen lassen, daß Talmuddrucke in Erzählungen und bei Aussprüchen, die inhaltlich dem 2. nachchristl. Jahrhundert angehören, Sadducäer erwähnen, obwohl es doch seit der Zerstörung des zweiten Tempels Sadducäer nicht mehr gegeben hat. Das vielfach mißverstandene talmudische Wort מִין ist einfach das aus der Schöpfungsgeschichte Gen 1 bekannte Wort מִין genus, *γένος*, nur auf ein Einzelwesen angewendet („jemand von [anderer] Art“), wie גּוֹי den einzelnen Nichtjuden, עַם הָאָרֶץ den einzelnen Gesetzesunkundigen bezeichnet, vgl. W. Bacher in Réj XL (1899), S. 38—46. Der erste Venediger Druck des babyl. T.s hat Baba Bathra 25[a] מיני ישו „Anhänger Jesu“

Ein Teil der von der Zensur im bab. T. und in den Kommentaren zu ihm (Raschi, Thosaphoth u. s. w.) gestrichenen oder geänderten Stellen ist in kleinen meist anonym erschienenen Schriftchen gesammelt, von denen ich vier besitze: a) קבוצת ההשמטות (ohne Ort und Jahr, 102 S.). | b) Eliʿezer Mose ben Mᵉnachem Mendel, ספר השבת אבדה (Lemberg?, 32 S.). | c) קונטרס למלאות חסרונות הש״ס Königsberg 1860 (108 + 36 S.). | d) Jesaja Berlin, קונטרס אומר השכחה 1860. — Reiches Material ist aus den leider sehr weitläufig und unübersichtlich angelegten und leider nicht fertig gewordenen Diqduqê Sophᵉrîm von R. Rabbinovicz zu gewinnen.

VII. Zur Charakteristik. 1. Hinsichtlich des Inhalts hat man im Talmud Halakhisches und Haggadisches zu unterscheiden. Halakha הֲלָכָה, eigentlich: das Gehen, das Wandeln, wird nur übertragen gebraucht: a) der durch das Gesetz normierte Wandel; b) das Gesetz, nach welchem der Lebenswandel sich zu richten hat; gesetzliche Bestimmung. Der Plural הֲלָכוֹת sowohl von einzelnen Bestimmungen religionsgesetzlicher Art als auch von Sammlungen solcher Sätze. Was ist Halakha? Erstens was seit unvordenklicher Zeit als feststehend anerkannt worden ist. Zweitens was durch Mehrheitsbeschluß einer anerkannten Versammlung angenommen worden ist. Drittens was seitens überwiegender Autorität gelehrt worden ist. — Schon in der Mischna sind sehr häufig verschiedene Ansichten nebeneinander angeführt, ohne daß ein abschließendes Urteil hinzugefügt wird. Wohl nur Jᵉbamoth 4, 13 heißt es (von Simeon dem Themaniten): „Und die Halakha ist nach seinen Worten“ (oft findet sich der Ausdruck in den Baraithoth (vgl. oben S. 319, 24). Und die Gᵉmara trägt fast durchweg den Charakter eines Sprechsaals oder einer Sammlung von Protokollen über die Diskussionen, in welchen die Amoräer Sätze der Thanna'îm besprochen (erläutert, ergänzt u. s. w.) haben. Nur verhältnismäßig selten kann man aus dem T. selbst ersehn, was Halakha oder giltiges Gesetz ist. (Mehrfach haben die Saboräer am Ende einer Debatte hinzugefügt: „Die Halakha ist wie .“). In der Regel muß man das gesetzlich Giltige durch Untersuchung zu Tage fördern, nämlich erstens durch Anwendung von Regeln, wie sie in dem halakhischen Teil des Seder Thanna'im we-'Amora'im zusammengestellt sind, zweitens und besonders durch Vergleichung der „die Praxis entscheidenden Codices“ In dem Seder Th. we-'Am. heißt es z. B. § 16: „Die Meinung des R. ʿAqiba ist stets maßgebend in der Kontroverse mit Einem Kollegen, nicht aber mehreren Kollegen gegenüber“ Die wichtigsten „Codices“ sind Jad ha-chazaqa von Moses Maimonides (1135—1204), Sepher ha-mizwoth (ha-gadol) von Moses aus Coucy (um 1250) und Schulchan ʿArukh von Joseph Qaro (1488—1575). Bei der Benutzung dieser Codices, insonderheit des Schulchan ʿArukh, sind stets noch die Kommentare zu vergleichen. „Die Feststellung der Entscheidung aus der talmudischen Diskussion ist wohl die schwierigste Aufgabe der rabbinischen Wissenschaft“ sagt der streng gesetzestreue Rabbiner Ludwig Stern (Über den Thalmud, Würzburg 1875). Hiernach ist es völlig verkehrt, alle im Talmud vorkommenden Äußerungen eines einzelnen Rabbi ohne weiteres als „Lehre des Talmuds“ zu bezeichnen und den Talmud, bezw. das Judentum für alle derartigen Äußerungen verantwortlich zu machen. Man sollte in der Regel citieren

„Rabbi NN sagt" und dabei nicht nur die Zeit angeben, in welcher der Gemeinte lebte, sondern auch, ob er Widerspruch gefunden hat, ob die Halakha nach ihm ist u. dgl.

Der Ausdruck Haggada הַגָּדָה wird jetzt gewöhnlich als Gesamtbezeichnung des nicht-halakhischen Inhalts des Talmuds gebraucht. Den Ursprung dieser Bedeutung hat zuerst W. Bacher in JQR 1892, 406—429 gezeigt. In den alten Midraschim steht הִגִּיד sehr häufig im Sinne von לִמֵּד, z. B. מַגִּיד הַכָּתוּב שֶׁ „das Schriftwort lehrt, daß" oder, mit Weglassung von הכתוב, welches Wort aber als Subjekt hinzuzudenken ist: מגיד ש (Synonym ist: בָּא הַכָּתוּב לְלַמֶּדְךָ שֶׁ, kürzer ללמדך ש und מְלַמֵּד שֶׁ). Die Schriftgelehrten forschen (דָּרַשׁ) in der Schrift, und das Schriftwort sagt מַגִּיד ihnen dann etwas, was nicht gleich dem ersten Eindruck des Wortlautes ist. Dieser Ausdruck (הגיד) ist eine Zeit lang auch von halakhischer Auslegung gebraucht worden; jetzt verwendet man ihn nur für nichthalakhische Schriftauslegung und Schriftanwendung. Auch bei dem nomen actionis הַגָּדָה ist das Schriftwort das hinzuzudenkende Subjekt. — In Bezug auf die Haggada erklärt Ludw. Stern (a. a. O.), „daß der Israelite nicht verpflichtet ist, Agada-stellen, die dem Verständnis nicht unmittelbar zugänglich sind, nach ihrem Wortlaute zu glauben, vielmehr das Recht hat, diese in dem Sinne aufzufassen, der sich ihm bei redlichem Forschen ergiebt, zumal für den unmittelbar verständlichen Teil der Agada nicht Gläubigkeit in dogmatischem Sinne, sondern nur jene Achtung gefordert wird, die den Worten so hochgelehrter Autoren gebührt."

Das Haggadische steht im Talmud mitten zwischen Halakhischem, mit diesem oft nur lose, manchmal gar nicht zusammenhangend. Der babylonische Talmud enthält mehr Haggadisches als der palästinische. Lange Haggadastücke sind babyl. Berakhoth 54a—64a; Schabbath 30a—33a; Megilla 10b—17a; Gittin 55b—58b. 67b—70a; Sota 9a—14a; Baba Bathra 14b—17a. 73a—76a; Sanhedrin 90a—113b (fast das ganze Kapitel Cheleq).

2. Wenige Litteraturprodukte sind in so entgegengesetzter Weise beurteilt worden wie „der Talmud" Hier übertriebenes Lob, dort maßloser, ja verleumderischer Tadel. Wer richtig urteilen will, muß gegenüber den einzelnen Sätzen dessen eingedenk sein, was im Vorstehenden über Art und Grad der Autorität bemerkt ist, welche einerseits halakhischen, andrerseits haggadischen Sätzen zukommen kann. — Und zweitens muß man wissen nicht nur, unter welchen (politischen u. s. w.) Verhältnissen und in welchen (religiösen u. s. w.) Anschauungen die Juden in Palästina und in Babylonien während der fünf ersten Jahrhunderte n. Chr. gelebt haben, sondern auch wie diese Verhältnisse und Anschauungen entstanden sind. Der seitens der Römer ausgeübte, als unmenschlich grausam empfundene Druck (Titus, Hadrian) mußte Haß gegen die Unterdrücker des jüdischen Volkstums, also auch der jüdischen Religion hervorrufen; die Widersinnigkeit (vom monotheistischen Standpunkte aus) der römischen Staatsreligion mit ihrem Kaiserkultus und des synkretistischen Heidentums der großen Massen, die weit verbreitete Unsittlichkeit und die seitens der herrschenden Römer wie auch vielfach seitens der griechisch redenden und denkenden Unterthanen des römischen Reiches den Juden bekundete Geringschätzung, ja Gehässigkeit mußten die Juden dazu bringen, sich gegen alles Nichtjüdische noch mehr als früher abzusperren und in Bezug auf es Mißtrauen, ja Feindschaft zu empfinden und zu äußern. Die im Talmud wahrzunehmende „Judaisierung des Gottesbegriffes", das Bestimmtsein also auch des Lebens und Thuns Gottes durch die Thora, wird zwar nicht gerechtfertigt, verliert aber an Anstößigkeit und ihr Entstehen wird begreiflich, wenn man die alles andere ausschließende oder wenigstens in den Hintergrund der Betrachtung drängende Wertschätzung des „Gesetzes" bei den nach dem babylonischen Exil lebenden Juden erwägt.

Zusatz zu S. 329 (nach vollendeter Hauptkorrektur, 15. Jan. 1907).

Die vier ersten Traktate der verloren geglaubten fünften Ordnung des palästin. Thalmuds (Zebachim, Menachoth, Chullin, Bekhoroth und der Anfang von ʿArakhin) sind in der europäischen Türkei in einer Handschrift aus dem Jahre 4972 der Schöpfung = 1212 n. Chr. gefunden worden! S. Friedländer hat soeben Chullin und Bekhoroth mit einem hebr. Kommentar ediert: תלמוד ירושלמי סדר קדשים חלק שני Der V Theil Jerusalemitischen Talmuds (Kodoschim) . Herausgegeben . von Dr. S. Friedländer, Szatmárhegy (Ungarn). Traktate: Chulin-Bechoreth [so]. Mit Anmerkungen und Erläuterungen der vorkommenden Fremdwörter von Salomon Buber, Szinérváralja [5667 = 1907] [10 + 78 + 1 + 47 Blatt groß Folio). **Herm. L. Strack.**

Tammuz (תַּמּוּז), Gottheit. — Die Gottheiten Tammuz und Adonis hängen entweder wirklich zusammen oder sind doch seit Origenes so zusammengeworfen worden, daß sich von der einen nicht reden läßt, ohne die andere zu berücksichtigen. Der Adonisdienst kann hier aber neben dem Kultus des babylonischen Tammuz nur insoweit zur Sprache kommen

als es sich um den orientalischen Adonisdienst handelt oder die Angaben der Griechen und Lateiner doch auf diesen zurückzuweisen scheinen. Ich verzeichne deshalb aus der Litteratur über Adonis nur solche Schriften, worin der orientalische Kult irgendwie zur Besprechung kommt. Die griechisch-römischen Bildwerke und die Litteratur darüber lasse ich außer Betracht.

Die wertlosen Angaben der jüdischen Kommentatoren zu Ez 8, 14 sowie die ebenfalls antiquierten Erklärungen des Namens Tammuz in Kommentaren und gelegentlichen Bemerkungen älterer christlicher Autoren findet man am vollständigsten bei Chwolson, Über Tammûz (s. unten), S. 4 ff.

Natalis Comes, Mythologia, Venedig 1581, l. V c. 16, S. 348—351: De Adoni; Selden, De dîs Syris II, 11 (1. A. 1617; ich zitiere nach der Ausg. Amsterdam 1680 [S. 254—264]; ebend. in den Additamenta Andr. Beyers S. 326—331); Joa. Meursius, Graecia feriata 1619, l. I s. v. Ἀδώνια, in: Gronovius, Thesaurus Graecarum antiquitatum, Bd VII, Lugd. Bat. 1699, Kol. 706—709; Gerard. Joa. Vossius, De theologia gentili, Amsterdam 1642, l. II c. 4, S. 324—327; Joh. Braunius, Selecta sacra, Amsterdam 1700, l. IV, S. 364—541: De Thammuz. Ezech. VIII. XIV; Chr. Moinichen, Hortulus Adonidis sive dissertatio de Adonide Phoenicum idolo, Hafn. 1702; Banier, Histoire du culte d'Adonis in der Histoire de l'Académie R. des Inscriptions et Belles Lettres, Bd III, 1723, Mémoires S. 98—116; ders., La mythologie et les fables expliquées par l'histoire, Paris 1738, Bd I, S. 547—561 (euemeristische Deutung); Salomo Deyling, Observationum sacrarum pars tertia, Leipzig 1739, S. 507—544: De fletu super Thammuz (auch in Ugolinus, Thesaur. antiquitatum sacr., Bd XXIII, Venedig 1760, Kol. 963—996); Corsinus, Fasti Attici, Bd II, Florenz 1747, S. 297—301: Adonia; Joh. Simonis, Dissertatio de grammatica et mythologica significatione nominis Thammuz Ezech. VIII, 14, in dessen Onomasticum Novi Testamenti, Halae Magdeb. 1762, S. 173—188; Joann. Maurer, De Adonide eiusque cultu relig. diss. antiquaria, Erlangen 1782; Dupuis, Origine de tous les cultes, Paris 1794/95 (an 3 de la république), Bd II, 1, Livre III, chap. XII, S. 156—163: Adonis ou l'Osiris Phénicien; Fikenscher, Erklärung des Mythus Adonis 1800 (grob euemeristische Deutung von der in Syrien aufgekommenen Verehrung eines Menschen, der „eigentlich Thamuz hieß"); Grodbek, Antiquarische Versuche I, 1800, S. 83—162: „Ueber das Fest und die Fabel des Adonis"; J. L. Hug, Untersuchungen über den Mythos der berühmtern Völker der alten Welt 1812, S. 82—90; de Sainte-Croix, Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme, 2 A. besorgt von Silvestre de Sacy, Paris 1817, Bd II, S. 100—120: Des mystères de Vénus et d'Adonis; Rosenmüller, Das alte und neue Morgenland, Bd IV, 1819, S. 318—321; Münter, Religion der Babylonier, Kopenhagen 1827, S. 27 f.; Guigniaut, Religions de l'antiquité (Übersetzung von Creuzers Symbolik mit Zusätzen), Bd II, 1, Paris 1829, S. 42—56; Bd II, 3, 1849, Note 5, S. 917—943: Sur Thammuz-Adonis en Orient et en Occident; Benfey, Ueber die Monatsnamen einiger alter Völker 1836, S. 164—175; Stuhr, Allgemeine Geschichte der Religionsformen der heidnischen Völker, Thl. I, 1836, S. 441 f., Thl. II, 1838, S. 389—393; J. de Witte, Lettre à M. le professeur Ed. Gerhard, sur quelques miroirs Étrusques in den Nouvelles annales ... de l'Institut archéologique, Bd I, 1836, S. 507—554, besonders S. 512 ff.; ders., Sur le nom de Thamu qui se lit sur un miroir étrusque du musée Grégorien im Bulletino dell' Instituto di corrispondenza archeologica, Jahrg. 1842, S. 149—155; Creuzer, Symbolik und Mythologie[3], Thl. II, 1841 (1840), S. 417—436: „Thammuz. Adonisfeier. Priapus", dazu Nachtrag S. 473—498; Engel, Kypros 1841, Thl. II, S. 536—643: „Adonis" (sehr reiches Material, nicht überall ganz korrekt angegeben); Movers, Die Phönizier, Bd I, 1841, S. 191—253; ders., A. Phönizien in der Encyklopädie von Ersch u. Gruber III, 24, 1848, S. 389 f.; Roulez, Notice sur un bas-relief en terre cuite représentant Vénus et Adonis in den Bulletins de l'Académie roy. des Sciences et Belles-Lettres de Bruxelles, Jahrg. 1841, Bd VIII, Tl. 2, S. 523—539; Paul Boetticher (de Lagarde), Rudimenta mythologiae Semiticae, Berlin 1848, S. 12 f. 23; A. Thammus in Winers RW[3] II, 1848; Schwenck, Mythologie der Griechen u. s. w., Bd I[2], 1855, S. 258—260; Bd IV, 1849, S. 242—261; Brugsch, Die Adonisklage und das Linoslied 1852; Chwolsohn, Die Ssabier, St. Petersburg 1856, passim, besonders Bd II, S. 202—210; ders. (Chwolson), Über Tammûz und die Menschenverehrung bei den alten Babyloniern, St. Petersburg 1860 (dazu H. E[wald], GgA 1860, S. 1321—1336); Maury, Histoire des religions de la Grèce antique, Bd III, Paris 1859, S. 193 - 203. 220—227; Liebrecht, Tammuz-Adonis, ZdmG XVII, 1863, S. 397—403; Fr. Lenormant, Lettres assyriologiques, Bd II, Paris 1872, S. 208—220. 264—277; ders., Sur le nom de תמוז Tammouz in den Mémoires du Congrès international des Orientalistes, Première Session, Paris 1873, Bd II, 1876, S. 149—165; ders., Il mito di Adone Tammuz nei documenti cuneiformi in den Atti del IV congresso internazionale degli orientalisti tenuto in Firenze 1878, Bd I, 1880, S. 143—173; Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs, Paris 1873, S. 60—63; Merx, A. Thammuz in Schenkels BL V, 1875 (vgl. ders., A. Baal ebend. I, 1869, S. 326 f.; Kneucker, A. Hadad-Rimmon ebend. II, 1869); Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 298—304; Greve, De Adonide (Leipzig. Dissertation) 1877; Mannhardt, Wald- und Feldkulte, Tl. II[1], 1877, S. 273—291 (2. A. 1904); Saglio, A. Adonis in: Daremberg und Saglio, Dictionnaire des antiquités[2], Bd I, 1877; P. Scholz,

Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 217—238; Tiele, Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples Sémitiques, übersetzt von Collins, Paris 1882, S. 291—298: La religion de Gébal ou Byblos; ders., Geschichte der Religion im Altertum, deutsche Ausg., Bd I, 1896, S. 234—238: „Astarte und Adonis"; Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament², 1883, S. 425; ders., A. Tamus in Riehms HW. II, 1884 (2. A. 1894); Roscher, A. Adonis in seinem Lexikon der griechischen u. römischen Mythologie, Bd I, Liefer. 1, 1884; A. Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode 1887, S. 41 f.; ders., A. Nergal in Roschers Lexikon Bd III, Liefer. 38, 1898, Kol. 265 f.; ders., Das Alte Testament im Lichte des alten Orients², 1906, S. 31—35. 88—92. 114—121. 383—386; Sayce, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians (Hibbert Lectures), London 1887, S. 221—250; ders., A. Tammuz in Hastings' Dictionary of the Bible, Bd IV, 1902; ders., The religions of ancient Egypt and Babylonia, Edinburgh 1903, S. 350, Anmkg.; Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 41—44; Ryssel, A. Tammuz PRE², Bd XVIII, 1888 (in Aufl. 1 A. Thammuz von J. G. Müller Bd XV); Geo. Rawlinson, History of Phoenicia, London 1889, S. 333 f. 348 f.; Jensen, Die Kosmologie der Babylonier 1890, S. 197 f. 225. 227 480. 497; ders., Assyrisch-babylonische Mythen und Epen, in: Keilinschriftliche Bibliothek, Bd VI, 1, 1900, S. 411. 560; ders., Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, Bd I, 1906, S. 17. 102 f.; Dümmler, A. Adonis in Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie, Bd I, 1893; Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer 1893, S. 134—144: „Die Adonisgärten, Blumen-, Frucht- und Speiseopfer", S. 206—217: „Anthropomorphe Bilder des jugendlichen Vegetationsgottes und seiner Mutter", S. 217—227: „Die Namen und Localculte des jungen Gottes" (schätzenswertes Material an Bildwerken, leider wenig geordnet); Ball, Tammuz, the swine god in den Proceedings of the Society of Biblical archaeology, Bd XVI, 1894, S. 195—200; Preller, Griechische Mythologie, 4. Aufl. von Robert, Bd I, 1894, S. 359—364; Stucken, Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Aegypter, Tl. I, 1896, S. 19—21; Cheyne und Edu. Meyer, A. Adonis in der Encyclopaedia Biblica von Cheyne u. Black, Bd I, 1899; Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsche Ausg. 1899, S. 134. 316—319; Frazer, The golden bough², London 1900, Bd II, S. 115—130; ders., Adonis, Attis, Osiris, studies in the history of oriental religion, London 1906; Barton, A sketch of Semitic origins, New York 1902, S. 85 f. 114 f.; Zimmern in: Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament³, 1903, S. 397—399; ders., A. Thamus in Guthes BW. 1903; Cheyne, A. Tammuz in der Encyclop. Bibl., Bd IV, 1903; Vellay, Le dieu Thammouz et ses rapports avec Adônis in der Revue de l'histoire des religions, Bd XLIX, 1904, S. 154—162; ders., Le culte et les fêtes d'Adônis-Thammouz dans l'orient antique, Paris 1904 (s. ThLZ 1906, Kol. 193 ff.); Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, deutsche Ausg., Bd I, 1905, S. 90 f. (vgl. dazu englische Ausg.: The religion of Babylonia and Assyria, Boston 1898, S. 547 f. 588); Lagrange, Études sur les religions Sémitiques², Paris 1905, S. 302—308; Dussaud, Notes de mythologie Syrienne II, Paris 1905, S. 148—155; Fr. Jeremias in Chantepie de la Saussayes Lehrbuch der Religionsgeschichte³, 1905, Bd I, S. 291 f. 373 f.; v. Landau, Beiträge zur Altertumskunde des Orients IV, 1905, S. 10—31: „Tammûz"; Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, Bd II, 1906, S. 948—952 (vgl. ders., Die griechischen Culte und Mythen, Bd I, 1887, S. 515); Jos. Jacobs, A. Tammuz in The Jewish Encyclopedia, hsggb. von Singer, Bd XII, 1906 (ganz kurz).

Aus dieser Litteratur sind besonders hervorzuheben, in verschiedener Weise, auch nicht ohne Einschränkungen, die Arbeiten von Selden, Grodbek, Engel, Movers, Greve, Mannhardt, Frazer.

I. **Tammuzkult bei den Judäern.** Einmal wird im AT der Gott Tammuz (Luther „Thamus") erwähnt. Der Prophet Ezechiel c. 8, 14 schaut in der Vision, wie am nördlichen Thore des Tempels die Weiber sitzen und den Tammuz (אֶת־הַתַּמּוּז) beweinen. LXX *τὸν Θαμμουζ* (*Θαμμουσ*, auch *Θαμβους*, bei Parsons), Q[mg] *τον Αδωνι*, Vulg. Adonidem, Peschitto und Syrohexapl. ܠܬܡܘܙ. An der Ursprünglichkeit des masor. Textes mit Cheyne zu zweifeln, bietet das nur einmalige Vorkommen des Namens im AT keine Veranlassung; es verbürgt eher die Korrektheit. Der in Vulg. und Q[mg] gegebene Name beruht auf einer seit Origenes (s. unten § IV, 1) verbreiteten Deutung. — Nur Ez 8 v 14 redet vom Tammuzdienst. Was v. 15 f. folgt von Sonnendienst und dann auch v. 17 ist nicht mehr Schilderung desselben Kultus, wie deutlich zu ersehen ist aus der Einleitung v. 15: „du sollst noch größere Greuel sehen als diese" Schon deshalb ist es nicht zulässig, mit Clermont-Ganneau (Études d'archéologie orientale, Bd I in der Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 44, 1880—1895, S. 28) den Gestus mit der זְמוֹרָה v. 17 auf den Tammuzdienst zu beziehen (s. A. Sonne, Bd XVIII, S. 517, 14 ff.).

Die Darstellung Ezechiels redet zweifellos von einem Kultus, der zu seiner Zeit oder doch in der letzten Zeit des Reiches Juda wirklich im jerusalemischen Tempel geübt wurde

(s. über die vorausgesetzte Zeit Kuenen, De Godsdienst van Israël, Bd I, Haarlem 1869, S. 491—193). Ezechiel will die Vision, die vom Tammuzdienst handelt, nach dem masoretischen Texte c. 18, 1 erlebt haben am fünften Tage des sechsten Monats; LXX hat dafür den fünften Monat. Die Abweichung ist von den Kommentatoren auf Grund einer Vergleichung der Tage c. 1, 2; 3, 16; 4, 5 (f.) meist zu Gunsten des alexandrinischen Textes beurteilt worden. Allein eine absichtliche Änderung der Datumsangabe im masoretischen Texte läßt sich aus der Vergleichung kaum wahrscheinlich machen, und der fünfte Monat der LXX kann aus Verwechselung mit dem fünften Tag entstanden sein. Es läßt sich kaum ermitteln, welches die bessere Lesart ist (s. Kraetzschmar zu c. 8, 1). Da für Ezechiel der Monat des Passahfestes der erste Monat ist (c. 45, 21), so ist sein fünfter Monat der Ab und der sechste der Elul, jener dem Juli-August, dieser dem August-September entsprechend. In einen von beiden Monaten würde jene Klagefeier fallen, wenn man annehmen müßte, daß das Datum der Vision auch das der Klagefeier ist. Das ist aber keineswegs notwendig, wie man auch über die Entstehung der Datierungen bei Ezechiel urteilen möge. Ezechiel redet in demselben Zusammenhang noch von andern Greueln der Abgötterei und konnte in der Vision an einem bestimmten Tage sie alle zugleich erblicken, auch wenn sie in der Wirklichkeit an verschiedenen Tagen des Jahres geübt wurden. Über das Datum der Klagefeier ist also aus Ezechiel nichts oder doch nichts Sicheres zu entnehmen. Wenn es in Juda ein bestimmtes Jahresfest des Tammuz gab, so läge es am nächsten, anzunehmen, daß es in den vierten Monat fiel, der bei den spätern Juden den babylonischen Namen תמוז trug, also in die unserm Juni-Juli entsprechende Jahreszeit. Der Monatsname Tammuz kommt im AT nicht vor, wird aber zugleich mit den andern bei Sacharja und in den nachexilischen Geschichtsbüchern gebrauchten babylonischen Monatsnamen bei den Judäern aufgekommen sein, spätestens also zur Zeit des Exils. Der von den spätern Juden am 17. Tage des Monats Tammuz gefeierte Fasttag scheint erst sekundärerweise auf die Einnahme Jerusalems durch die Römer bezogen worden zu sein und hängt vielleicht mit alten Trauerbräuchen zusammen, die aus dem Tammuzdienst stammen (so mit Begründungen, die ich allerdings nicht in allen Einzelheiten mir anzueignen vermag, Houtsma, Over de Israëlitische Vastendagen in den Verslagen en Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschapen, Afdeeling Letterkunde, 4. Reeks, Deel 2, Amsterdam 1898, S. 3—29).

Über Veranlassung und Bedeutung der Klagefeier bei Ezechiel ist aus dem AT nichts zu entnehmen. Der Name תמוז kommt in westsemitischen Inschriften nicht vor; er entspricht dem babylonischen Gottesnamen Tamūzu (Du'ūzu, Dūzu) mit einer außerhalb des ATs nicht zu belegenden Verdoppelung des m. Sie ist zuerst bezeugt in der Transskription der LXX und dann bei Origenes (s. unten § IV, 1). Da wir sie nicht bis auf Ezechiel zurückverfolgen können, so lassen sich aus dieser Schreibweise keine Folgerungen ziehen für den Weg, auf dem der Kultus des Tammuz zu den Judäern kam. Wahrscheinlich beruht diese Schreibweise auf irgendeiner den jüdischen Schriftgelehrten vorschwebenden Etymologie aus dem Hebräischen. Es unterliegt nach der Herkunft des Namens keinem Zweifel, daß es sich bei Ezechiel um eine babylonische Kultussitte handelt, namentlich auch deshalb, weil תמוז kein semitisches Wort ist, aber im Sumerischen seine Erklärung findet (s. unten § II). Da der Name im AT einzig bei Ezechiel vorkommt, so ist dieser Kult wahrscheinlich erst kurz vor dem Ende des Reiches Juda importiert worden durch die Babylonier oder um etwas früher durch die Assyrer.

Ferd. Chr. Baur (Der Prophet Jonas, ein Assyrisch-Babylonisches Symbol, Illgens ZhTh, Bd VII, 1837, S. 106 ff.) fand im Buche Jona beabsichtigte Anklänge an „Adoniskult", worunter er assyrisch-babylonischen Tammuzkult verstand: das Trauerfest zu Ninive und den Wunderbaum mit seinem raschen Aufsprossen und Verwelken sah er an als Variationen der Adonisklage und der Adonisgärten (s. über diese unten § IV, 7, a). Die Übereinstimmung ist aber doch eine rein äußerliche; trauern, rasche Folge von aufwachsen und abwelken kommt auch außerhalb des Adonisdienstes vor. Sonst stände, da Buch Jona wohl der nachexilischen Zeit angehört, nichts im Wege, in ihm Bekanntschaft mit dem Tammuzdienst zu finden; daß in diesem etwas den Adonisgärten Entsprechendes vorkam, ist freilich nicht nachgewiesen.

II. Der babylonische Tammuz. In den Keilinschriften kommt Tammuz vor schon bei Gudea und seinen Vorgängern zu Telloh und im Adapa-Mythos der Amarna-Tafeln. In diesem Mythos, also etwa im 15. Jahrhundert, wird der Trauer um den entschwundenen Tammuz gedacht, ebenso im Gilgamesch-Epos. In der Erzählung von der Hadesfahrt der Istar ist am Schluß entweder direkt eine Klage um Tammuz zu er-

kennen oder wird doch auf die Klage um ihn Bezug genommen. Nach dem Gilgamesch-Epos hat Istar dem Tammuz, dem „Buhlen ihrer [Jugend?], Jahr für Jahr Weinen bestimmt" (Jensen, Gilgamesch-Epos, S. 17; vgl. Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 169). Mehrere an Tammuz gerichtete Hymnen enthalten Klagen darüber, daß er hinabsinkt in die Unterwelt, wobei er mit einer rasch hinwelkenden Pflanze verglichen wird. Der Monat Tamûz wird genannt „Monat der Bezwingung des Tammuz" Das wird sich auf das Ersterben des Gottes beziehen und die Trauerfeier für ihn im Monat Tammuz stattgefunden haben, was schon durch diesen Namen nahe gelegt wird. Ein Text aus der Arsacidenzeit redet ausdrücklich von dem „Weinen" im Monat Tammuz (die Belege für diese Angaben bei Zimmern, Keilinschr. u. d. AT).

Die Bedeutung dieses Trauerritus auf babylonischem Boden kann kaum zweifelhaft sein: Tammuz repräsentiert die Frühlingsvegetation, die in der Sommerhitze erstirbt. Darauf verweist die Zeit der Trauerfeier und die Vergleichung des Gottes mit der rasch hinwelkenden Pflanze. Ob, wie Jensen (Gilgamesch-Epos, S. 102 f.) meint, die Istar des Gilgamesch-Epos gedacht ist als die Macht, die den Tammuz „zu Grunde gerichtet", d. h. als die, die ihn getötet hat, und dem Siriusstern entspricht, der zur Zeit der glühenden Sonnenhitze aufgeht, scheint mir noch zweifelhaft zu sein. Auf jene Bedeutung des Gottes bezieht sich aber vielleicht auch sein Name, der nicht semitisch sondern sumerisch ist. Friedr. Delitzsch erklärte ihn früher (bei Baudissin a. a. O., S. 35, Anmkg.; S. 300, Anmkg. 9) „Sohn des Lebens", „Sprößling", so daß der Gott Tammuz „das Götterkind" wäre; später hat Delitzsch (in Baers Liber Ezechielis 1884, S. XVIII) diese Deutung näher dahin bestimmt, daß der Name, abgekürzt aus Dumu-zid, Du-zid, ausdrücke: proles deorum, quae semper juvenis manet et semper denuo juvenescit. Nach P. Jensen (Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 560), dem Zimmern zustimmt, wäre die Bedeutung des Namens: „echter Sohn" (sumer. Dumuzi) und lautete der volle Name ursprünglich Dumu-zi-abzu (vgl. Jensen, ThLZ 1896, Kol. 70 f.) „echter Sohn der Wassertiefe" Damit würde nach Jensen bezeichnet sein der „Gott des durch das Süßwasser erzeugten und unterhaltenen grünen Pflanzenwuchses" Es läßt sich vergleichen, daß Tammuz, ebenso wie Marduk, als Sohn des Gottes Ea, des Gottes der Wassertiefe, gilt.

Ball (a. a. O.) erklärt das sumerische Dumuzi nach dem Chinesischen als ein Wort für „Schwein" und denkt dabei an den uns von den Griechen überlieferten Mythos vom Eber des Adonis (s. unten § IV, 7, b). So viel ich sehe, hat aber diese Deutung im Sumerischen selbst keinen Anhalt.

Nur Halévy, der die Existenz einer von dem semitischen Babylonisch verschiedenen sumerischen Sprache bestreitet, erklärt (Mélanges de critique et d'histoire, Paris 1883, S. 179) den Namen tum'uzu (so zu schreiben) noch immer aus dem Semitischen, nämlich aus בחז mit geschwundenem ה, wofür sich als Bedeutung des Monatsnamens ergäbe: „Mois de la main qui sème (?)"

Jene über das genealogische Verhältnis hinausgehende Kombination des Namens Tammuz mit der Wassertiefe wird noch mit einiger Vorsicht aufzunehmen sein. Jedenfalls aber ist Tammuz ein Gott der Vegetation und zugleich der Unterwelt (so Jensen, Kosmol.). Es wird das darauf beruhen, daß die Pflanzen aus dem Schoße der Erde herauswachsen und daß die Vegetation alljährlich abstirbt, also, anthropomorphisch vorgestellt, in das Totenreich hinabsteigt. Ich sehe nicht ein, wie Kraetzschmar (zu Ez 8, 14) für Tammuz die Bedeutung als Vegetationsgott ablehnen und ihn, deshalb weil er „als Hirt erscheint" (vgl. A. Jeremias, A. Nergal, Kol. 265), auffassen konnte speziell als „Gott der Frühlingsfauna", da diese doch nicht im Juli dahinstirbt. Richtiger wäre es, die Beziehung auf das Neuerstehn der Vegetation und der Fauna nicht zu trennen, da beides den Alten durch einen Zusammenhang der allgemeinen Lebensentstehung verbunden erschien (vgl Frazer, Adonis, S. 4 f.), wie im AT die Kombination des auf die Geburten der Herde hinweisenden Passahfestes mit dem Frühlingsfest der Ackerbauer, dem Mazzotfest, zeigt. Aber in seinem sommerlichen Sterben ist Tammuz speziell die Vegetation.

Im Adapa-Mythos ist Tammuz von der Erde verschwunden, um in das „Thor" des Anu, d. h. in den obern Himmel, einzugehn (Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 94 ff.). Jensen (ThLZ a. a. O.) folgert daraus, daß zur Zeit der Aufzeichnung des Adapa-Mythos, also um 1400 v. Chr., die Vorstellung vom Hinabsteigen des Tammuz in die Unterwelt noch nicht bekannt gewesen sei. Wie dem sei, die Entrückung von der Erde in den Himmel bedeutet doch wohl nichts anderes als das Hinabsteigen in die Unterwelt, nämlich das Verschwinden der Vegetation.

Die Vorstellung des Gottes als Repräsentant der Vegetation ist aber kaum ursprünglich, weil sie dazu nicht einfach und konkret genug ist. Wahrscheinlich waren Tammuz und auch andere Vegetationsgötter ursprünglich irgendeine bestimmte Pflanze, etwa ein Baum (vgl. ZdmG LIX, S. 502). Ein Rest dieser ältesten Auffassung könnte sich darin erhalten haben, daß Tammuz einmal eine Tamariske genannt wird (Jensen, Kosmol., S. 197).

Dafür, daß bei den Babyloniern Tammuz die Sonne repräsentiert hätte, finde ich kein Anzeichen. Lenormant (Il mito di Adone-Tammuz, S. 165) erklärt Tammuz als die Sonne, auch Sayce (Hibb. Lect. a. a. O.; Religions of anc. Egypt. a. a. O.) und ebenso Jastrow (englische Ausg. a. a. O.) als Sonnen- und zugleich Vegetationsgott. Friedr. Delitzsch (bei Baer a. a. O.) sieht in ihm solis simulacrum, qui longum anni spatium permeans paullatim languescit, donec brumali tempore quasi emoritur, und läßt den Monat, in quem solstitium aestivum cadit, nach dem Gott benannt sein, quia retrogressio solis incipit. Allerdings mit dem erreichten Höhepunkt beginnt der Niedergang der Sonne; aber es wäre doch sonderbar, den Tod des Gottes, d. h. nach dieser Deutung den Sonnenniedergang, in dem Moment zu feiern, wo der Gott seine höchste Lebenskraft entfaltet. Und welches wäre denn die Macht, die um diese Jahreszeit seinen Tod veranlaßt, wenn nicht die eben dann vernichtend wirkende Sonne? Also er stirbt durch die Sonne und ist nicht selbst die Sonne. Nach Wincklerscher Konstruktion der „Astraltheologie" ist auch für v. Landau (a. a. O.) Tammuz (und der mit ihm schlechthin identifizierte Adonis von Byblos) die Sonne. A. Jeremias (Hölle und Paradies bei den Babyloniern[2], in: Der alte Orient I, 3, 1903, S. 9) vermengt verschiedenartiges, wenn er von dem „Frühlingsgott" Tammuz sagt: „Es ist der Sonnen- und Vegetationsgott, der die Erscheinung des Sonnenwechsels und der alljährlichen Verwandlung des Samenkorns verkörpert" Allerdings ist aufleben und absterben der Vegetation durch die Sonne bedingt; aber deshalb kann man doch nicht Sonne und Vegetation identifizieren (s. über diese Auffassung des Verhältnisses der Sonne zur Vegetation weiteres unten § IV, 7, e; noch weniger vermag ich den neuesten kosmologischen Kombinationen für Tammuz bei Jeremias, D. AT i. L. d. alten Orients, S. 31 ff. zu folgen). Freilich hat man in der Vorstellung von Marduk anscheinend an ein Absterben und Wiederaufleben der Sonne gedacht (Zimmern, Keilinschr. u. d. AT, S. 370 f.), und so mögen schon bei den Babyloniern in der Vorstellung des sterbenden und wiederauflebenden Gottes zuletzt Vegetations- und Sonnengott ineinander übergeflossen sein, wie das auf westsemitischem Boden wenigstens in später Zeit der Fall gewesen ist (s. unten § IV, 7, e). Wenn es, wie Hommel (Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients[2], I, 1904, S. 116) angiebt, in einem keilschriftlichen Texte heißt: „im Monat Tammuz Tod des Gottes Tammuz als der Frühjahrssonne", so ist hier eben sekundärerweise die Frühjahrssonne substituiert für das durch sie Bewirkte. Es ist mir zweifelhaft, ob das Absterben und Wiederaufleben in der Vorstellung von Marduk sich von allem Anfang an auf die Sonne bezogen hat. Das Fest des Marduk, das Fest seines „Aufstehns" (wenn tabū wirklich so aufzufassen ist), wird im Frühling, im Monat Nisan, gefeiert. Die Sonne aber beginnt ihren Lauf mit der Wintersonnenwende; ihr Auferstehungsfest wäre im Dezember zu feiern, wie das später im Sonnendienst des synkretistischen Zeitalters auch wirklich der Fall gewesen ist. Im Frühling ersteht die Vegetation aufs neue, also handelt es sich wohl um diese im Feste des Marduk, und er ist entweder auch seinerseits ursprünglich als Vegetationsgott gedacht gewesen oder diese Vorstellung ist auf ihn übertragen worden. (In diesem Sinne könnte Hommel a. a. O., S. 395 Recht haben, wenn er den Tammuz eine „Erscheinungsform Marduks" nennt.) Von einem Auferstehungsfest des Tammuz ist bei den Babyloniern, so weit ich unterrichtet bin, bisher nichts bekannt.

III. Tammuz in der spätern Überlieferung. Name und Kult des Tammuz haben sich bei den Haraniern oder Ssabiern anscheinend bis in späte Zeiten erhalten. En-Nedim berichtet im Fihrist im Jahre 987 n. Chr. (bei Chwolson, Ssabier II, S. 27), wie es scheint, nach Angaben des Christen Abu Sa'id Wahb ben Ibrahim (ebend. S. 22), daß bei ihnen mitten in den Monat Tammuz das Fest el-būḳāt (sic) falle, das Fest der weinenden Frauen. Dies Fest sei identisch mit dem Feste tā-ūz (تاور oder باور bā-ūr), das zu Ehren des Gottes Tā-ūz (oder Bā-ūr) gefeiert werde. „Die Frauen beweinen denselben, daß sein Herr ihn so grausam getötet, seine Knochen in einer Mühle zermahlen und dieselben dann in den Wind zerstreut hat. Die Frauen essen (während dieses Festes)

nichts in einer Mühle Gemahlenes, sondern genießen bloß eingeweichten Weizen, Kichererbsen, Datteln, getrocknete Weinbeeren (Rosinen, Zibeben) und andere dergleichen Dinge" (nach Chwolsons Übersetzung). Der Name dieses Festes und des Gottes ist zweifellos zu lesen tā-ūz; schon Chwolson hat dies als aus tāmūz korrumpiert angesehen (Tam-
5 mûz, S. 39, vgl. Ssabier II, S. 205). Daran, daß babylonisches Du'ūzu neben Tamūzu eine Mittelform * Ta'ūzu voraussetzt (Zimmern S. 397), wird hierbei kaum zu denken, vielmehr Übergang von m in w anzunehmen sein (so Ewald, GgA 1860, S. 1326 und Lidzbarski, Ein Exposé der Jesîden, ZdmG LI, 1897, S. 589, die mit dieser Namensform in Verbindung bringen das „Bild des Melek [oder Malak] Ṭaūs" bei
10 den Jeziden). — Die Quelle des En-Nedim beschreibt die Tammuzfeier in solcher Weise, daß anzunehmen ist, sie habe zur Zeit des Verfassers noch bestanden.

Ausdrücklich von einer Verehrung des Tammuz bei den Haraniern, wie En-Nedim, redet auch El-Makrizi (gest. 1441 n. Chr.). Er erwähnt ein von den „babylonischen und haranischen Ssabiern" am ersten Tage des Monats Tammuz gefeiertes Fest, an dem die
15 Frauen den Tammuz (تموز) beweinen (bei Chwolson, Ssabier II, S. 607 f.). El-Makrizi hat seine Nachrichten über Tammuz entnommen aus der „Nabatäischen Landwirtschaft" des Ibn Wahschijah (um 900 n. Chr.), den er ausdrücklich zitiert (a. a. O., S. 605 f.). Den Tammuz stellt er in euemeristischer Weise dar als den ersten, der einen König zur göttlichen Verehrung der sieben Planeten und der zwölf Zeichen des Tierkreises auf-
20 forderte und zuletzt durch den König getötet wurde, nachdem er aus wiederholten Hinrichtungen zum Leben zurückgekehrt war. Tammuz gehöre zu den alten „Ganbasäern" (Chwolson, Ssabier II, S. 606 f.; die Überlieferung des Namens Ganbasäer ist sehr unsicher, s. Chwolson, ebenda S. 780 f.; Tammûz, S. 46, Anmkg. 3).

Aus handschriftlichen Funden hat Chwolson den Auszug bei El-Makrizi zu ergänzen
25 vermocht, so daß jetzt der Bericht des Ibn Wahschijah selbst vorliegt (Tammûz, S. 41 ff.). Darin ist noch weiter die Rede von einer großen Totenklage, welche die Götterbilder der ganzen Erde um den Tammuz (Tam[m]ūzī) im Sonnentempel zu Babel veranstaltet hätten. — Ibn Wahschijah bezeichnet die Sitte der Klagefeier um den Tammuz als bis auf seine Zeit bei den babylonischen und haranischen Ssabiern, besonders von den Frauen, im
30 Monat Tammuz geübt.

Aus derselben Quelle wie El-Makrizi hat Maimonides (geb. 1139 n. Chr.) seine Angaben über Tammuz entnommen, nämlich nach seiner ausdrücklichen Mitteilung aus der „Nabatäischen Landwirtschaft" (Chwolson, Ssabier II, S. 459 f.). Er berichtet danach in seiner Schrift Moreh-ha-Nebukim über den Tod des Tammuz, den er als einen
35 Götzenpropheten bezeichnet, von der Klage der Götzenbilder der Erde im Sonnentempel zu Babel ungefähr das selbe, was durch Chwolson aus der von Maimonides benutzten Quelle, dem Ibn Wahschijah, bekannt gemacht ist. — Abgesehen von jener Klage im Sonnentempel zu Babel hat Maimonides keine Angabe über die Lokalität des Tammuzdienstes, sondern schreibt ihn den Ssabiern zu, worunter er ganz allgemein die Heiden versteht.

40 Sowohl nach Ibn Wahschijah als nach En-Nedim handelt es sich um haranischen Kult; nach jenem wäre er von Babel ausgegangen. Da Ibn Wahschijah, El-Makrizi und Maimonides den Betrauerten Tam[m]ūz (Tam[m]ūzī) nennen, so ist um so sicherer anzunehmen, daß die Form Tā-ūz bei En-Nedim daraus korrumpiert ist.

In den uns bei Ibn Wahschijah und En-Nedim erhaltenen Angaben haben wir es
45 zweifellos mit einem Kultus zu thun, der direkt aus der babylonischen Religion herstammt. Das ist anzunehmen, auch wenn man den fabulierenden Konstruktionen Chwolsons nicht folgen kann, der die von Ibn Wahschijah angeblich übersetzte „Nabatäische Landwirtschaft" ansieht als das Werk eines Babyloniers Ḳūtāmī und diesen im 14. Jahrhundert v. Chr. schreibend denkt (Tammûz, S. 40 f.). Ibn Wahschijah, der neben
50 der „Nabatäischen Landwirtschaft" auch noch ein anderes nabatäisches Buch für die Geschichte des Tammuz benutzt haben will (ebend. S. 56 f.), hat zweifellos ältere Nachrichten verwertet. Von einem so hohen Alter, wie Chwolson es für die „Nabatäische Landwirtschaft" annimmt, kann nach vernünftiger Beurteilung des darin Enthaltenen und namentlich unter Vergleichung des uns jetzt aus den Keilinschriften über die Babylonier des
55 14. Jahrhunderts Bekannten nicht die Rede sein. Das bei Ibn Wahschijah angeblich aus einer andern Quelle von dem mehrfachen Tode des Tammuz Erzählte ist allem Anschein nach der Legende vom hl. Georg nachgebildet (so v. Gutschmid, Die Nabatäische Landwirthschaft und ihre Geschwister, ZdmG XV, 1861, S. 52—54. 64 f.). Daß aber die Angaben der „Nabatäischen Landwirtschaft" zum Teil auf alter Tradition beruhen, zeigt

sich z. B. in der Erzählung bei Ibn Wahschijah, daß die Götterbilder sich in Babel zuerst versammelten im Tempel el-Askūl (بيت الاسكول, Chwolson, Tammûz, S. 40. 50). Darin ist, worauf mich Dr. Küchler aufmerksam gemacht hat, der keilinschriftliche Name des Tempels Esagil nicht zu verkennen. — Da Ibn Wahschijah allem Anschein nach selbst derjenige ist, der die einzelnen Angaben sehr verschiedener Herkunft zusammengestellt hat, und seine Thätigkeit als Übersetzer lediglich fingiert, so muß für jede einzelne seiner Mitteilungen gefragt werden, woher sie stammt. Für die Tammuzklage ist es sehr wohl möglich und nach andern Indizien, denen wir weiterhin begegnen werden, sogar wahrscheinlich, daß sie bei den Haraniern bis auf die Zeit des Ibn Wahschijah bestanden hat. Was dieser aber über den Ursprung der Klage angiebt, kann keinen Anspruch darauf machen, für alte haranische Tradition angesehen zu werden.

Größere Glaubwürdigkeit kommt den Mitteilungen über die Tammuzfeiern bei En-Nedim zu. Sie weichen in Einzelheiten nicht unbedeutsam von den Angaben des Ibn Wahschijah ab. Auch En-Nedim weiß von einer grausamen Hinrichtung des Tā-ūz durch „seinen Herrn", nicht aber von den vorhergegangenen Versuchen der Hinrichtung, die an die Legende vom hl. Georg erinnern. Hier werden wir bei En-Nedim die ältere Form des Berichtes zu erkennen haben. Ein Vorbild dafür aus den Keilinschriften ist mir nicht bekannt. Wohl aber scheint hier zu Grunde zu liegen der Mythos des Adonis. Ihn sah man spätestens seit Origenes als mit Tammuz identisch an (s. unten § IV, 1), und von ihm erzählt eine Form des Mythos, daß Ares ihn getötet habe (s. unten § IV, 7, b). Ares wird aus dem Eheherrn der Aphrodite, deren Geliebter Adonis ist, zum Herrn des Adonis-Tammuz geworden sein. Nach dem Zermahlen der Knochen des Tā-ūz in einer Mühle repräsentiert dieser (wie, so viel ich sehe, zuerst Merx [A. Thammuz a. a. O.] wohl richtig gedeutet hat) das Samenkorn, das in der Mühle zermahlen wird. Tā-ūz ist also wie der babylonische Tammuz ein Gott des Pflanzenwuchses, Tā-ūz speziell ein Gott des fruchttragenden Pflanzenwuchses. Darauf mag sich auch die von En-Nedim angegebene Ernährung der Frauen während des Festes aus allerhand Früchten beziehen. Tā-ūz ist anscheinend eine Art Korndämon (vgl. Frazer, Adonis, S. 131 f.), eine Vorstellung, die auf germanischem Boden weit verbreitet ist und sich in ländlichen Festbräuchen vielfach berührt mit der Vorstellung eines Gottes oder Dämons der Frühlingsvegetation. Adonis ist in der That im ausgehenden Heidentum als die „reife Frucht", nämlich des Getreides, erklärt worden (s. unten § IV, 7, c). — Es hat nach den beiden Indizien, dem „Herrn" des Tā-ūz und dem Zermahlenwerden des Tā-ūz, so lange nicht babylonische Grundlagen für diese Vorstellungen nachgewiesen sind, den Anschein, daß die Erklärungen für den Tā-ūz bei En-Nedim, vielleicht auch der eine von ihm geschilderte Festbrauch, unter dem Einfluß des Adonismythos in seiner bei den Griechen ausgebildeten Form und Deutung stehn. Was En-Nedim aber von der Klagefeier des Tā-ūz berichtet, macht durchaus den Eindruck, eine bei den Haraniern geübte alteinheimische Sitte zu schildern.

Die Legende von den wiederholten Martyriumstoden des hl. Georg ist zweifellos entstanden aus dem Mythos eines Gottes, der stirbt und wiederauflebt. Dieser Mythos bezieht sich wie auf andere Götter der semitischen Religionen so auch auf den Adonis der Phönizier. Wenn Ibn Wahschijah oder sein Gewährsmann aus der Georgslegende für die Tammuzerzählung entlehnt hat, so brachte er zusammen, was in einem wirklichen Abhängigkeitsverhältnis stand oder doch seiner Herkunft nach verwandtschaftliche Beziehungen hatte, wie sich uns das für das Verhältnis des Adonis zu Tammuz herausstellen wird (s. unten § IV, 9).

Gar keine Verweisung auf eine Lokalität des Kultus enthält eine Angabe des syrischen Lexikographen Bar Bahlul aus der Mitte des 10. Jahrhunderts. Es läßt sich aber aus dem Inhalt seiner Mitteilungen ersehen, daß er nicht haranische sondern phönizische Überlieferung reproduziert. Nach seinem Bericht s. v. ܬܡܘܙ (ed. Duval Kol. 2070; vgl. Chwolson, Ssabier II, S. 206 f.) wurde Tammuz, ein Hirt und Jäger, von der Balti geliebt; er entführte sie ihrem Manne, und als dieser ausging, sie zu suchen, tötete ihn Tammuz. Aber in der Wüste traf diesen ein wildes Schwein und zerriß ihn. Es wird hinzugefügt, daß ein Trauerfest für Tammuz im Monat Tammuz veranstaltet wurde und Gebrauch blieb bei den heidnischen Völkern, auch von den Juden angenommen wurde, die ihm im Monat Tammuz ein Fest „feiern" Aus der letzten Angabe ist deutlich, daß Bar Bahlul von der Ezechielstelle abhängig ist; es ist deshalb fraglich, ob ihm der Name Tammuz auch aus anderer Quelle bekannt war oder ob er ihn vielleicht nach einer Ana-

logie auf den Kult eines anders benannten Gottes überträgt. Da er die Balti als die Geliebte des Tammuz darstellt, redet er zweifellos von dem Kultus des phönizischen Byblos. Schon aus der persischen Zeit kennen wir בעלת als den Namen der Hauptgöttin von Byblos. Um eben diese handelt es sich bei Bar Bahlul, da seine Relation sich in wenig variierender Form schon in der syrischen Apologie des Pseudo-Melito findet und hier ausdrücklich mit Gebal oder Byblos und überhaupt mit Phönizien in Verbindung gesetzt wird. Wir haben kein Anzeichen dafür, daß ein Gott von Byblos oder irgendein phönizischer Gott mit dem babylonischen Namen Tammuz benannt worden wäre; wohl aber ist der von den Griechen Adonis genannte Gott von Byblos bei christlichen Schriftstellern seit Origenes mit Tammuz identifiziert worden. Auch Bar Bahlul selbst setzt an anderer Stelle (s. v. ܐܕܘܢܐ, ed. Duval Kol. 35, 21 f.) Adonis und Tammuz einander gleich. Demnach kann weder in dem Bericht des Bar Bahlul noch in dem des Pseudo-Melito eine direkt von Tammuz handelnde Überlieferung gefunden werden. Beide Schriftsteller haben den ihnen aus dem AT oder der syrischen Litteratur geläufigen Gottesnamen nach dem Vorgang älterer auf den ihnen aus andern Quellen bekannten Mythos eines griechisch-phönizischen Gottes übertragen.

Die Apologie des Pseudo-Melito ermöglicht keine sichere Zeitbestimmung ihrer Abfassung; vermutungsweise wird sie unter Caracalla angesetzt. Ihr Bericht lautet (Corp. apologetarum ed. Otto, Bd IX, S. 504 f. 426): „Die Phönizier verehrten Balti, die Königin von Cypern, weil sie den Tammuz (ܬܡܘܙ) liebte, den Sohn des Kutar, des Königs der Phönizier. Und sie verließ ihr Königreich und wohnte zu Gebal, einer Festung der Phönizier . Weil sie vor Tammuz Ares geliebt und mit ihm Ehebruch begangen hatte, überraschte sie ihr Gatte Hephästos, wurde eifersüchtig und tötete den Tammuz auf dem Berge Libanon, als er Jagd auf Wildschweine machte. Von dieser Zeit an blieb Balti zu Gebal und starb in der Stadt Aphaka, wo Tammuz begraben war“ (S. zu dieser Stelle aus Pseudo-Melito: Renan, Mémoire sur l'origine de l'Histoire phénicienne qui porte le nom de Sanchoniathon in den Mémoires de l'Institut, Acad. des Inscript., Bd XXIII, 2, 1858, S. 319 ff.).

Ein Anklang an diese Erzählung findet sich ohne lokale Angaben in der syrischen „Schatzhöhle“ etwa aus dem 6. Jahrhundert (ed. Bezold 1888, S. 155 f. des syr. Textes, S. 37 der Übersetzung): „Und Baltīn (ܒܠܬܝܢ) wurde dem Tammuz (ܬܡܘܙ) gegeben, und da Beʿel-šemīn sie liebte, floh Tammuz vor ihm, und sie legte Feuer an, und Haran verbrannte“. Dieser Passus steht nicht im Liber Adami der Mandäer, dessen Inhalt sich sonst vielfach mit der „Schatzhöhle“ deckt (Bezold a. a. O., Übersetzung S. X). Aber auch im Liber Adami wird ein Tempel des Tammuz genannt, in Norbergs Codex Nasaraeus Bd III, Lond. Goth. 1816, S. 178 (vgl. desselben Onomasticon codicis Nas., Lond. Goth. 1817, S. 145 ff.). Die Stelle steht in Petermanns besserer Ausgabe (Thesaurus s. Liber magnus vulgo „Liber Adami“ appellatus) nach freundlicher Hinweisung von Prof. Nöldeke in Bd I, Pars 2 s. Sinistra (Berlin 1867), S. 30. Nöldeke übersetzt sie „ohne Gewähr für absolute Richtigkeit“ so: „In diesem Gewahrsam sind die, welche zum Hause des Tammuz (בית תאביוד) gehn und 28 [doch wohl „Tage“ gemeint = 1 Monat] sitzen und Zicklein [so wenigstens sehr wahrscheinlich] schlachten und Krüge mischen [oder besser „voll gießen“] und Kuchen [oder besser „kleinen Brotlaib“] hinwerfen und im Oberteil (?) des Hauses der דליבאת [Δελεφατ, Venusstern; im Text korrumpiert דיבית] sitzen“. Ob alles sich auf die Tammuzverehrer bezieht, ist zweifelhaft. Der „kleine Brotlaib“ könnte sich, wie mir scheint, auf Tammuz als einen Dämon des Getreides und der Ernte beziehen wie sein Zermahlenwerden in der Mühle bei En-Nedim. Der Text scheint nach Nöldeke seine jetzige Gestalt im 8. Jahrhundert erhalten zu haben, mag aber ursprünglich älter sein.

Eine dunkle Kunde von der bei Pseudo-Melito erzählten Liebesgeschichte des Tammuz und der Klage um ihn besitzt auch noch die Erklärung biblischer Wörter eines Anonymus, die von G. Hoffmann in den Opuscula Nestoriana 1880 herausgegeben ist (S. 115, 8); die Schrift scheint nicht älter zu sein als aus der Zeit der Herrschaft des Islams (Hoffmann S. XX).

Weitere Belege für einen Mythos des Tammuz sind mir nicht bekannt. Was Philastrius (i. Jahre 383 oder 384) in seinem Diversarum haereseon liber (c. 23, 1 f., CSEL 38, S. 10) angiebt von Thamuz als einem heidnischen Königssohn, dessen Bild die judäischen Weiber weinend verehrt hätten, indem er hinzufügt, Thamuz habe

der Pharao zur Zeit des Mose geheißen, ist nichts anderes als eine Kombination der Angabe bei Ezechiel und ägyptischer an Tammūz anklingender Namen.

Assemanus (Bibliotheca Orientalis, Bd II, Rom 1721, S. 400) giebt aus der Chronik des Barhebräus an, Tamuza sei ein chaldäischer Planetenname, der dem Ares oder Mars entspreche (die Stelle steht, wie mir freundlichst Professor Nöldeke nachweist, Chronic. ecclesiasticum, ed. Abbeloos u. Lamy II, 14, Bd III, S. 42). Das beruht lediglich auf einer Verwechselung des mit Adonis identifizierten Tammuz und desjenigen Gottes, der bei den Griechen als sein Gegner erscheint (vgl. unten § IV, 7, b).

In der syrischen Litteratur kommt der Name Tammuz auch sonst noch vor. Was Ephräm von dem ܬܡܘܙܐ aussagt, beschränkt sich auf das aus Ezechiel Bekannte: die Töchter des Volkes Israel haben ihn beweint; die Tochter Jakob hat ihn geliebt (Opp., Syriace et latine, ed. Benedict. u. Asseman., Bd II, S. 374 B; Bd III, S. 216 E). Wertvoller ist die Angabe des Isaak von Antiochia (Opp. ed. Bickell II, S. 210): „Seht in unserer Gegend wird Tammuz (ܬܡܘܙܐ) beweint und die Sternin (ܟܘܟܒܬܐ) verehrt!" Da er mit kaukabtâ einen wirklichen und gewiß noch zu seiner Zeit gebrauchten Namen für den Venusplaneten anwendet, darf wohl angenommen werden, daß er zu Antiochia auch den Namen Tammuz als gebräuchlich kannte, daß dessen Kult also noch etwa im 5. Jahrhundert dort bestand. (Da die „Sternin" altaramäisch ist, so ist es nicht wahrscheinlich, daß daneben Tammuz entstanden wäre aus dem von Cypern her importierten Adonis, wie es nach dem von Greve a. a. O., S. 26, Anmkg. 4 Angegebenen den Anschein haben könnte.) Danach dürfen wir annehmen, daß der Name Tāmūzâ überhaupt in der syrischen Litteratur nicht nur aus dem AT bekannt ist, sondern sich unabhängig davon erhalten hat als ein Rest aus babylonischer Zeit. Über die Erwähnung des Tammuz in der syrischen Rezension der Apologie des Aristides s. unten § IV, 1. Außerdem noch einige Belege für ܬܡܘܙܐ aus Lexikographen bei Payne Smith, Thesaurus s. v und eine Glosse in einem handschriftlichen syrischen Psalter bei Rödiger in Gesenius' Thesaurus s. v. תמוז.

Der Monatsname Tammūz war, wie bei den Babyloniern und den nachexilischen Juden, so auch bei den Aramäern gebräuchlich. Ein griechisches Hemerologium zu Florenz nennt unter den Monatsnamen des syrischen Heliopolis *Θαμιζα*, als Anfang dieses Monats den 23. August (Ideler, Handb. der Chronologie, Bd I, 1825, S. 440). Ein ähnliches Hemerologium zu Leiden hat in doppelter Abschrift als heliopolitanischen Monatsnamen *Θαμμουζ* und *Θαμα* (Benfey, Monatsnamen, S. 22).

Im Talmud kommt תמוזה als jüdischer Mannesname vor (s. J. Levy, Neuhebr. Wörterb. s. v. תַּמּוּזָא): Jehuda bar Tammuza. Der Name ist gewiß von dem Monatsnamen abgeleitet, und an den Gott hat man dabei wohl nicht mehr gedacht. Danach wäre ein entsprechender christlicher Personname nicht unmöglich. Aus der Chronik des Barhebräus nennt Assemanus (Bibliotheca Orientalis, Bd II, S. 400) Tamuza (ܬܡܘܙܐ) als den Namen eines Bischofs von Seleucia zur Zeit des Kaisers Jovianus. Der Name wäre wegen der möglichen Ableitung vom Monatsnamen noch weniger auffallend als Asmunius, der Name eines afrikanischen Bischofs (ZdmG LIX, 1905, S. 462). Aber die Richtigkeit der Namensüberlieferung ist zweifelhaft; der Bischof wird nach Assemanus bei andern syrischen Autoren Tomarsa genannt.

Den Namen *ΘΑΜV* wollte de Witte (a. a. O.) auf einem etruskischen Spiegel mit einer Darstellung, die sich auf Aphrodite und Adonis beziehen könnte, nachweisen. Nach de Wittes Vorgang haben Fr. Lenormant (Sur le nom etc., S. 152) und neuerdings Vellay (Le culte, S. 209. 270) diesen Namen vom Tammuz verstanden. Schon Renan (Journ. Asiatique, Série V, Bd XIII, 1859, S. 264, Anmkg. 4) hat auf die Unsicherheit dieser Identifizierung hingewiesen; sogar die Lesung *ΘΑΜV* scheint unsicher zu sein, und jene Deutung halte ich für geradezu unmöglich. Allerdings kommt in einer etruskischen Dedikation aus Karthago vor *MELKAPΘ* (Bréal, Journ. des Savants 1899, S. 63 ff.), und so könnte sich ein phönizischer Gottesname noch sonst in etruskischen Inschriften finden; aber der Name Tammuz kommt in keiner phönizischen Inschrift vor und scheint von den Phöniziern niemals gebraucht worden zu sein. Auch ist dieser Gottesname allem Anschein nach dem gesamten griechischen und römischen Altertum unbekannt geblieben. Einige nach Ägypten verweisende Personennamen bei den Griechen, die daran anklingen (s. bei Hitzig zu Ez 8, 14), können nicht in Betracht kommen.

Eine deutliche Hinweisung auf die Klagefeier sei es des Tammuz sei es des Adonis ist, obgleich ein Gottesname nicht genannt wird, die Angabe des Barhebräus (Chronic. Syriac., ed. Bruns u. Kirsch S. 256; Paris. Ausg. 1890, S. 242), im Jahre 455 der Hedschra, d. i. 1063 n. Chr., sei Beelzebub gestorben und von allen Weibern in Bagdad, in Mosul und Armenien nach Androhung schwerer Strafe drei Tage lang mit Weinen und Trauerriten beklagt worden. Es beruht offenbar auf derselben Nachricht, was Robertson Smith (a. a. O., S. 317) aus dem arabischen Historiker Ibn el-Athir berichtet. Danach hatte sich im Jahre 1064 n. Chr. „eine geheimnisvolle Drohung von Armenien nach Chuzistan verbreitet, daß jede Stadt, die nicht den Tod des ‚Königs der Ginnen' beklagen würde, gänglich vernichtet werden würde" Als ein Nachklang des Tammuzdienstes wird ferner anzusehen sein die bei demselben Historiker (bei Smith a. a. O.) erhaltene Nachricht für das Jahr 1204 n. Chr., daß bei einer verheerenden Krankheit in den Gebieten von Mosul und Irak verbreitet wurde, eine Dschin-Frau habe ihren Sohn verloren, und jeder, der nicht um ihn klage, werde der Seuche zum Opfer fallen (beide Nachrichten schon von Liebrecht a. a. O., S. 399 aus fortlebendem Tammuzdienst erklärt). Auch das von den Muhammedanern in Indien bis in die Neuzeit für den Märtyrer Hussein gefeierte Trauerfest könnte etwa Bräuche des Tammuzfestes aufgenommen haben (s. darüber unten § IV, 6, a); schwerlich aber ist mit Liebrecht (S. 400) der Name dieses Festes taazia „Trauer" aus dem Namen des Tā-ūz-Festes bei En-Nedim (s. oben) abzuleiten, da die verderbte Namensform Tā-ūz für Tammuz nur bei diesem Schriftsteller vorkommt, auch die Bedeutung „Trauer" für jenen Festnamen sich sehr wohl als die ursprüngliche verstehen läßt.

IV. Tammuz und Adonis. 1. Tammuz identifiziert mit Adonis. Bei christlichen Schriftstellern wird der Name Tammuz genannt als ein anderer Name für den Adonis. Er wird hier überall zunächst aus der Ezechielstelle entnommen sein.

Der erste, welcher Tammuz und Adonis gleichsetzt, ist Origenes (Selecta in Ezechielem zu Ez c. 8, Opp. ed. Lommatzsch, Bd XIV, S. 207): *Τὸ λεγόμενον παρ' Ἕλλησιν Ἄδωνιν, Θαμμούζ φασι καλεῖσθαι παρ' Ἑβραίοις καὶ Σύροις.* Da er neben den Hebräern auch die Syrer nennt, beschränkt sich offenbar seine Kunde von dem Namen Tammuz nicht auf das AT. Ob er den Namen kannte als noch zu seiner Zeit in Syrien gebräuchlich (was nach dem Zeugnis des Isaak von Antiochia [s. oben § III] nicht unmöglich ist) oder nur aus syrischer Litteratur, läßt sich nicht ersehen; das *φασι* bezieht sich nur auf die Identifizierung, diese hat er danach vorgefunden. Die spätern christlichen Schriftsteller, welche dieselbe Identifizierung vortragen, sind wahrscheinlich, wenn auch wohl nicht insgesamt, so doch größtenteils, von Origenes abhängig; auch die LA *Ἀδωνῖ* in LXX Q^mg Ez 8, 14 wird auf ihn zurückgehn.

Diese Identifizierung ist gewiß nicht als ein gelehrter oder irgendwie künstlich aufgebrachter Einfall anzusehen. Ammianus Marcellinus (s. unten § IV, 4) nennt offenbar denselben Gott von Antiochia, den Isaak Antiochenus als Tammuz bezeichnet (s. oben § III), Adonis. Das beruht zweifellos auf einer im 5. Jahrhundert in Antiochia von jedermann angenommenen Identität. Allgemeinheit dieser Annahme für Tammuz und Adonis überhaupt wird nach dem *φασι* des Origenes viel älter sein. Sie beruht schwerlich darauf, daß der phönizische Gott, den die Griechen Adonis nannten, bei den Phöniziern wirklich den Namen Tammuz trug, da sich dieser Name auf phönizischem Boden nicht nachweisen läßt. Es soll also wohl der bei den Syrern verehrte Tammuz nur als gleichbedeutend mit dem Adonis der Griechen und dem phönizischen Gott, den die Griechen Adonis nannten, dargestellt werden. Diese Gleichsetzung wird aufgekommen sein in derselben ungesuchten Weise wie die allgemein verbreitete Identifizierung phönizischer Götter mit griechischen. Wie diese ist sie entstanden zu denken lediglich aus der Beobachtung von Analogien und beweist deshalb an und für sich nichts für einen ursprünglichen Zusammenhang, ebensowenig wie z. B. die Gleichsetzung des Esmun mit Asklepios. Trotzdem kann ein geschichtlicher Zusammenhang bestehn. Deshalb muß Herkunft und Bedeutung des Adonis untersucht werden, um zunächst die Frage beantworten zu können, inwieweit der babylonische Tammuz nach der Analogie des Adonis verstanden werden darf, und dann die andere, ob die Vergleichung beider Gottesvorstellungen uns Aufschluß giebt über die Herkunft des babylonischen Tammuz. Zudem kommt es infolge jener Identifizierung gelegentlich in Frage, ob nicht in spätern Berichten die Namen Tammuz und Adonis vertauscht sind.

Übereinstimmend mit Origenes giebt Hieronymus (Explanatio in Ezechielem zu c. 8, 13 f., MSL 25, Kol. 85) an: Quem nos Adonidem interpretati sumus, et

Hebraeus et Syrus sermo Thamuz vocat (über Epistola ad Paulinum, wo Hieronymus ebenfalls Tammuz und Adonis gleichsetzt, s. unten § IV, 4). Es scheint mir sehr zweifelhaft, ob Hieronymus irgendwelche selbstständige Kenntnis von dem Gott Tammuz hatte oder etwa nur nach dem Vorgang des Origenes den Adonis mit dem ihm aus dem AT bekannten Tammuz gleichsetzt. Was er von Syrus sermo sagt, kann er dem Origenes nachsprechen oder aus der syrischen Übersetzung entnehmen; weitere Aussagen über den Tammuzkult, die sich bei ihm finden (s. unten § IV, 4), zeigen deutlich, daß dieser zu seiner Zeit in Palästina nicht mehr bestand.

Cyrillus von Alexandria (zu Jes 18, 1f., MSG 70, Kol. 441) berichtet in Übereinstimmung mit Origenes und Hieronymus: *Διερμηνεύεται δὲ ὁ Θαμμοὺζ ὁ Ἄδωνις*, ebenso derselbe zu Hos 4, 15, MSG 71, Kol. 136: *τὸν Θαμμοὺζ, ὅς ἐστιν Ἄδωνις τῇ Ἑλλήνων φωνῇ* und ferner Procopius von Gaza, der in seinen Angaben über den Adonisdienst (zu Jes c. 18, MSG 87, 2, Kol. 2140) die Mitteilungen des Cyrillus einfach ausschreibt: *τὸν Θαμμοὺζ, ὅπερ ἐστὶ τὸν Ἄδωνιν*. Wichtiger ist, daß auch Theodoret (zu Ez 8, 14, MSG 81, Kol. 885) angiebt: *Ὁ γὰρ Θαμμοὺς ὁ Ἄδωνίς ἐστι κατὰ τὴν Ἑλλάδα φωνήν*, da er aus dem syrischen Antiochia gebürtig war und zweifellos die Meinung wiedergiebt, welche die dort herrschende war. Seine Ausdrucksweise bestätigt was wir aus Isaak Antiochenus entnahmen (s. oben § III), daß der einheimische, nichtgriechische Kult zu Antiochia, den Theodoret noch gekannt haben wird so gut wie Isaak, als Tammuzkult angesehen wurde. — Auch das Chronicon Paschale (130, MSG 92, Kol. 329) hat (zu Ez c. 8) die Angabe *Θαμοὺζ (Θαμὺζ), ὅπερ ἑρμηνεύεται Ἄδωνις* — was wohl aus Cyrillus abgeschrieben ist. Die oben § III mitgeteilte Stelle des Philastrius zeigt vielleicht, daß auch er Tammuz und Adonis gleichsetzte, da seine Kombination mit einem ägyptischen Namen möglicherweise darauf beruht, daß er in Tammuz den auch im ägyptischen Alexandrien verehrten Adonis (s. unten § IV, 8) erkannte. Von diesem konnte Philastrius, dem man Abstammung aus Ägypten zugesprochen hat, direkte oder indirekte Kunde besitzen.

In der syrischen Rezension der Apologie des Aristides (ed. Harris 1891 ܦ 13 f. 21, Übers. S. 44) wird von Adonis gesagt: „welcher ist ܬܡܘܙ" und in der Geschichte des Adonis dieser syrische Name für ihn gebraucht. Da der griechische Text aus „Barlaam und Josaphat" (a. a. O., S. 106f.) nur von *Ἄδωνις* redet, so ist der Name Tammuz lediglich dem syrischen Übersetzer zuzuschreiben. — Auch Bar Bahlul setzt den Tammuz ausdrücklich mit Adonis gleich, und was die syrische Apologie des Pseudo-Melito von Tammuz erzählt, bezieht sich auf den Adonis von Byblos (s. oben § III).

2. Der Name Adonis. Als ein in Phönizien verehrter Gott wird in griechischer und lateinischer Litteratur Adonis genannt, der in Kult und Mythos unverkennbare Ähnlichkeit mit dem babylonischen Tammuz zeigt. Seit Origenes werden, wie wir gesehen haben, Tammuz und Adonis geradezu für identisch erklärt.

Ob die Phönizier einen bestimmten Gott Adoni „mein Herr" oder Adon „Herr" nannten, ist die Frage. In phönizischen Inschriften ist dieser Gottesname als solcher bis jetzt nicht nachgewiesen; אדן, אדני werden für sich allein und in zusammengesetzten Personennamen fast überall deutlich nur als Gottheitsepitheton gebraucht.

In Weihinschriften steht אדן häufig vor einem Gottesnamen, nur selten nach dem Gottesnamen. Es wird so verbunden mit Baal-Schamem: לאדן לבעלשמם „dem Herrn Baal-Schamem" Corp. Inscr. Semit. I, 7, 1 (Umm-el-awamid), in derselben Inschrift Zeile 7 außerhalb der Dedikationsformel אדני בעלשמם „mein Herr Baal-Schamem", לאדן לבעשמם 139, 1 (Sardinien); mit Esmun: לאדן לאשמן מארח „dem Herrn, dem Esmun M." 143, 1 (Sardinien), לאדני לאשמנמלקרת „seinem Herrn, dem Esmun-Melkart" 16ᵇ; 23 (Cypern); mit Melkart: לאדני למלקרת „seinem Herrn, dem Melkart" 88, 3 (Cypern), לאדן אש לי למלקרת „meinem Herrn, dem Melkart" (Cypern, Larn. Lap. 2, 9 f. 14 f., s. Lidzbarski, Nordsem. Epigraphik 1898, S. 422), לאדנן למלקרת בעל צר „unserm Herrn, dem Melkart, Baal von Tyrus" CIS 122, 1 (Malta); mit Ršp: לאדני לר[ש]ף אלית und לאדני לרשף אלהיתם „seinem Herrn, dem Ršp E." (Cypern, Tam. 1, 3f. u. 2, 1f., s. Euting, SBA 1887, S. 115 ff.), לאדני לרשף חץ „seinem Herrn, dem Ršp Hs" CIS 10, 4 (Cypern), לאדננם לרשף מכל „ihrem Herrn, dem Ršp Mkl" 93, 5 (Cypern). Unzählige Male steht אדן in punischen Inschriften in der Weiheformel: לאדן לבעל חמן „dem Herrn, dem Baal Hamman", in neupunischen Inschriften auch nur mit בעל verbunden, ohne חמן, in der Weiheformel: לאדן לבעל (Lidzbarski, Epi-

graph., S. 153, Z. 5 f. und Ephemeris f. semit. Epigraphik II, 2, 1906, S. 186 nach Berger) und לאדן לבעל הקדש „dem Herrn, dem Baal des Heiligtums“ (Lidzbarski, Epigraph., S. 153, Z. 6). Noch nicht sicher festgestellt sind die Gottesnamen, die in den Inschriften zweier neuerdings zu Umm-el-awamid gefundener Statuen mit dem Epitheton אדן verbunden sind — nach Clermont-Ganneaus Lesung wahrscheinlich El und Osiris: לאדן לאל und לאדן לאס[ר] (Lidzbarski, Ephem. II, 2, S. 165 ff.). Ausnahmsweise hinter dem zugehörigen Gottesnamen steht אדן in der Weihung לבעל לבנן אדני „dem Baal des Libanon, seinem Herrn“ CIS 5 (gefunden auf Cypern) und vereinzelt in der Weiheformel für den karthagischen Baal Hamman: לבעל חמן אדן 123; 123 bis.

An Personennamen mit אדן kommen vor [א]דנאשמן, אשמנאדן „Herr ist Esmun“, „Esmun ist Herr“ und אשמנאדני „Esmun ist mein Herr“ (auf Cypern, die dritte Namensform auch als Name eines Cypriers in Karthago, s. ZdmG LIX, S. 471. 521), אדנבעל „Herr ist Baal“ (in Tyrus und noch sonst oft, Lidzbarski, Epigraph., S. 208), daneben nabatäisch בעלאדן CIS II, 192, 2 (im Hauran) und punisch אדנבל (Lidzbarski, Epigraph., S. 208), ferner [אד]נשמש „Herr ist der Sonnengott“ CIS I, 88, 4. 6 (Cypern). In allen diesen Fällen ist אדן deutlich Epitheton. Dagegen läßt sich der Name אדנפלט auf einem phönizischen Siegel (Lidzbarski, Epigraph., S. 209) nur deuten: „Adon hat errettet“; אדן ist hier also wie der Eigenname eines Gottes behandelt. Noch bestimmter wäre das für אדני der Fall in dem punischen Personnamen עבדא[דנ]י CIS 332, 3 (Karthago), wenn wirklich so zu ergänzen ist.

Dieselben Beobachtungen sind zu machen an keilschriftlich vorkommenden phönizischen Namen mit **adūni**, **adūnu** (Belege bei Zimmern, Keilinschr. u. d. AT„ S. 398, Anmkg. 2). In **Adūni-ba'al** (ein Königssohn von Arvad und ein Fürst von Siana) ist nach Analogie anderer phönizischer Namen **ba'al** Subjekt: „Baal ist mein Herr“ Dagegen ist in **Adūni-iḫa, Adūni-ṭūri, Adūnu-apla-iddin, Adūnu-nādin-aplu** das **adūni** oder **adūnu** Subjekt: „Adūni ist Bruder“, „Adūni ist mein Fels“, „Adūnu schenkt einen Sohn“ Trotzdem kann hier und ebenso in אדנפלט das אדן als einfaches Gottheitsprädikat gedacht sein, wie in kanaanäischen Personennamen 'ăbî „Vater“ oder „mein Vater“ an Stelle des Eigennamens eines Gottes gebraucht worden zu sein scheint. Der Name **Adūna** für einen König von Arka in den Amarna-Briefen (ed. Winckler n. 79, Rev. 2; 119, 10) ist ein Hypokoristikon; es bleibt unsicher, ob in dem vollen Namen **adūna** Prädikat eines Gottesnamens war oder an Stelle des Gottesnamens stand. Dies **Adūna** der Amarna-Briefe ist, so viel ich sehe, der älteste Beleg für die Gottesbezeichnung אדן.

Die Grenzlinie zwischen Gottheitsname und Gottheitsepitheton ist nicht immer bestimmt zu ziehen. Im AT ist אֲדֹנָי und ebenso in Personennamen 'ădonî (z. B. in 'Ădonî-rām „mein Herr ist erhaben“) Ersatz des göttlichen Eigennamens, so auch wahrscheinlich in dem Namen auf einem hebräischen oder phönizischen Siegel אדנשע (s. Berger, Comptes rend. de l'Acad. des Inscript. 1894, S. 340), worin שע doch wohl Verbum ist, wahrscheinlich = ישע (Berger: celui qu'Adon secourt). Ebenso vertritt das ursprünglich nur als Prädikat gebrauchte בעל zuletzt in phönizischen Personennamen wie חנבעל Hannibal „gnädig ist Baal“ die Stelle des Namens eines bestimmten Gottes. Ein Unterschied im Gebrauch von אדן und בעל in der Anwendung auf die Gottheit besteht darin, daß בעל ursprünglich immer in Verbindung mit dem Namen des Kultusortes gebraucht wurde zur Bezeichnung seines Besitzers, אדן dagegen immer ohne eine genetivische Verbindung den Herrn schlechthin bezeichnet (vgl. A. Baal Bd II, S. 325 ff.). Deshalb konnte אדן leichter wie ein Eigenname angesehen werden; das scheinen die Griechen gethan zu haben, deren *Ἄδωνις* doch am wahrscheinlichsten aus אדני zu erklären ist.

In einer Inschrift aus Cirta hat man lesen wollen לאדן לבעל אדן ולבעל חמן Domino Baali Adonidi et Baali Hammoni (CIS I, S. 155). Hier müßte wohl das zweite אדן als Eigenname zu verstehn sein; aber der Gebrauch zweier אדן verschiedenen Sinnes in unmittelbarer Folge ist wenig wahrscheinlich und deshalb jene Lesung anzuzweifeln. Bedeutsamer könnte sein, daß in einer lateinischen Inschrift aus der afrikanischen Provincia Proconsularis ein **Muthumbal Balithonis**, d. i. מתנבעל בן בעליתן, also ein Punier, als **sacerdos Adonis** vorkommt (CIL VIII, 1211). Der punische Name des Priesters macht es wahrscheinlich, daß es sich um einen punischen Kult und einen im Punischen so benannten Gott handelt. Aber sonst kenne ich auf afrikanischem Boden keine Spur von Adonisdienst. Bei den Karthagern scheint die Stelle des in Byblos verehrten „Adonis“ im allgemeinen der sidonische Esmun eingenommen zu haben (vgl.

ZdmG LIX, S. 469. 471 f. 475 ff.). Jedenfalls besagt das Adonis jener Inschrift nicht, daß die Punier von Hause aus einen bestimmten Gott אדני nannten, sondern kann, auch unter der Voraussetzung, daß es sich hier um einen punischen Kult handelt, so zu erklären sein, daß die Punier in späterer Zeit nach dem Vorbild der Griechen und Römer auf einen bestimmten Gott das Prädikat אדני speziell anwandten.

Neben der Bezeichnung „Adonis", die einem bestimmten Gott der Phönizier bei Griechen und Lateinern beigelegt wurde (s. unten § IV, 3 und 4), kennen wir keinen eigentlichen Eigennamen für eben diesen Gott. Es ist allerdings vermutet worden, daß sein Eigenname אשמן, Esmun, gewesen sei (so Barton, The genesis of the god Eshmun im Journ. of the Amer. Orient. Society, Bd XXI, 2, 1901, S. 188 ff.; Dussaud a. a. O., S. 151 f.). Das beruht auf der richtigen Beobachtung, daß die Aussagen über Esmun und Adonis teils identisch, teils nahe verwandt sind; es läßt sich aber an eine in zwei verschiedenen Gestalten repräsentierte gemeinsame Idee denken (s. Orientalische Studien, Nöldeke-Festschrift 1906, S. 750 ff.; vgl. ZdmG LIX, 1905, S. 497 ff.). Jedenfalls hat die zu Grunde liegende Idee in Esmun, dem Gott von Sidon, in Sidon selbst und vorzugsweise auf karthagischem Boden eine wesentlich andere Entwickelung erfahren als in dem „Adonis" von Byblos. Deshalb ist, daß auch dieser den Namen Esmun getragen habe, so lange nicht wahrscheinlich, als der Name Esmun sich für den Gott von Byblos nicht belegen läßt. Vielleicht ist es gar nicht nötig, nach einem verloren gegangenen Eigennamen des Adonis von Byblos zu fragen. Die Göttin, mit der er verbunden ist, scheint keinen andern Namen gehabt zu haben als das Prädikat בעלת גבל „Herrin von Gebal", denn dieses wird wie ein Eigenname behandelt mit davor tretendem neuem Prädikat in הרבת בעלת גבל „die Herrin Baalat-Gebal" (CIS 1, 2. 15), רבתי בעלת גבל „meine Herrin Baalat-Gebal" (ebend. Z. 3 bis, 7 bis). Auch der Gott von Tyrus hatte zum Namen nur das Prädikat Melkart „König der Stadt" Dem Prädikat Adon für den Liebling der Göttin von Byblos konnte nicht, wie in diesen Fällen, eine genetivische Bestimmung nach dem Orte hinzugefügt werden, abgesehen von der Bedeutung des Wortes auch deshalb nicht, weil „Adonis" zu der Stadt Byblos als solcher in keiner Beziehung stand (s. unten § IV, 7, f). So scheint denn das ganz allgemeine Adon für sich allein zum Eigennamen geworden zu sein.

3. Der Adonis von Byblos. Griechen und Römer sprechen das Bewußtsein aus, daß der bei ihnen geübte Adoniskult von Hause aus den Phöniziern oder Syrern angehört. Speziell wird ein zu Byblos und im Libanon verehrter Gott als *Ἄδωνις*, Adonis oder Adon bezeichnet.

Der älteste direkte Beleg für den Adonis von Byblos ist, so viel ich sehe, die Aussage Strabos (l. XVI, 2, 18 C. 755), der von Byblos sagt: *ἱερά ἐστι τοῦ Ἀδώνιδος*, und den Fluß Adonis bei Byblos erwähnt (l. XVI, 2, 19 C. 755). Jener Bezeichnung von Byblos entspricht es allerdings nur zum Teil, daß auf den Münzen der Stadt seit Antiochus Epiphanes die Bezeichnung לגבל קדשא „des heiligen Gebal" gewöhnlich ist (s. Rouvier, Numismatique des villes de la Phénicie im Journ. internation. d'archéologie numismatique, Bd IV, 1901, S. 42 ff. n. 651—655. 657—661. 663. 665—667. 670—675. 677 f.) und ebenso seit Commodus *ιερας Βυβλου* (ebend. n. 682 bis 688. 690—695. 697—713. 715—718). Auf keiner Münze findet sich ein direkter Hinweis auf den Adonis (vgl. jedoch über Horus und Harpokrates auf den Münzen unten § IV, 7, f). Die Götterbilder neben jenen Legenden stellen entweder einen Kronos oder noch häufiger und in der spätern Zeit immer eine weibliche Gottheit dar. Die Angabe also, daß Byblos dem Adonis heilig sei, ist wohl Auslegung Strabos. Sie bezieht sich auf die richtige Beobachtung von Adoniskult in Byblos, der aber nur eine Seite des Kultus der großen mit Adonis verbundenen Göttin gewesen ist. — Der Zusammenhang des Adonis mit Byblos ist indirekt schon früher bezeugt durch die Bezeichnung des Theias (*Θε[ιας]*), des Vaters des Adonis, als *Βυβλι(ος)* bei Kleitarchos im 4. Jahrhundert (s. Greve a. a. O., S. 6, Anmkg. 1 und daselbst spätere Belege für Theias als Byblier). Adonisdienst zu Byblos wird ferner vorausgesetzt von Martianus Capella (l. II, 192), der den Byblius Adon nennt. Ein Scholion zu Lykophrons Kassandra v. 829 nennt Byblos die Stadt der Myrrha, d. i. der Mutter des Adonis, und schon Lykophron selbst hat zweifellos v. 829 mit *Μύρρας ἄστυ* Byblos gemeint und in v. 831, der sich auf eine Lokalität in nächster Nähe eben dieser Stadt bezieht, das Grab des Adonis bezeichnen wollen: *τὸν θεᾶ κλαυσθέντα Γαύαντος τάφον* (über Tzetzes' [zu Lykophron v. 832] Aussage von dem Adonis von Byblos s. Greve a. a. O., S. 7). Nach Antoninus Liberalis (Metam. 34) war Smyrna, die Mutter des Adonis, eine Tochter des Theias, des

Sohnes des Belos, und einer Nymphe auf dem Libanon. Ein Scholion zur Ilias (*E*, 385 B ed. Bekker) und ebenso Eusthatius (zu Ilias *E*, 561) beschreiben den Adonis als jagend *ἐν τῷ Λιβάνῳ τῆς Ἀραβίας*. Auch Suidas s. v. *Ἄδωνις* weiß noch von einer Beziehung der Adonisklage zum Libanon und zu Byblos: *καὶ πένθος ἦν ἱερόν, οἷον ἐν Λιβάνῳ τὸ ἐπ' Ἀδώνιδι καὶ Βύβλῳ*. Musäus (De Hero et L. v. 48, ed. Dilthey S. 3) redet zwar nicht von Adonisverehrung auf dem Libanon, aber von Adonisverehrern aus dem Libanon. Eusthatius (zu Dionysius v. 912, Geogr. Graeci minor. ed. C. Müller II, S. 376) berichtet: *Ἡ δὲ Βύβλος κτίσμα καὶ αὐτὴ Κρόνου, Ἀδώνιδος ἱερά*.

Den Fluß Adonis nennen außer Strabo für die Nähe von Byblos Plinius (Nat. hist. V, 19 [17], 78), Ptolemäus (Geogr. V, 14, 3) und Lucian (Syria dea § 8). Nonnus redet von dem Flusse des Adonis in der Nähe von Byblos (Dionys. 3, 109; 20, 144; 31, 127) und sagt bei Erwähnung dieses Flusses von dem Adonis: *ἱμερόεις γὰρ ἐκ Λιβάνου νέος οὗτος* (ebend. 4, 81 f.); mit Bezug auf diese Herkunft nennt er den Adonis *Ἀσσύριος*, d. h. der syrische (Dionys. 31, 127; 41, 157; 42, 376 f.). Den Fluß Adonis nennt als Fluß von Aphaka Sozomenus (l. II c. 5, MSG 67, Kol. 948), als einen Fluß des Libanons Johannes Lydus (De mensib. IV, 44 [64], S. 119 ed. Wuensch). In der Nähe von Aphaka hat Renan eine Inschrift gefunden: a flumine Ad[oni] (Mission de Phénicie, Paris 1864, S. 298 f.).

Der wichtigste Zeuge für den Kult dieses Gottes zu Byblos ist Lucian, der ihn in der Schrift De Syria dea § 6 ff. ausführlich bespricht. Die hier berichteten Klageriten erinnern an das, was wir von dem babylonischen Tammuz wissen. Die „Orgien" des Adonis lernte Lucian kennen im großen Tempel der Aphrodite von Byblos. Es ist dies, wie Renan (Mission, S. 177) vermutet hat, wahrscheinlich der Tempel, der sich abgebildet findet auf dem Revers von Münzen mit dem Kopf des Macrinus; um das Tempelbild die Umschrift *ιερας Βυβλου* (bei Rouvier a. a. O., S. 53 f. n. 697, Pl. *B'* 3). Lucian berichtet von den Feiern: „Sie sagen nämlich, daß die Geschichte des Adonis mit dem Eber sich in ihrer Gegend ereignet habe, und zur Erinnerung an sein Leiden kasteien sie sich jedes Jahr und weinen und vollziehen Orgien und legen sich große Trauerübungen auf in jener Gegend. Wenn sie aber genug geklagt und geweint haben, bringen sie zuerst dem Adonis ein Totenopfer dar als einem gestorbenen; hernach aber am folgenden Tage bezeichnen sie ihn als einen lebenden *καὶ ἐς τὸν ἠέρα πέμπουσι*. Auch scheren sie sich die Köpfe wie die Ägypter, wenn der Apis gestorben ist. Welche aber von den Weibern sich nicht scheren lassen wollen, die zahlen folgende Buße: an einem Tage stellen sie ihre Schönheit zum Verkauf; der Markt steht aber nur den Fremden offen, und der Lohn wird der Aphrodite als Opfer dargebracht" (§ 6).

Mit Gebal oder Byblos bringt auch Pseudo-Melito den Tammuz in Verbindung, der bei ihm nur ein anderer Name für Adonis ist (s. oben § III); er läßt die Balti, indem sie dem Tammuz, dem Sohn eines phönizischen Königs, nachgeht, von Cypern nach Gebal kommen.

An den Tod des Adonis von Byblos hat ohne Frage Philo Byblius gedacht, wenn er von dem *Ἐλιοῦν καλούμενος Ὕψιστος*, der zusammen mit der *θήλεια λεγομένη Βηρούθ* in der Gegend von Byblos wohnte (fr. 2, 12, S. 567 ed. C. Müller), dem Vater des später Uranos genannten *Ἐπίγειος ἢ Αὐτόχθων* und der Ge (fr. 2, 13), berichtet: *ἐν συμβολῇ θηρίων ἀφιερώθη* (fr. 2, 13). Die Tiere, die den Hypsistos umbringen, sind Verallgemeinerung des Ebers, den wir bei Lucian als die Todesursache des Adonis angedeutet fanden und den der griechische Adonismythos ganz allgemein in diesem Zusammenhang nennt (s. unten § IV, 7, b). Freilich nimmt es sich neben der bei den Griechen feststehenden Vorstellung von Adonis als einem schönen Jüngling seltsam aus, daß Philo den Hypsistos als Vater von Uranos und Ge bezeichnet. Die Vorstellung von Adonis als in der Jugendblüte gestorbenem ist fraglos alt, da nur so der Mythos seines Todes eine Erklärung findet (s. unten § IV, 7, d und f); Philo hat wahrscheinlich den Adonis mit einer andern Gottesvorstellung, vermutlich mit dem „Kronos" von Byblos, zusammengeworfen. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß er den Adonis *Ἐλιοῦν*, d. i. עליון, nennt. (Die Auslegung des *Ἐλιοῦν* geradezu als Adonis, so viel ich sehe, zuerst bei Renan, Mémoires de l'Institut, Acad. des Inscriptions, Bd XXIII, 2, S. 269 f. Movers, A. Phönizien S. 390 wollte in dem Eliun nur einen dem Adonis verwandten Gott erkennen, indem er den Kult des Eliun nicht nach Byblos selbst sondern in die „Nähe von Byblos" verlegte; aber *περὶ Βύβλον* bei Philo Byblius fr. 2, 12 will doch wohl besagen, daß der Kult des Eliun und der Beruth nicht nur auf die Stadt Byblos beschränkt

war.) Mit dem Eliun-Hypsistos ist wohl identisch der *Ἀγρούηρος* oder *Ἀγρότης* Philos (fr. 2, 10, S. 567), weil Philo von ihm sagt: *παρὰ δὲ Βυβλίοις ἐξαιρέτως θεῶν ὁ μέγιστος ὀνομάζεται*, was zu der Lokalität und dem Namen des Hypsistos stimmt (so Baudissin, Studien I, S. 36, Anmkg. 1; an Adonis hat für den Agrueros schon Movers Bd I, S. 225 f. gedacht). Von Agrueros und seinem Bruder Agros leitet Philo ab die *ἀγρόται καὶ κυνηγοί* (damit kann man aber nicht vergleichen, wie Movers, A. Phönizien S. 390, Anmkg. 67 es thut: *Ἄγριος οὗτος Ἄδωνις* in einem Epigramm Julians des Ägypters [6. Jahrh. n. Chr.], Epigrammatum Anthologia Palatina etc., ed. Cougny, Bd III, S. 321 [III, 179]). Adonis ist im griechischen Mythos ein Jäger (s. weiter unten), und auch seine Kombination mit dem Ackerbau ließe sich erklären, da er, wie wir sehen werden (s. unten § IV, 7), ebenso wie der babylonische Tammuz, das Wachstum der Pflanzenwelt repräsentiert und zuweilen speziell als der Gott des reifenden Getreides aufgefaßt wird.

Wahrscheinlich beziehen sich auf den Adonismythos, wie schon Renan gesehen hat, Felsskulpturen zu Ghineh (Mission, Taf. XXXVIII) und Maschnaka (ebend. Taf. XXXIV) in der Umgegend von Byblos (s. dazu Renan a. a. O., S. 290 ff.). Zu Ghineh ist deutlich der Kampf eines Mannes mit einem Bären dargestellt (der Bär wird bestätigt durch eine neue Besichtigung von Winckler, s. die von ihm aufgenommene Photographie bei v. Landau a. a. O., Tafel III), daneben in einer besondern Umrahmung sitzend eine trauernde weibliche Figur (diese Figur scheint nach der Besichtigung Wincklers jetzt nicht mehr vorhanden zu sein, s. v. Landau S. 25, Anmkg. 4). Zu Maschnaka ist auf einem Felsen eine der von Ghineh ähnliche männliche Figur dargestellt und auf einem andern Felsen gegenüber als Pendant eine anscheinend trauernde weibliche Figur in sitzender Stellung. Renan verstand von einer dieser Darstellungen gewiß mit Recht die Aussage des Macrobius (Saturn. I, 21, 5): Simulacrum huius deae [Veneris] in monte Libano fingitur capite obnupto, specie tristi, faciem manu laeva intra amictum sustinens. Lacrimae visione conspicientium manare creduntur. Ist die trauernde Gestalt Venus, d. i. die Baalat von Gebal, die Balti bei Pseudo-Melito (s. oben § III), dann ist gewiß die männliche Gestalt Adonis, da Macrobius kurz vor der angeführten Stelle von Venus Aphacitis (Architis) und Adonis geredet hat (l. I, 21, 1). Venus-Baalat trauert hier um den Adonis als ihren Geliebten, wie bei Pseudo-Melito die Balti um den „Tammuz" Die männliche Gestalt ist auf der Darstellung von Ghineh ein Jäger wie der Adonis der Griechen, der auf der Jagd vom Eber getötet wird. Ebenfalls als Jäger scheint bei Philo Byblius der von wilden Tieren getötete Hypsistos vorgestellt zu sein, in welchem wir Adonis zu erkennen glaubten.

Als Jäger ist Adonis gedacht bei Apollodor (l. III, 13, 4; ob nach Panyasis? s. Greve a. a. O., S. 5, Anmkg. 1). Ebenso war er als der Jagd beflissen nach Athenäus (l. IX, 64, 401) schon dargestellt in einem Drama „Adonis" des Tyrannen Dionysios (*συάγρον . εὔθηρον*). Ferner nennen ihn als Jäger Bion (ed. Ahrens, Idyll. 1, 60 f. [56 f.]), Properz (ed. Müller l. III, 13, 53 f.: Adonem venantem), Ovid (Metam. 10, 535 ff.), Gratius Faliscus (Cyneget. 66, wo sich aus dem Zusammenhang ergiebt, daß Adonis als Jäger gemeint), Valerius Probus (zu Virgils Bucol. 10, 18, ed. Keil S. 25: venandi studiosum fuisse), die Apologie des Aristides (ed. Harris ܩܐ, Übers. S. 44, griech. Text aus Barlaam und Josaphat S. 107), Cyrillus von Alexandria (zu Jes 18, 1 f., MSG 70, Kol. 440: *ἥπτετο δὲ κυνηγ[ε]ίας*) und ihn ausschreibend Procopius von Gaza (zu Jes c. 18, MSG 87, 2, Kol. 2137: *μετήρχετο κυνηγέσια*), ferner Lactantius Placidus ([aus Ovid], Narrationes fabularum l. X fab. 12, bei Muncker, Mythographi latini, Amsterd. 1681, Bd II, S. 263), das schon erwähnte Epigramm Julians des Ägypters (Anthologia, ed. Cougny, Bd III, S. 321: *οὗτος Ἄδωνις, ὃς εἰς κύνας ὄμματα βάλλει*), ein orphischer Hymnus (55 [56], 7, Orphica ed. Hermann S. 323: *κυνηγεσίαις χαίρων*), ferner ein Scholion zur Ilias (*E*, 385 B ed. Bekker: *θηρολετοῦντα*, ebenso Eustathius zu Ilias *E*, 561: *θηρολατοῦντα*), ein Scholion zu Theokrit (Idyll. 3, 47: *ἐν κυνηγεσίῳ*), ein Scholion zu Lykophron (v. 831 ff.: *ὥρμησεν ἐπὶ κυνηγεσίαν*). Auch die bildlichen Darstellungen geben dem Adonis in der Regel die Attribute eines Jägers. Ebenso läßt die syrische Apologie des Pseudo-Melito den „Tammuz", d. h. den Adonis von Byblos, auf der Jagd getötet werden, und Bar Bahlul bezeichnet den Adonis-Tammuz als Hirt und Jäger (s. oben § III).

Der Bär auf der Skulptur von Ghineh ist auffallend statt des Ebers, den man

nach den Erzählungen des Mythos bei den Griechen erwarten sollte (s. unten § IV, 7, b), und scheint keine Parallele in den Erzählungen von Adonis zu haben. Man vergleiche aber die schon angeführte Stelle des Philo Byblius (fr. 2, 13), wo ebenfalls vom Eber nicht die Rede ist, sondern allgemein von *θηρία*. Vielleicht stammt der Bär aus einer Vermischung des Adonismythos mit dem des Attes, von dem in einer Version der Tod durch einen Eber erzählt wird (s. Frazer, Adonis, S. 164; vgl. Atys, Sohn des Krösus, auf der Bärenjagd, ebend., S. 183).

Es liegt keine Veranlassung vor, mit Renan (Mission, S. 215 f.) einen Kult des höchsten Gottes von Byblos „Adonaï" und le culte orgiastique de Tammuz zu unterscheiden und eine spätere Vermischung anzunehmen. Nur Philo Byblius scheint den Adonis von Byblos mit einem andern Gott konfundiert zu haben, aber nicht mit Tammuz. Von einem Kultus des Tammuz zu Byblos, der von dem des „Adoni" verschieden gewesen wäre, überhaupt von einem dort geübten Kultus des Tammuz, ist nichts bekannt. In der Bezeichnung des Gottes von Byblos, des Lieblings der Balti, als Tammuz bei Pseudo-Melito erkannten wir eine Substituierung des dem Syrer geläufigen Gottesnamens für Adonis, wie ebenso der syrische Übersetzer der Apologie des Aristides den Namen Tammuz eingesetzt hat neben dem im Urtext fraglos allein angewandten Namen Adonis, den noch die uns vorliegende griechische Rezension allein gebraucht (s. oben § IV, 1).

Macrobius (Saturn. I, 21, 1) stellt den Kult des Adonis zusammen mit dem der Venus Aphacitis. (Das überlieferte Architidis ist nach Seldens [Synt. II, 3, S. 204] zweifellos richtiger Korrektur in Aphacitidis zu verbessern. Die überlieferte Lesart kann schwerlich mit P. Jensen [bei Gruppe, Myth. II, S. 1355, Anmkg. 2] gerechtfertigt werden durch Ableitung von dem Namen des alten babylonischen Sitzes des Istarkultus Erech, d. i. Uruk oder Arku, von dem Macrobius nichts mehr gewußt haben wird; allerdings scheint auch Tammuz „in erster Linie" nach Erech zu gehören, so Hommel, Grundriß d. Gesch. und Geogr.[2], S. 387 f.) Daraus wird zu entnehmen sein, daß in Verbindung mit dem bis auf Konstantin bestehenden großen Aphroditeheiligtum zu Aphaka im Libanon Adoniskult dort blühte, ebenso wie zu Byblos. Das wird bestätigt durch die Angabe des Pseudo-Melito, daß zu Aphaka das Grab des Tammuz sei (s. oben § III). Bei Aphaka sind die Hauptquellen des Nahr Ibrahim, im Altertum Adonis genannt, von dessen Färbung durch das Blut des Gottes Lucian berichtet (s. unten § IV, 6, a). Noch das Etymologicum Magnum s. v. *Ἄφακα* weiß in seiner Erklärung dieses Ortsnamens davon, daß der Mythos von Aphrodites Liebe zu Adonis in Aphaka sich abspielte (*Ἄφακα: περίλημμα, περιλαβούσης τὸν Ἄδωνιν τῆς Ἀφροδίτης ἐκεῖ ἢ τὴν πρώτην ἢ τὴν ἐσχάτην περιβολήν*). Das zu Aphaka beginnende Thal des Nahr Ibrahim ist ausgezeichnet durch üppige Vegetation. Eben deshalb wahrscheinlich hat man hierher den Sitz des Adonis verlegt und den Fluß ihm geweiht gedacht (vgl. Frazer, Adonis, S. 77 f.), da wir weiterhin in Adonis einen Vegetationsgott erkennen werden (s. unten § IV, 7).

4. **Verbreitung des Adoniskultus bei den Phöniziern.** Kultus des Adonis wird, auch abgesehen von den Aussagen über Byblos und Aphaka, bei den Abendländern den Phöniziern und den Syrern zugeschrieben. Wo nur allgemein die Syrer oder „Assyrer" genannt werden, ist indessen zweifelhaft, ob sie von den Phöniziern überhaupt oder doch ob sie richtig von ihnen unterschieden werden, und wo ausdrücklich von einer bestimmten Gegend des westlichen Syriens die Rede ist, läßt sich vermuten, daß die Abendländer den ihnen geläufigen Namen Adonis substituiert haben für den Namen Tammuz.

Reichlicher und früher als für eine andere Gegend ist Adonisdienst auf Cypern bezeugt. Daß er dort phönizischen Ursprungs war, wird direkt nirgends gesagt, läßt sich aber doch aus dem Zusammenhang unserer Nachrichten als gesichert ansehen. Pausanias (l. IX, 41, 2 f.) redet von einem alten Heiligtum des Adonis und der Aphrodite zu Amathus auf Cypern, einer Stadt zweifellos phönizischen Ursprungs. Noch Stephanus von Byzanz (s. v. *Ἀμαθοῦς*) weiß von Verehrung des Adonis zu Amathus. Der cyprische Aphroditedienst stand zu dem phönizischen Astartekult in einem Verhältnis der Abhängigkeit, und auf ganz Cypern befanden sich phönizische Kolonien. Es ist deshalb von vornherein wahrscheinlich, daß der cyprische Adonisdienst aus Phönizien stammte.

Früher als speziell für Amathus wird Adonisdienst bei Griechen und Lateinern für Cypern überhaupt bezeugt. Mehrfach wird dabei Adonis zugleich mit Phönizien, Syrien oder Assyrien in Verbindung gebracht. Nach Apollodor (l. III, 14, 3 f.) ist Adonis ein Sohn des Kinyras, des Gründers von Paphos auf Cypern; nach eben demselben soll

Hesiod ihn bezeichnet haben als Sohn des Phoinix (auch Valerius Probus, zu Virgils Bucol. 10, 18, ed. Keil S. 25 berichtet so über Hesiod), dagegen Panyasis als Sohn des Theias, eines Königs der „Assyrer", d. i. Syrer. Als Sohn des Kinyras, des Königs der Cyprier, hat nach Athenäus (l. X, 83, 456) auch schon der Komiker Platon den Adonis bezeichnet; ebenso ist nach Ovid (Metam. 10, 298 ff.) und Servius (zu Virgils Bucol. 10, 18) Adonis ein Sohn des Cinyras auf Cypern. Nach Valerius Probus (a. a. O.) bezeichnete Antimachus den Adonis als Herrscher über Cypern. Bei Properz (ed. Müller l. III, 13, 53 f.) wird Adonis verwundet auf dem Idalischen Gebirg Cyperns. Ptolemäus Hephästion (bei Photius, Bibliotheca, Cod. 190, S. 153a, MSG 103, Kol. 632) läßt die Auffindung des toten Adonis durch die umherirrende Aphrodite stattfinden *ἐν Ἄργει πόλει τῆς Κύπρου, ἐν τῷ τοῦ ἐριθίου* (*ἐρυθιβίου*? s. dazu Roulez a. a. O., S. 531, Anmkg. 6) *Ἀπόλλωνος ἱερῷ*. Cicero (Nat. deor. III, 23, 59) bringt den Adonis in Verbindung mit der syrisch-cyprischen Astarte: quarta (Venus) Syria Cy[p]roque (Tyroque) concepta, quae Astarte vocatur, quam Adonidi nupsisse proditum est, und Diogenian (Praef., Corp. Paroemiograph. Gr. ed. Leutsch u. Schneidewin, Bd I, S. 180) redet von Verehrung des Adonis auf Cypern. Tzetzes kennt neben dem byblischen einen cyprischen Adonis (s. dazu Greve a. a. O., S. 7). Auch daß Pseudo-Melito die Balti, die den phönizischen Königssohn Tammuz (d. i. Adonis) liebt, zu einer Königin von Cypern macht und von dort nach Gebal übersiedeln läßt, verweist auf eine Beziehung des Adonisdienstes zu Cypern. Bei Hesychius findet sich s. v. *Πυγμαίων* die Angabe: *Ἄδωνις παρὰ Κυπρίοις*. Das Etymologicum Magnum s. v. *Ἀῷιος* nennt dies als den Namen eines Flusses auf Cypern mit der Erklärung: *Ἀῶ γὰρ ὁ Ἄδωνις ὠνομάζετο* und giebt s. v. *Κίρρις* an: *λέγεται παρὰ Κυπρίοις Κίρρις ὁ Ἄδωνις*, ebenso Choiroboskos (bei Cramer, Anecdota Graeca, Bd II, S. 228, 8 f.): *λέγεται δὲ καὶ παρὰ Κυπρίοις Κῖρις ὁ Ἄδωνις*. Ein Scholion zu Lykophron (v. 831 ff.) bemerkt: *Γαύας δὲ ὁ Ἄδωνις παρὰ Κυπρίοις καλεῖται*, und ein ungenannter Lexikograph (bei J. Becker, Anecdota Graeca, Bd I, S. 345) sagt von den Adonien: *ἔστι δὲ Φοινίκων καὶ Κυπρίων*.

Eine Münze des Königs Evagoras von Kition (de Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, Paris 1868, Taf. XI, n°. 19) stellt auf der einen Seite einen Frauenkopf, auf der andern einen bartlosen männlichen Kopf mit Widderhörnern dar. De Vogüé (a. a. O., S. 19 f.) will darin Aphrodite und Adonis erkennen und in den Hörnern symbolisme oriental. Letzteres ist gewiß richtig. Da sich aber, so viel ich sehe, sonst keine Darstellung des Adonis mit Widderhörnern findet, ist es doch zweifelhaft, ob hier gerade an ihn zu denken ist. Vielleicht ist zu vergleichen die Bezeichnung des Adonis als *δίκερως* in einem orphischen Hymnus (55[56], 6, Orphica ed. Hermann S. 323, s. aber dazu Greve a. a. O., S. 16).

Wahrscheinlich haben die Griechen den in Athen deutlich seit dem 5. Jahrhundert bezeugten Adonisdienst von Cypern aus kennen gelernt. Zu den Etruskern und Römern ist er vermutlich durch Vermittelung der Griechen gekommen. Dagegen ist der seit Theokrit bezeugte Adonisdienst im ägyptischen Alexandrien wahrscheinlich aus Byblos dorthin übertragen, da er in dauernder Verbindung mit dem Kultus von Byblos stand (s. unten § IV, 8). Entweder vom phönizischen Mutterland aus ist Adonisdienst nach dem karthagischen Afrika verpflanzt worden oder vielleicht eher unter römischem Einfluß dort aufgekommen, wie es scheint nur vereinzelt. Als Beleg kenne ich allein den schon erwähnten sacerdos Adonis CIL VIII, 1211 (s. oben § IV, 2).

Im phönizischen Mutterland und in Kanaan überhaupt ist einheimischer Adonisdienst außer zu Byblos und Aphaka nicht sicher nachweisbar, jedenfalls nicht als an einem bestimmten Orte seit alter Zeit geübt. Hieronymus (Epistola LVIII ad Paulinum, MSL 22, Kol. 581) berichtet von Tammuz- oder Adonisdienst, der in der Zeit zwischen Hadrian und Konstantin zu Betlehem getrieben worden war, zu seiner Zeit aber nicht mehr bestand: Bethleem, nunc nostram et augustissimum orbis locum, lucus inumbrabat Thamuz, id est Adonidis, et in specu, ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur. Es bleibt zweifelhaft, ob hier an syrischen Tammuzdienst zu denken ist oder an Adonisdienst, der von den Römern importiert oder aus Byblos oder Alexandria (s. unten § IV, 6 und 8) nach Judäa gelangt sein könnte. Daß Hieronymus den Namen Tammuz voranstellt, ist nicht dafür entscheidend, daß er eigentlich an den syrischen Gott denkt. Dieser Name kann lediglich der Gelehrsamkeit des Kirchenvaters angehören (vgl. oben § IV, 1); er verdeutlicht ihn dann durch den andern, der als der wirklich in Betlehem gebräuchlich gewesene anzusehen wäre.

Andere Zeugnisse reden, ohne Angabe einer bestimmten Lokalität, von dem Adonisdienst allgemein als phönizischem oder syrischem Kultus. Hier kann, sofern es sich um das eigentliche Phönizien handelt, überall an den Kult von Byblos und Aphaka gedacht werden. Hesychius giebt s. v. *ἄδωνις* an: *ἡ δεσπότης ὑπὸ Φοινίκων. καὶ βόλου* 5 [= Baal oder Bel?] *ὄνομα*. Lucian (De saltat. § 58) berichtet von Phönizien, daß man dort finde *Μύρραν καὶ τὸ Ἀσσύριον ἐκεῖνο πένθος μεριζόμενον*, womit er zweifellos die Adonisklage meint; sie gilt ihm also als „assyrischer", d. i. syrischer, Ritus. Ebenso nennt Bion (ed. Ahrens Idyll. 1, 24 [22]) den Adonis als „assyrischen" Gemahl der Aphrodite. Hyginus (fab. 58, ed. M. Schmidt S. 60) bezeichnet als Vater 10 des Adonis den „König der Assyrer" Kinyras, und Hippolyt (Refut. haeres. 5, 9, MSG 16, 3, Kol. 3155) weist den *τριπόθητον Ἄδωνιν* den „Assyrern" zu. Antimachus bei Probus bringt den Adonis durch seine Abstammung mit Syrien und Arabien in Verbindung (s. dazu Greve a. a. O., S. 5). Abgesehen von Lucian, werden diese Schriftsteller zwischen „assyrisch" oder syrisch und phönizisch kaum unterscheiden. Noch weniger 15 ist in der, wie ich mich belehren lasse, wahrscheinlich sehr jungen Schrift der dem Cäsarius von Nazianz (gest. 368) zugeschriebenen Dialogi (II, 112, MSG 38, Kol. 993), die Bezeichnung für Adonisverehrer als *Σύροι* im engern Sinn aufzufassen; die wunderlich mißverstehende Erklärung von *Ἄδωνις* als Beiname des Hades spricht für späte Zeit. Bei Lucian bezieht sich die Bezeichnung der Klage als „assyrisch" wahrscheinlich auf den 20 Kult des wohl als syrisch gedachten Aphaka im Unterschied von dem phönizischen Byblos. Ebenso wird die Zuweisung des Adonisdienstes an die religio Assyriorum bei Macrobius (Saturn. I, 21, 1) zu verstehn sein (s. unten § IV, 9). Das allerdings nahe der Grenze Cölesyriens, aber noch auf der Westseite des Libanons in der Nachbarschaft von Byblos und Berytos gelegene Aphaka wird indessen dem phönizischen Bereich 25 zuzurechnen sein. Speziell phönizischer Adonisdienst wird noch bezeugt bei Athenäus (l. IV, 76, 174) durch die Angabe des Xenophon oder wohl besser Xenophanes (s. Dümmler, Rheinisches Museum XLII, 1887, S. 139 f.; Gruppe, Myth. II, S. 949, Anmkg.), daß bestimmte Flöten von den Phöniziern *γίγγροι* genannt würden mit Bezug auf ihren Gebrauch bei den Adonisklagen, und ebenda durch die Mitteilung des Demokleides, daß 30 die Phönizier den Adonis *Γίγγρης* nennen.

Daran, daß der cyprische Adonisdienst mit dem von Byblos in geschichtlicher Verbindung steht, kann nicht gezweifelt werden und ist von niemand gezweifelt worden. Die Priorität hat man nicht immer dem Kultus von Byblos zuerkannt (s. unten § IV, 9). Indem die Griechen dem Adonis vielfach eine „syrische" Herkunft zuschreiben, seinen Vater 35 aber, den Kinyras, in der Regel als König auf Cypern darstellen, scheinen sie vorauszusetzen, daß dieser aus „Syrien" oder Phönizien nach Cypern einwanderte, d. h. daß der Adonisdienst in Phönizien seinen Ausgangspunkt hatte. Das muß nicht unbedingt auf richtiger Erinnerung des geschichtlichen Hergangs beruhen. Da aber der Name Adonis seiner einfachsten Erklärung nach auf phönizischen Ursprung verweist, so ist es schon daraus 40 wahrscheinlich, daß der cyprische Adonisdienst den phönizischen Kolonien auf Cypern seinen Ursprung verdankt. Was sich uns weiterhin für das geschichtliche Verhältnis des Adonis zu dem babylonischen Tammuz ergeben wird (s. unten § IV, 9), macht die Annahme unabweisbar, daß wir das Vorbild für den cyprischen und griechischen Adonis bei den Phöniziern zu suchen haben.

45 Alle unsere sicher datierbaren direkten Nachrichten über phönizischen Adonisdienst sind spät. Nur die eine Angabe wäre verhältnismäßig alt, wenn sie wirklich dem Xenophanes von Kolophon angehört, dessen Lebenszeit in das 6. und 5. vorchristliche Jahrhundert zu fallen scheint. Dazu kommt etwa noch die Behauptung bei Apollodor, daß Hesiod den Adonis einen Sohn des Phoinix genannt habe. Aber wenn nicht aus direkten 50 Hinweisungen auf Phönizien, so ergiebt sich aus der frühzeitigen Bezeugung des Gottesnamens bei den Griechen, die hinausgeht über die Bezeugung des bei ihnen bestehenden Kultus und mindestens bis in das 7. oder 6. Jahrhundert zurückreicht (s. unten § IV, 9), daß der Dienst des Adonis, seine Herkunft aus Phönizien vorausgesetzt, dort seit alten Zeiten heimisch war.

55 Ein Rest alten phönizischen Adonisdienstes hat sich vielleicht erhalten in dem Namen des Scheich Maʿšūk „der Geliebte", dessen Grab bei Tyrus gezeigt wird (so, nach dem Vorgang anderer Goldziher, Muhammedanische Studien, Thl. II, 1890, S. 335). Ist diese Identifizierung richtig, so wäre sie ein uns sonst nicht vorliegender Beweis dafür, daß der Adonisdienst im eigentlichen Phönizien nicht nur auf Byblos und die benach- 60 barten Libanongegenden beschränkt war. Aber aus dem Namen Maʿšūk kann doch nur

etwa entnommen werden, daß es sich um Adonisdienst oder einen verwandten Kultus handelt; einen verwandten Kultus kennen wir auch in dem des Esmun von Sidon (vgl. unten § IV, 9).

Der Tammuzdienst zu Antiochia am Orontes, von dem Isaak Antiochenus anscheinend als noch bestehendem redet (s. oben § III), wurde von den Abendländern als Adonisdienst bezeichnet (s. die Aussagen des Ammianus Marcellinus unten § IV, 6). Ob er zu dem Kultus von Byblos in Beziehung stand oder altaramäischer, aus Babylonien importierter Tammuzdienst war, muß dahingestellt bleiben. Dieses ist wahrscheinlicher, da Isaak Antiochenus neben Tammuz den spezifisch syrischen Gottesnamen Kaukabtâ als antiochenischen nennt. Jedenfalls ist anzunehmen, daß man zu Antiochia, auf syrischem Boden, den Gott thatsächlich Tammuz nannte. Auf Trauerfeiern sei es des Adonis, sei es des Tammuz bezieht sich wohl auch was Oppianus (Cyneget. II, 150 ff.) angiebt von einem am Orontes gelegenen Tempel des Memnon, wo die „assyrischen" Bewohner den Memnon beweinen (der Name Memnon soll nach Robertson Smith, Ctesias and the Semiramis legend in: The English Historical Review, Bd II, 1887, S. 307 entstanden sein aus Naʿaman, einem Namen des Adonis [s. unten § IV, 5 zu Jes 17, 10 f.], was lautlich wenig wahrscheinlich ist). Bei dem, was die Vita Heliogabali (Script. hist. Aug. ed. Peter 7, 3) von Heliogabal berichtet: Salambonem etiam omni planctu et iactatione Syriaci cultus exhibuit, omen sibi faciens inminentis exitii, wird man zu denken haben an Adonis- oder Tammuzkult oder einen verwandten Kult, der in Emesa, der Heimat Heliogabals, bestand. Den Adonis kombiniert mit der *Σαλαμβάς* das Etymologicum Magnum s. v.: *περιέρχεται θρηνοῦσα τὸν Ἄδωνιν*.

Firmicus Maternus (De errore profanar. religion. 9, 1, CSEL 2, S. 90) sagt ganz allgemein, daß in plurimis orientis civitatibus Adonisdienst bestehe; der „Orient" ist hier wohl von römischem Standpunkt aus zu verstehn. Ausonius (Epigr. 30) läßt die Arabica gens den Adoneum verehren; „arabisch" wird hier ungenaue Bezeichnung für „syrisch" in dem weiten Sinne der spätern Zeit sein.

Aus dem vorliegenden Material ergiebt sich nur, daß der Gott „Adonis" den Phöniziern angehörte. Auf eigentlich syrischem Gebiet ist ein zu dem Adonisdienst von Byblos in direkter Beziehung stehender Kult nicht bestimmt nachweisbar. Wo hier von Adonis oder einem ihm ähnlichen Gott die Rede ist, handelt es sich wahrscheinlich überall um den Gott, der bei den Einheimischen den Namen Tammuz trug.

Noch weniger als bei den westlichen Syrern läßt sich Adonisdienst im fernern Osten nachweisen. In einer Stelle bei Aelian, die von einem Tempel des Adonis in Elymaia redet, ist statt *Ἀδώνιδος* zweifellos zu lesen *Ἀναΐτιδος* (s. A. Nanaia Bd XIII, S. 640, 50 ff.; anders Greve a. a. O., S. 27). Selden (a. a. O., S. 258) verstand die Angabe bei Hesychius s. v. *Ἀβώβας: ὁ Ἄδωνις ὑπὸ Περσαίων* von den Persaei .. a Persa urbe ad Euphratem sita; zweifellos aber ist die Emendation *Περγαίων* richtig (vgl. Etymologic. Magnum s. v. *Ἀβώβας: Ὁ Ἄδωνις ὑπὸ Περγαίων*).

5. Adonis im AT. Vielleicht läßt sich in einigen Aussagen des ATs Hinweisung auf den Adonisdienst erkennen. Einzelne dieser Aussagen gehören einer Zeit an, wo von einer Kenntnis des babylonischen Tammuzdienstes bei den Israeliten schwerlich die Rede sein kann. Daß es sich aber um einen aus Phönizien stammenden Kult handelt, geht allerdings aus keiner dieser scheinbaren Anspielungen sicher hervor.

In Jes 17, 10 f., einer zweifellos echt Jesajanischen Stelle, haben viele Erklärer (so viel ich sehe, zuerst Ewald) die נִטְעֵי נַעֲמָנִים von den uns bei den Griechen bekannten Adonisgärten verstanden. Von den Griechen wissen wir seit Plato, daß sie im Adoniskult Kästchen oder Schalen mit leicht aufsprossenden Sämereien bepflanzten, deren rasches Abwelken beobachtet wurde (eine ausführliche Beschreibung der Adonisgärten bei Julianus Imp., Conviv., Opp. ed. Spanh. S. 329 CD, ed. Hertlein S. 423; weitere Belege bei Engel a. a. O., S. 548 ff. und besonders Raoul Rochette, Mémoire sur les jardins d'Adonis in der Revue archéologique, Jahrg. VIII, 1, 1851, S. 97—123; für den orientalischen Ursprung dieser Sitte s. unten § IV, 7, a). Diesem Brauche scheint zu entsprechen die Schilderung, die Jesaja von Ephraim giebt: „Du vergissest des Gottes deines Heils .; deshalb pflanzest du Pflanzungen der נעמנים (d. h. entweder: „der Lieblichkeit" oder auch einer bestimmten so benannten Pflanze) und besäest es mit fremden Ranken. Am Tage deines Pflanzens hegst du sie, und am Morgen bringst du deine Saat zur Blüte; aber dahin ist die Ernte am Tage des Siechtums und des herben Schmerzes" Es scheint mir zweifellos, daß dies nicht realistisch zu verstehn ist von der

Ausübung eines abgöttischen Ritus (so Clermont-Ganneau, **Études d'archéologi orientale**, Bd I, 1, 1880, S. 27 f. mit anderer, m. E. unmöglicher, Auffassung de עַל־כֵּן v. 10 = „weil"), sondern daß damit die kurze Freude und rasche Betrübnis alle von Jahwe abgewandten Beginnens, besonders des abgöttischen (worauf das ־זָ i זְמֹרַת זָר verweist), geschildert werden soll. Aber es liegt nahe, dies Bild entlehnt z denken aus einer fremdländischen Kultussitte. Es kann dabei dahingestellt bleiben, o das Wort נַעֲמָנִים von der Anemone zu verstehn ist, deren Namen Movers (Bd I, S. 217 und de Lagarde (Semitica I, 1878, S. 31 f.; vgl. ders., Uebersicht über die im Aramä ischen .. übliche Bildung der Nomina, AGG vom J. 1888, Bd XXXV, S. 205) vo נעמן ableiteten (ebenso Clermont-Ganneau a. a. O., S. 26 ff.; Robertson Smith in: **The English Historical Review**, Bd II, S. 307; s. dagegen Wellhausen, Reste arabische Heidentums[2], 1897, S. 10; vgl. noch Reste[1], 1887, S. 7 f., Anmkg. 2 und Löw, Aramaeisch Pflanzennamen 1881, S. 201, Anmkg., dazu S. 411 n. 90). Die Anemone war bei Grieche und Römern speziell die Blume des Adonis (s. Belege bei Clermont-Ganneau a. a. O. S. 26, Anmkg. 5), und נַעֲמָן war jedenfalls zunächst ein Gottesname (s. Baudissin Studien II, 1878, S. 161), möglicherweise ein Name des Adonis. Daß aber Jes 17, 1 נ׳ נ׳ zu verstehn sei „pflanzungen von Adonissen (d. i. fremden göttern)" (Ewald, Hebr Sprache § 287 a; ders., Die Propheten[2] Bd I, 1867, S. 364), ist nicht anzunehmen da נַעֲמָן nicht als appellativische Bezeichnung für Abgötter gebraucht wird (besser Cheyne A. **Adonis** und Kommentar zu Jes 17, 10 [2. A. 1882]: **plants of Adonis** als **a double plur.**, so auch Gesenius-Buhl s. v. נַעֲמָן, Marti z. d. St.; als einen „Beinamen" de Adonis sieht נעמן auch an H. Lewy [Die semitischen Fremdwörter im Griechischen 1895, S. 49] und scheint davon das griechische *ἀνεμώνη* abzuleiten). In נעמנים wird wohl höchstens eine Anspielung auf einen Adonisnamen zu erkennen sein, mag man nun an eine Benennung der Blume nach ihm denken oder an ein Abstraktum, das auf di Bedeutung des Gottesnamens hinweisen würde. Abgesehen von diesem Worte, da nach Phönizien hinzudeuten scheint, ist für Jes 17, 10 f. an Tammuzdienst jedenfalls s lange nicht zu denken, als wir von einer auch babylonischen Sitte der „Adonisgärten" nichts wissen. — Das Pflanzen und Verwelken des Gepflanzten versteht man, da eben nur davon die Rede ist, doch wohl am einfachsten (und ebenso auch die griechischen Adonisgärten; s. dazu unten § IV, 7, a) als eine Darstellung des raschen Wechsels im Werden und Vergehn, nicht von „Adonisstäben, die als Absenker gesetzt sind um zu grünen oder zu welken", wobei der Erfolg oder Nichterfolg als ein Omen anzusehen wäre (s Robertson Smith, Religion, S. 150, Anmkg. 285; an eine Beziehung auf den Adonisdienst denken auch Duhm, Kittel, Orelli[3] z. d. St.).

Die Aussage Jes 17, 10 f. ist, wenn sie sich wirklich auf den Adonisdienst bezieht, vielleicht nicht dessen älteste Bezeugung im AT und dann (abgesehen etwa von dem Personnamen **Adūna** in den Amarna-Briefen, s. oben § IV, 2) auf westsemitischem Boden überhaupt. Auch Am 8, 10, wo „die Klage um den Eingeborenen (יָחִיד)" als Beispiel einer großen Klage genannt wird, hat man mehrfach von der Adonisklage verstanden (wohl zuerst Movers Bd I, S. 248 f.), wozu aber die Berechtigung doch zweifelhaft bleibt, da Adonis nicht als „Einziger" bezeichnet wird und nicht als einziger Sohn erscheint. Daß die Benennung *Ἰεούδ* (*Ἰεδούδ*) = יחוד* = יָחִיד bei Philo Byblius für den getöteten, nämlich geopferten, Sohn des El oder Kronos (ed. C. Müller fr. 4 u. 5, S. 570 f.) sich auf den Adonis bezieht, steht keineswegs fest, obgleich allerdings der „Kronos" des Philo speziell de Gott von Byblos ist (fr. 2, 17, S. 568). Dies *Ἰεούδ* könnte auch entstanden sein aus eine Identifizierung des Kronos mit Abraham, nämlich aus der Bezeichnung des zum Opfe auserseheenen Isaak als יחיד (vgl. A. Sanchuniathon Bd XVII, S. 464, 18 ff.). Auch de Erzählung von der versuchten Opferung des יחיד Isaak könnte freilich ein Mythos zu Grunde liegen (Völter, Aegypten und die Bibel, Leiden 1903, S. 23 ff. will in der Gestalt des Isaak geradezu den Tammuz-Adonis erkennen); aber zu ihrem Verständnis genügt doch die Auffassung als einer Begründung der Abschaffung des Kinderopfers wie für die Erzählung Philos umgekehrt die Erklärung als einer Rechtfertigung des Kinderopfers. Die „Klage um den Eingeborenen", die auch Jer 6, 26 erwähnt wird als „eine bittere Klage" und ebenso in der späten Stelle Sach 12, 10, kann einfach auf einer Beobachtung aus dem menschlichen Leben beruhen. Das ist um so wahrscheinlicher, als diese Klage Sach 12, 10 in Parallele genannt wird mit der Klage um den Erstgeborenen. Jedenfalls ist sich der Verfasser von Sach 12, 10 einer mythologischen Bedeutung des Ausdruckes nicht bewußt gewesen (vgl. Ps 35, 14; Baudissin, Studien I, S. 316 f.). Daß für den babylonischen Tammuz eine Bezeichnung vorkäme, welcher die des Adonis als

יחיד entsprechen würde, ist mir nicht bekannt. Man kann freilich durch יחיד „der einzige (Sohn)", sofern man dabei an den einzigartigen denken darf, erinnert werden an die Bedeutung des sumerischen Dumuzi, wenn es wirklich den „echten Sohn" bezeichnet (s. oben § II); aber das ist doch wohl nur ein zufälliger Bedeutungsanklang, da Tammuz im semitischen Babylonisch m. W. nicht als „echter Sohn" bezeichnet wird. Wie sollte die Bedeutung des sumerischen Wortes den Phöniziern und Israeliten verständlich geworden sein? Eher als in der Klage um den יחיד dürfte man in der Formel des Klagerufs Jer 22, 18; 34, 5 (vgl. LXX 1 Kg 13, 11 L [= 12, 24 m ed. Swete] *Οὐαί, κύριε*) eine Beziehung auf den Adoniskult sehen, weil hier der Ausdruck הוֹי אָדוֹן darauf verweisen kann (woran wieder zuerst wohl Movers Bd I, S. 204. 246 ff. gedacht hat); aber er giebt doch eher den bei der Trauer um einen menschlichen Herrn oder König üblichen Klageruf wieder. Dafür spricht, daß sich Jer 22, 18 das daneben stehende: „wehe, mein Bruder, und wehe, Schwester" nicht auf den Adonis beziehen läßt (vgl. 1 Kg 13, 30; s. aber Movers Bd I, S. 248).

War wirklich Adonisdienst den Israeliten bekannt schon im 8. Jahrhundert (wie es nach Jes 17, 10 f. allerdings den Anschein hat) und Tammuz erst seit dem Ende der assyrischen oder dem Anfang der babylonischen Periode, so läßt sich nicht entscheiden, ob Tammuz beim Aufkommen seines Kultus als ein besonderer Gott neben Adonis angesehen oder der übereinstimmenden Riten wegen von vornherein mit ihm identifiziert wurde. Die Behauptung von der Identität des Tammuz und Adonis seit Origenes spricht eher dagegen als dafür.

Außer in der Geschichte von Isaak als dem „eingeborenen" hat man noch in andern alttestamentlichen Erzählungen den Tammuz- oder Adonismythos finden wollen, so Winckler, für den Adonis nur ein anderer Name des Tammuz ist, namentlich in der Gestalt des Joseph. Er soll ein „Ausfluß des Sonnengottes" sein, „auf welchen gleichzeitig die Züge des Tammuz, des Gottes der Frühjahrssonne, übertragen sind" (Geschichte Israels II, 1900, S. 72, überhaupt S. 70 ff.; ähnlich A. Jeremias, D. AT i. L. d. alten Orients, S. 383 ff.; ein beiden Autoren, wie es scheint, unbekannter Vorgänger ist schon i. J. 1700 Joh. Braunius gewesen, der a. a. O., S. 428 ff. mit anderer Beurteilung, aber mit derselben, bis in Einzelheiten übereinstimmenden Beobachtungsweise die Anschauung vertritt, Thammuz fuisse Josephum in Aegypto). Auch Abraham in seinem Verhältnis zu Sara wird von Winckler als Tammuz-Adonis gedeutet (a. a. O., S. 23), und der Mythos dieses Gottes soll in die Erzählung von den Söhnen Davids hineinspielen (S. 227 f.; vgl. S. 105 f.). Die Lade Jahwes und das Kästchen, worin das Kind Mose ausgesetzt wird, sollen dem schwimmenden Sarge des Osiris entsprechen, „an dessen Kult der des Tammuz in Gebal angeknüpft wird" (S. 95; vgl. unten § IV, 8). Diese Kombinationen wird man auf sich beruhen lassen dürfen, obgleich es sehr wohl möglich ist, daß namentlich in der Josepherzählung mythologisches steckt.

Mit großer Wahrscheinlichkeit dagegen bezog Ewald (Die Propheten[2], Bd III, 1868, S. 463) auf Adonisdienst Da 11, 37, wo von Antiochus Epiphanes gesagt wird, daß er nicht achte auf den Gott seiner Väter und auf „die Lust der Weiber" (חֶמְדַּת נָשִׁים). Mit „Lust der Weiber" muß hier eine Gottheit gemeint sein, und die Bezeichnung paßt kaum auf eine andere als entweder Adonis oder Tammuz. Adonis wurde wie in Byblos, so in Athen und Alexandria vorzugsweise von den Weibern verehrt (s. unten § IV, 6; vgl. auch die Angabe des Hieronymus ebend. und Ammianus Marcellinus ed. Gardth. l. XIX, 1, 11: cultrices Veneris .. in sollemnibus Adonidis sacris) und war der Liebling einer Göttin; von der Klage der Weiber um Tammuz berichten Ezechiel und die arabischen Autoren (s. oben § I und III). Wenig wahrscheinlich ist, daß, wie Hitzig und schon andere vor ihm wollten, für Da 11, 37 an die Artemis oder Nanaia von Elymais zu denken sei. Von ihr konnte der Verfasser des B. Daniel bei Abfassung dieser Darstellung kaum etwas wissen. Die Kunde von ihr gelangte wohl erst damals zu den Juden, als Antiochus Epiphanes kurz vor seinem Tode den Versuch machte, ihren Tempel zu plündern; die Danielstelle wird früher geschrieben sein (vgl. A. Nanaia Bd XIII, S. 633 f.). Ob aber Adonis oder Tammuz gemeint ist, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden; für den Syrer Antiochus scheint neben dem „Gott seiner Väter" besser die Erwähnung des syrischen Tammuz zu passen.

Eine Aussage des Briefes Jeremiä v. 30 f. hat man vom Adonisdienst verstanden. Es ist darin die Rede von den Priestern, die in den Tempeln der Götter sitzen mit zerrissenen Kleidern und geschorenen Köpfen und Bärten, unbedeckten Hauptes und brüllend, indem sie vor ihren Göttern rufen, wie einige es thun beim Totenmahl. — Die Be-

ziehung auf Adonis- oder auch Tammuzdienst ist möglich, aber doch durch nichts bestimmt indiziert, obgleich wir von Trauerriten wie die hier geschilderten in einem andern Kultus auf syrisch-phönizischem Boden nichts wissen (vgl. dazu namentlich die Schilderung in De Syria dea oben § IV, 3).

Über Sach 12, 11, wo man die Klagefeier Hadad-Rimmons auf Adoniskult oder den Kult eines mit ihm verwandten Gottes bezogen hat, s. A. Hadad-Rimmon Bd VII, S. 287 ff.; A. Rimmon Bd XVII, S. 9 ff. — Der wunderliche Einfall von E. G. King in seinem mir nicht zugänglichen Werke The Psalms (Part III, Cambridge 1905), den ich nur aus ThLZ 1906, Kol. 324 kenne, daß für den Zemach „Sproß" von Sach 6, 9 ff. und den אדני in Ps 110 der babylonische Tammuz Vorbild sei, „für den אדני ein beliebter Beiname ist (Jer 22, 18)", ist doch wohl nicht ernstlich diskutabel.

6. Die Adonisfeste. a) Die Zeit der Feste. Bei den Babyloniern fiel die Klagefeier für Tammuz in den nach ihm genannten Monat, in die Jahreszeit Juni-Juli (s. oben § II). Auch für die Ssabier giebt En-Nedim die Mitte des Monats Tammuz als die Zeit der Klage um den Gott Tā-ūz an, Maimonides und El-Makrizi nach Ibn Wahschijah den ersten Tag des Monats Tammuz als den der Trauer um den Tammuz (s. oben § III; vgl. dort noch die Angabe des Bar Bahlul, die vielleicht nur aus dem Namen des Monats erschlossen ist). Aus Ezechiel ist nicht mit irgendwelcher Sicherheit zu entnehmen, in welchem Monat die Judäer die Klagefeier für Tammuz hielten. Wenn irgendeine Zeit, so könnte nur etwa eine Feier im Spätsommer (Juli-August) oder Herbst (August-September) aus seiner Angabe entnommen werden (s. oben § I).

Hieronymus (Explan. in Ezech. zu c. 8, 13 f., MSL 25, Kol. 85 f.) scheint den Juni für das Fest des Tammuz oder Adonis (s. oben § IV, 1), anzunehmen: unde quia juxta gentilem fabulam in mense Junio amasius Veneris et pulcherrimus juvenis occisus et deinceps revixisse narratur, eumdem Junium mensem eodem appellant nomine et anniversariam ei celebrant solennitatem, in qua plangitur a muliebribus quasi mortuus et postea reviviscens canitur atque laudatur. Er redet hier von dem Kultus wie von einem bestehenden und hat vielleicht die Zeit des Festes aus eigener Beobachtung gekannt. Übrigens besagen seine Worte nicht geradezu, daß das Jahresfest in den Juni fiel, sondern nur daß der Tod des Gottes sich in diesem Monat ereignet haben solle. Daß auch das Wiederaufleben in den Juni falle, ist wegen des deinceps vor revixisse nicht zu ersehen. Klar sind überhaupt die Angaben des Hieronymus nicht. Er deutet in der Fortsetzung der angeführten Stelle den Tod und das Wiederaufleben des Gottes von den Saaten, die in der Erde ersterben und wieder daraus hervorsprossen (s. unten § IV, 7, c), was durchaus nicht zu der Angabe des Juni paßt. Nach dieser Deutung scheint er den Mythos auf die Aussaat im Spätherbst oder Frühling zu beziehen, und man sollte das Fest des Gottes in einer der beiden Jahreszeiten vermuten. An ein doppeltes Fest, etwa ein Todesfest im Juni und ein Auferstehungsfest im Spätherbst oder Frühling, denkt Hieronymus offenbar nicht, da er nur von einer einzigen anniversaria solennitas redet. Daß er mit Bezug auf das Sprossen der Wintersaat ein Fest im Spätherbst annimmt, ist ausgeschlossen. Die Bestellung der Wintersaat findet in Palästina nach dem Eintritt des Frühregens, also Ende Oktober bis Anfang Dezember, statt (s. Benzinger, Hebr. Archäologie 1894, S. 208). Für ein Adonisfest in dieser Jahreszeit haben wir sonst keine Spur, eher vielleicht für eines im Frühling (s. weiter unten). Aber da Hieronymus als einzige Zeitbestimmung den Juni nennt, so bleibt doch das wahrscheinlichste, daß er ein Fest in diesem Monat meint und nur eines in diesem Monat, also etwa im Anfang des Monats Tammuz. Da ein Fest in dieser Jahreszeit sich auf das revixisse des Gottes nach der Deutung des Hieronymus nicht beziehen kann, so wird er es zunächst auf occisus bezogen haben. Allzuviel Gewicht ist indessen auf die Angabe des Hieronymus vom Juni nicht zu legen, da er vielleicht lediglich durch den Monat Tammuz, dessen Name ihn an den mit Adonis identifizierten Gott Tammuz erinnerte, auf den Juni (=Juli) geleitet wurde, ohne etwas Bestimmtes darüber zu wissen. Ob das Fest, von dem er redet, ein Fest des römisch-griechischen und byblischen Adonis oder des syrischen Tammuz war, läßt sich bei der Art, wie er von dem Gott als Tammuz oder Adonis spricht, nicht bestimmt ersehen (vgl. oben § IV, 4). Da er eine Feier des Wiederauflebens des Gottes nennt und diese im Kultus des babylonisch-syrischen Tammuz nicht bezeugt ist, so liegt es näher, anzunehmen daß er einen Kult meint, der dem von Byblos entsprach.

Wenn nicht durch Hieronymus, so wird doch durch anderweitige Aussagen eine Feier

der Feste, welche die Abendländer als dem Adonis geltend ansahen, im Juni-Juli für Phönizien und Syrien in hohem Grade wahrscheinlich gemacht. Die Annahme einer Feier im Hochsommer findet zunächst eine sehr bestimmte Bestätigung in den Adonisgärten (s. oben § IV, 5), die für keine andere Jahreszeit passen als die der versengenden Sonne und allem Anschein nach nicht erst bei den Griechen aufgekommen sind (vgl. unten § IV, 7, a). Plato (Phaedr. S. 276 B) erwähnt ausdrücklich den Sommer als die Zeit, wo man die Adonisgärten besät; dagegen kommt die Aussage bei Theophrast (Hist. plant. VI, 7, 3): *Ἀβρότονον προμοσχευόμενον* (*δὲ*) *ἐν ὀστράκοις ὥσπερ οἱ Ἀδώνιδος κῆποι τοῦ θέρους* hier vielleicht nicht in Betracht, da *τοῦ θέρους* sich nicht notwendig auch auf *Ἀδώνιδος κῆποι* bezieht.

Aus einer Darstellung des Ammianus Marcellinus ergiebt sich, daß zur Zeit Kaiser Julians im syrischen Antiochien ein Fest, das er als das Fest des Adonis bezeichnet, vor dem Anfang des Augusts gefeiert wurde. Nach Ammianus (ed. Gardth. l. XXII, 9, 14 f.) wurden, als Julian (im Jahre 362) in Antiochia einzog, dort in eben diesen Tagen **annuo cursu conpleto** die **Adonea** nach altem Ritus gefeiert, **amato Veneris, ut fabulae fingunt, apri dente ferali deleto.** Man sah ein trauriges Zusammentreffen in dem Umstand, daß Julian die Stadt betrat, als **ululabiles undique planctus et lugubres sonus audiebantur.** Movers (Bd I, S. 206) hat aus der Angabe **annuo cursu conpleto** geschlossen, daß das Fest gefeiert worden sei im Herbst unmittelbar vor dem Anfang des syrischen Jahres, der in den September-Oktober falle wie bei den Israeliten. Movers entnahm daraus und allein daraus ein Herbstfest, das von dem anderwärts gefeierten Sommerfest zu unterscheiden wäre. Allein die Worte **annuo cursu conpleto** beziehen sich gewiß nicht auf den Jahresschluß sondern auf die jährliche Wiederkehr des Festes (so Lagrange a. a. O., S. 304, Anmkg. 1). Wir besitzen einen Brief Julians (Epist. 52, Opp. ed. Spanh. 438 C, ed. Hertlein S. 562), der aus Antiochia datiert ist *τῇ τῶν Καλανδῶν Αὐγούστου.* Also war Julian vor dem 1. August in Antiochia angekommen. Wenn Ammianus in eben diesem Zusammenhang die Tötung des Adonis durch den Eber erklärt: **quod in adulto flore sectarum est indicium frugum,** so verweist das nicht notwendig auf die Herbstlese sondern nach dem **sectarum** noch eher auf die vollendete Getreideernte. Diese Deutung, die schwerlich altsemitisch ist, nimmt wohl auf die Festzeit überhaupt keine Rücksicht.

Die Annahme eines Adonisfestes im Herbste wird aufzugeben sein (gegen Greve a. a. O., S. 45, der für den ganzen Orient ein Herbstfest annimmt). Auch die Beschreibung des Adonisfestes zu Alexandria bei Theokrit (ed. Ahrens, Idyll. 15, 112) bezieht sich nicht notwendig auf den Herbst (wie Natalis Comes a. a. O., S. 349, 36 f. annahm: **autumni fructus**), wohl aber auf ihn oder auf den Hochsommer, da für die Festfeier das Vorhandensein von Früchten vorausgesetzt wird (es ist die Rede von *ὥρια* ., *ὅσα δρυὸς ἄκρα φέρονται* — das sind nicht notwendig Eicheln sondern allgemein Früchte von Waldbäumen). Mit Unrecht hat man aus der Angabe Theokrits (a. a. O. v. 102 f.): *Ἄδωνιν ἀπ' ἀενάω Ἀχέροντος μηνὶ δυωδεκάτῳ μαλακαὶ πόδας ἄγαγον Ὧραι* auf ein Fest im zwölften Monat, also am Ende des mazedonischen Jahres, geschlossen. Die Worte wollen wohl nicht mehr besagen, als daß jeweils mit dem zwölften Monat, d. i. immer nach einem Jahr, Adonis wiederkehrt. — Ein von der Dichterin Praxilla aus Sikyon im 5. Jahrhundert erhaltener Vers, der davon redet, daß der zur Unterwelt hinabsteigende Adonis neben Sonne, Sternen und Mond verläßt *ἠδὲ καὶ ὡραίους σικύους καὶ μῆλα καὶ ὄγχνας* (Bergk, Poetae lyrici Graeci, Bd III[4], S. 566 n. 2), setzt vielleicht ebenso wie die Baumfrüchte bei Theokrit eine Trauerfeier für Adonis im Hochsommer voraus (so Dümmler a. a. O., Kol. 386).

Das Orakel des Apollo Clarius bei Macrobius nennt nach einer nicht unwahrscheinlichen Konjektur Lobecks (*Ἄδωνιν* statt *Ἰάω*, s. Baudissin, Studien I, S. 214 f.) den höchsten Gott Jao *ἁβρὸν Ἄδωνιν* als Gott des Herbstes (*μετοπώρου*). Dies wäre aber kein Zeichen für eine Festfeier des Adonis im Herbst und lediglich daraus zu erklären, daß Adonis den spätern als Gott der Frucht galt (s. unten § IV, 7, c), wobei man zuletzt wohl an die Früchte der Herbstlese dachte statt an die Feldfrucht, die zunächst gemeint war.

Übrigens ist die Darstellung bei Ammianus, von der wir hier ausgingen, nicht unbedingt auf den Adonisdienst zu beziehen, welcher zu Byblos seinen Mittelpunkt hatte. Aus der Vergleichung mit Isaak von Antiochia haben wir schon entnommen, daß in dem antiochenischen „Adonis" des Ammianus wahrscheinlich nicht der phönizische Gott sondern vielmehr der babylonische Tammuz zu erkennen ist, dessen bei den Syrern einheimischer

Dienst sehr wohl auch in das griechische Antiochia eingedrungen sein kann (s. oben § IV, 4). War dies der Fall, so fiel zweifellos das antiochenische Fest in den Monat Tammuz. Daß Ammianus anscheinend ein Freudenfest nicht kennt, würde der Nichterwähnung eines Freudenfestes für den babylonischen Tammuz entsprechen. Weder aus der Zeit noch aus dem Charakter des Festes bei Ammianus dürfen dann direkt Folgerungen gezogen werden für den phönizischen Adonisdienst.

Aber auch zu Athen ist das Trauerfest des Adonis mitten im Sommer gefeiert worden. Plutarch (Alcibiad. c. 18; Nicias c. 13) berichtet, daß gerade als im Jahre 415 die Flotte nach Sizilien auslaufen sollte, die Adonien gefeiert wurden mit Ausstellung von Bildern eines Toten und Beerdigungsriten, mit Klagen und Trauerliedern der Weiber, worin man ein schlimmes Omen erblickte. Durch diese Darstellung wird erläutert eine Aussage des mit den geschilderten Ereignissen gleichzeitigen Aristophanes, die mit dem Auslaufen der Flotte Adonisklagen eines athenischen Weibes zusammenstellt (Lysistrat. v. 391—396). Nach Thucydides (l. VI, 30) erfolgte die Abfahrt der Flotte *θέρους μεσοῦντος ἤδη*. Die Angabe der sommerlichen Jahreszeit für diese athenische Feier durch den Hinweis auf Thucydides hat, so weit ich sehe, zuerst Engel (Kypros II, S. 562), nach ihm mit näherer Begründung Raoul Rochette aufgestellt (Rev. archéol. VIII, 1, 1851, S. 121), während man bis dahin nach dem Vorgang Corsinis (a. a. O.) angenommen hatte, daß das Auslaufen der Flotte erfolgt sei zur Zeit, wo das mare aperiri eintrat, also im Frühling (die von Greve a. a. O., S. 45 wieder für ein athenisches Adonisfest im Frühjahr, nämlich im März, aus den angeführten Stellen entnommene Argumentation scheint mir nicht überzeugend zu sein). — Das von Aristophanes und Plutarch Mitgeteilte ist das älteste Zeugnis für das Bestehn der Adonien zu Athen. Daran schließt sich die schon erwähnte Aussage Platos (Phaedr. S. 276 B), worin die Adonisgärten als eine allbekannte Einrichtung behandelt werden.

Neben den Zeugnissen für ein Adonisfest im Sommer oder speziell im Juni-Juli kann vielleicht eine Aussage Lucians für ein Fest im Frühjahr geltend gemacht werden. Nach der Schrift De Syria dea (§ 8) wurde zu Byblos das Fest des Adonis dann gefeiert, wann sich die Wasser des aus dem Libanon kommenden Adonisflusses, d. i. des Nahr Ibrahim, zu einer bestimmten Jahreszeit von der roten Erde rötlich gefärbt ins Meer ergossen. Man sagte dann, das Blut des im Libanon verwundeten Adonis sei in den Fluß entströmt. Lucian giebt nicht an, in welche Jahreszeit diese Erscheinung fiel; als ihre Veranlassung nennt er *ἄνεμοι τρηχέες*, welche die rote Erde in den Fluß wehen. Aber dem Lucian mochte die Ursache der roten Färbung nicht genau bekannt sein; man sollte eher Regengüsse als die Veranlassung denken. Wirklich haben Reisende die rötliche Färbung des Flusses zur Zeit des Frühlingsregens beobachtet, Renan im Anfang des Februars, Maundrell am 17. März (Baudissin, Studien I, S. 298). Aber auch dies ist nicht entscheidend (Mannhardt a. a. O., S. 277 und Frazer, Adonis, S. 127 [vgl. S. 132 f., Anmkg. 3] schließen daraus auf ein Frühlingsfest). Es ist wohl möglich, daß die Erscheinung auch zu andern Jahreszeiten vorkommt (vgl. A. Sidonier Bd XVIII, S. 291, 10 f.), obgleich allerdings die Worte Lucians ein mehrmahliges Eintreten nicht vermuten lassen. Keinenfalls will er die Zeit bezeichnen, wo etwa die Herbstregen den Adonisfluß rot färben (so Movers Bd I, S. 206 f.; Greve a. a. O., S. 44); denn um diese Jahreszeit hatte, wie wir aus der Erklärung des Adonismythos sehen werden (s. unten § IV, 7), ein Adonisfest keine Stelle. Man könnte aber auch für die Angabe Lucians vielleicht an die Zeit des Hochsommers denken, nämlich daran, daß dann beim Schmelzen des Schnees auf dem Libanon der anschwellende Fluß von der roten Erde seiner Ufer rot gefärbt werde (so Scholz a. a. O., S. 228). Mit irgendwelcher Bestimmtheit läßt sich aus Lucians Aussage über die Festfeier zu Byblos nichts ermitteln. Es ist dies sehr bedauerlich, da anzunehmen ist, daß am Hauptsitz des Adoniskultus die älteste Sitte der Festfeier bestehn geblieben war. Ein Fest zu Byblos im Anfang des Frühlings, von welchem Lucian in De Syria dea (§ 49) als dem größten Feste redet — es werde bezeichnet als *πυρή* oder *λαμπάς* — ist offenbar kein Adonisfest, da es in anderm Zusammenhang vorkommt und mit den für das Adonisfest beschriebenen Riten nichts gemein hat.

Mit Unrecht hat man aus Angaben des Johannes Lydus (De mensib. IV, 44 [64], ed. Wuensch S. 116) entnehmen wollen, daß er ein Adonisfest im Frühjahr kenne (so Movers Bd I, S. 209, der in sehr verworrener Darstellung, örtlich verschieden, ein zweifaches Adonisfest annahm, eines im Frühjahr oder im Beginn des Sommers und eines, bei den Syrern und Phöniziern, im Herbst). Lydus sagt nur, daß Adonis der Mai sei und daß in seiner Tötung durch Ares gleichsam der Frühling vom Sommer getötet werde. Da-

nach wäre die richtige Jahreszeit für die Klage um den Adonis vielmehr der Sommer. Da Johannes Lydus den Adonis als den Mai erklärt, so ist das Fest der Aphrodite am 2. April, das er gleich darauf erwähnt (IV, 45 [65] S. 119), nicht das Todesfest des Adonis, wie man etwa aus dem für diesen Tag berichteten Opfer wilder Schweine (vgl. unten § IV, 7, b) vermuten könnte. — Auch aus der Kombination der Anemone als Frühlingsblume mit dem Blute des Adonis (s. oben § IV, 5) kann nicht auf ein Frühlingsfest des Adonis geschlossen werden (so Frazer, Adonis, S. 127). Diese Blume wird ihm als dem Frühlingsgott (vgl. unten § IV, 7, d) geweiht und erst später mit seinem Sterben kombiniert worden sein. Die rote Rose, die bei den Griechen ebenfalls als vom Blute des Adonis gefärbt angesehen wird (Frazer a. a. O., S. 127 f.), gehört eher dem Sommer an. — Aus der Beschreibung der Adonisfeiern von Alexandria und Byblos bei Cyrillus Alexandrinus (s. unten § IV, 6, b und 8) ist über die Jahreszeit nichts zu entnehmen.

Wirklich bezeugt ist nur ein Adonisfest im Sommer. Die Annahme, daß dieses in den Juni-Juli falle, wird auch dadurch nicht zweifelhaft gemacht, daß das florentinische Hemerologium für Seleucia in Pierien einen Monat Adonisius als dem August entsprechend nennt. Die Giltigkeit dieses Kalenders, nach dem nirgends datiert wird, ist zweifelhaft (Ideler, Handb. d. Chronologie, Bd I, S. 433 f.). Dasselbe Hemerologium läßt den Monat *Θαμιζα*, dessen Name dem des Adonisius zu entsprechen scheint, in dem Kalender von Heliopolis-Baalbek mit dem 23. August beginnen und 31 Tage dauern (Ideler S. 440). Da es nicht zweifelhaft sein kann, daß der Monat Tammuz ursprünglich die Stelle hatte, die ihm der hebräisch-babylonische Kalender zuweist, d. h. dem Juni-Juli entsprach, so hat in jenen jüngern Kalendarien eine Verschiebung dieses Monats stattgefunden. Wenigstens für die ursprüngliche Stelle des Adonisfestes ist also daraus nichts zu entnehmen.

Im 11. Jahrhundert berichtet der französisch-jüdische Exeget Raschi von einem Brauche, 22 oder 15 Tage vor Neujahr den Kindern einen Korb mit Erde zu füllen und mit Sämereien zu bestellen, der dann am Rüsttag des Neujahrsfestes von den Kindern in einen Fluß geworfen wurde (J. Levy, Neuhebr. Wörterb., Bd IV, 1889, S. 131). Es ist das offenbar ein Rest der Sitte der Adonisgärten (Fleischer zu Levy a. a. O., S. 229). Die Ausübung der Sitte ist hier in den Monat vor Neujahr, also in den August-September, verlegt, gewiß eine Verschiebung der ursprünglich einem frühern Monat angehörenden Übung, die darauf beruhen wird, daß man die Bedeutung nicht mehr verstand.

Liebrecht (a. a. O., S. 400 f.), Eerdmans (Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes, Zeitschr. f. Assyriologie, Bd IX, 1894, S. 280—307) und Meißner (Babylonische Bestandteile in modernen Sagen und Gebräuchen, Archiv f. Religionswissenschaft, Bd V, 1902, S. 230—233) haben die Trauerbräuche des von den Schiiten in Persien und Indien und noch sonst, wo Perser wohnen, gefeierten Husseinfestes (eine Beschreibung des in einem Dorfe bei Damaskus gefeierten Festes giebt Violet, Das Hussein-Fest am 29. April 1901, in: Der christl. Orient III, 1902, S. 9 ff.) aufgefaßt als in Zusammenhang stehend mit dem Kultus des Adonis oder Tammuz. Einige Riten dieses Festes lassen sich nicht recht erklären aus der ihnen von den Schiiten beigelegten geschichtlichen Bedeutung der Erinnerung an die Schlacht von Kerbela und den Tod des Hussein, des Enkels Muhammeds, so daß sie einen andern Ursprung zu haben scheinen. Das Fest wird am 10. Muharram gefeiert, also im Frühjahr. Ein Adonis- oder Tammuzfest läßt sich für das Frühjahr, wie wir gesehen haben, nicht nachweisen. Wie wir die Bedeutung der Trauerfeiern für Tammuz verstanden haben und ebenso weiterhin die Bedeutung der analogen Feiern für Adonis beurteilen werden (s. unten § IV, 7), hätte gerade ein Trauerfest für einen der beiden Götter im Frühjahr keine Stelle. Es wäre aber denkbar, daß auch hier die altheidnische Kultusübung eine kalendarische Verschiebung erfahren hätte, in diesem Falle veranlaßt durch ihre Kombination mit einem geschichtlichen Ereignis. Im Grunde ist es indessen nur der Brauch, den Sarg des Hussein ins Wasser zu werfen, der sich deutlich mit einem Brauche der Adonien berührt (s. unten § IV, 7, a und 8); er hat aber auch in andern Kulten Analogien, und die Umwandlung eines Festes des Hochsommers in ein Frühlingsfest ist immerhin wenig wahrscheinlich. (Für eine von Goldziher, Muhammedanische Studien II, S. 331 erwähnte Vorstellung von Hussein ist wohl die dort registrierte angebliche Analogie in der Vorstellung von Adonis in Wirklichkeit nicht nachzuweisen).

Es wird bei der Besprechung des Adonismythos nochmals auf die Festzeit zurückzukommen sein (s. unten § IV, 7, e).

b) Das Auferstehungsfest. In der Beschreibung des antiochenischen „Adonis“-

Festes bei Ammianus Marcellinus fanden wir keine Erwähnung eines auf die Klage folgenden Freudenfestes. Es wäre zu erwarten, daß Ammianus es genannt hätte, wenn es zu Antiochia gefeiert wurde, da dadurch der traurige Eindruck der den Einzug Julians begleitenden Umstände gemildert worden wäre. Es läßt sich in der That mit Lagrange
5 (a. a. O., S. 303 f.) bezweifeln, daß die Auferstehungsfeier im syro-phönizischen Adonisdienst alt war, wie sie denn allem Anschein nach im Tammuzdienst ganz gefehlt hat. Wir fanden es allerdings zweifelhaft, ob der antiochenische „Adonis" des Ammianus wirklich der Adonis von Byblos ist und nicht vielmehr die griechisch-römische Bezeichnung für den babylonisch-syrischen Tammuz. Aber auch Lucian erwähnt das Aufleben des
10 Gottes nur in einem die fortgehende Schilderung des Trauerritus von Byblos unterbrechenden Satze (s. oben § IV, 3). In den uns bekannten griechischen Riten des Adoniskultus kommt allein die Trauer zur Geltung, und durch die Darstellung des Adonisfestes zu Athen bei Plutarch (s. oben § IV, 6, a) scheint ebenso wie für Antiochia nach den Angaben des Ammianus ein auf die Trauer folgendes Freudenfest ausgeschlossen zu
15 sein (es läßt sich freilich mit Greve a. a. O., S. 43 in beiden Fällen vielleicht auch anders argumentieren). Dagegen ist dem Origenes eine Auferstehungsfeier für Adonis-Tammuz bekannt (Selecta in Ezech., s. oben § IV, 1): *Δοκοῦσι γάρ κατ' ἐνιαυτὸν τελετάς τινας ποεῖν· πρῶτον μὲν ὅτι θρηνοῦσιν αὐτὸν ὡς τεθνηκότα· δεύτερον δὲ, ὅτι χαίρουσιν ἐπ' αὐτῷ ὡς ἀπὸ νεκρῶν ἀναστάντι.* Für welchen Kultusort Origenes
20 diese Auferstehungsfeier annahm, giebt er nicht an. Da sie sich im babylonischen Tammuzdienst nicht nachweisen läßt, gehört sie wohl dem phönizischen Adonisdienst an. Auch bei Hieronymus (zu Ez 8, 13 f.) fanden wir (§ IV, 6, a) Bekanntschaft mit einer Freudenfeier, die das revixisse des Tammuz oder wahrscheinlicher des Adonis betraf. Er scheint damit einen Brauch zu schildern, der auf phönizischem oder syrischem Boden geübt wurde.
25 Cyrillus von Alexandria redet in seiner ausführlichen Besprechung der Adonisfeiern zu Alexandria und Byblos (zu Jes 18, 1 f., MSG 70, Kol. 440 f.) von Einstellung der Klagen bei den Weibern von Byblos nach Eingang der Botschaft, daß der Gott wiedergefunden sei, und von Freudenbezeigungen, die zu Alexandria bis auf seine Zeit stattfanden nach dem Vorbild der Freudenfeier der Aphrodite bei der Wiederkehr des Adonis.
30 Procopius von Gaza (zu Jes c. 18, MSG 87, 2, Kol. 2140) wiederholt diesen Bericht nicht ohne Andeutung eines Zweifels an der Richtigkeit der letzten Angabe. Dagegen hat Theokrit in seiner eingehenden Beschreibung des Adonisfestes zu Alexandria (Idyll. 15) von einer Auferstehungsfeier nichts. Es ist auch nicht ganz richtig, wenn man gesagt hat, daß bei ihm ein Freudenfest der Klagefeier voraufgehe. Nicht ein Freudenfest schildert
35 er sondern die bildliche Darstellung der Schönheit des Adonis, wie er auf dem Bette liegt zur Vereinigung mit der Aphrodite. Was aber die Feiernden mit dem Gottesbild vornehmen, besteht in der Wiederaufhebung dieser jetzt zu Ende gegangenen jährlichen Vereinigung, in dem Trauerzug der Frauen Alexandriens, der eben jenes Bild als das eines Gestorbenen an das Meer geleitet. Nur die Hoffnung seiner Wiederkehr vertritt
40 hier die Stelle des anderwärts bezeugten Freudenfestes.

Da Lucian und Cyrillus den Adonis von Byblos mit Osiris in Verbindung bringen (s. das Nähere unten § IV, 8), liegt die Annahme nahe, daß die Feier des Wiederauflebens des Gottes aus dem Osirisdienst in den des Adonis herübergenommen wurde und daß noch zu Theokrits Zeit ein Freudenfest im Adonisdienst nicht bestand. Aber doch ist
45 der Glaube an die Auferstehung eines Naturgottes dem semitischen Altertum nicht fremd: er scheint sich zu finden in der Vorstellung von dem babylonischen Marduk und ist ausdrücklich bezeugt für die phönizischen Götter Melkart und Esmun, für letztern allerdings nur bei dem späten Damascius (s. Orientalische Studien, Nöldeke-Festschrift, S. 749 ff.). Man mag an der Korrektheit der Angabe des Menander bei Josephus, daß das Auf-
50 erstehungsfest des tyrischen Herakles, d. i. Melkart, im Monat Peritios bis auf König Hiram zurückgehe (s. A. Baal Bd II, S. 332, 9 ff.), zweifeln; aber die *ἔγερσις* des Gottes, von der er redet, auf die „Aufrichtung" des Tempels zu beziehen (so Lagrange, Religions[2], S. 311, Anmkg. 1), ist doch nicht wohl zulässig, namentlich da davon nicht gesagt werden konnte, daß Hiram sie *πρῶτος* sondern nur, daß er sie überhaupt bewerk-
55 stelligt habe. Auch in dem wenigstens der Idee nach mit dem Adoniskult verwandten Atteskult gab es ein Auferstehungsfest. Von diesem Kultus, nicht von dem des kurz vorher besprochenen Adonis, sagt Macrobius (Saturn. I, 21, 10): **simulationeque luctus peracta celebratur laetitiae exordium.** Ich muß hier dahingestellt sein lassen, ob an diesem Punkt oder noch sonst im Atteskult ein geschichtlicher Zusammenhang mit
60 dem Adoniskult vorliegt.

Im Grunde setzt schon das jährliche Trauerfest den Gedanken des Wiederauflebens des Gottes voraus. Dies Fest ist offenbar nicht oder doch nicht nur als ein Erinnerungsfest gemeint, sondern seine lauten Klagen beziehen sich auf das, was dem Gott in jedem Jahre wirklich widerfährt. Dann muß er auch in jedem Jahre wiederauflebend gedacht worden sein. Es ist also zuletzt nur das die Frage, ob das Wiederaufleben von Anfang an in festlichen Gebräuchen zur Darstellung kam.

7. Die Vorstellung von Adonis. a) Adonisklage und Adonisgärten. In dem alljährlich gefeierten Sterben und Wiederaufleben des Adonis kommt offenbar ein sich mit jedem Jahr erneuendes Vergehn und Wiederaufleben in der Natur zum Ausdruck. Die Erinnerung an einen Heros würde entweder seines Todes Gedächtnis feiern oder seinen Eingang zu einem neuen Dasein, aber nicht beides nacheinander, da in diesem Falle durch das neue Leben das vorangegangene Todesschicksal ein für allemal überwunden wäre. Eine stetige Wiederkehr beider Akte ist nur auf dem Gebiet der Natur zu beobachten. Wenn also die Auferstehungsfeier des Adonis alt sein sollte, was wir allerdings unsicher fanden (s. oben § IV, 6, b), so haben wir es hier in dem uns geschichtlich bekannten Kultus zweifellos mit einem Naturgott zu thun. Aber auch von dem Auferstehungsfest abgesehen, kann an der Bedeutung als Naturgott für Adonis ebensowenig gezweifelt werden wie für Tammuz (s. oben § II). Zunächst schon deshalb nicht, weil, wie wir glaubten urteilen zu müssen (oben § IV, 6, b), das Klagefest einen derartigen Charakter hat, daß es als ein bloßes Erinnerungsfest sich nicht begreifen läßt. Es bezieht sich offenbar auf einen mit jedem Jahresfest zusammenfallend gedachten Vorgang, also auf ein jährliches Sterben, das sich nur als in der Natur stattfindend denken läßt. (Über eine andere Erklärung des Trauerritus aus Voraussetzungen für vorgeschichtliche Verhältnisse s. unten § IV, 7, f.)

Sicher ist, daß die Griechen mit ihrem Brauche der Adonisgärten (s. oben § IV, 5) an die Vergänglichkeit der Vegetation erinnern wollten. Es wird allerdings nicht überall das Verwelken sondern vielfach nur das rasche Aufsprossen der Adonisgärten erwähnt; aber jenes ist der notwendige Erfolg des Besäens von Scherben. Ausdrücklich macht das Verwelken z. B. geltend Kaiser Julian (Conviv., ed. Spanh. S. 329 D, ed. Hertlein S. 423): *χλοήσαντα δὲ ταῦτα πρὸς ὀλίγον αὐτίκα ἀπομαραίνεται* (weitere Belege bei Engel a. a. O., S. 549, Anmkg. 26; S. 550 f., Anmkg. 30). Ohne den Gedanken an das Verwelken wäre die bei den Griechen mit der Bepflanzung der Adonisgärten verbundene Klage unverständlich. Der Brauch der Adonisgärten scheint nach Jes 17, 10 f. im 8. vorchristlichen Jahrhundert in Kanaan bestanden zu haben. In später Zeit werden die *κῆποι* des Adonis als „assyrische", d. h. syrische, Sitte erwähnt bei Philostratos (3. Jahrh. n. Chr., Vit. Apollon. VII, 32: *κήπους, οὓς Ἀδώνιδι Ἀσσύριοι ποιοῦνται*). Die Beobachtung des raschen Verwelkens der „Blume des Feldes" oder des „Grases" ist den Westsemiten geläufig, im AT als ein Bild des schnell vergehenden Menschenlebens verwertet (Jes 37, 27; 40, 6 f.; Ps 90, 5 f.; Ps 103, 15). Die Beziehung des Adonis auf das Absterben der Vegetation ist zweifellos sehr alt, denn die Griechen werden diese Beziehung, da sie nur sie von Anfang an gekannt zu haben scheinen, von den Phöniziern überkommen haben.

Was die vereinzelt und erst spät bezeugte Sitte bedeutet, die Adonisgärten ins Wasser zu werfen, ist mir nicht zweifellos. Es ist dabei vom Meere die Rede (so Eusthatius zu Odyssee *Λ*, 590) oder von Quellen (so Zenobius, Centur. I, 49, Corp. Paroemiograph. Gr. ed. Leutsch u. Schneidewin S. 19; vgl. den oben § IV, 6, a aus Raschi berichteten jüdischen Brauch des Werfens in die Flüsse). Das Werfen ins Meer könnte man als eine Darstellung der Vernichtung ansehen, so daß dieser Ritus nur ein anderer Ausdruck für die Vergänglichkeit wäre, die man im Welken der Adonisgärten erkannte (so faßt die Sitte Eusthatius auf, als *ὁμοιότης* des Todes des Adonis). Aber das paßt kaum auf das Werfen in die Quellen. Diese erscheinen überall, ganz besonders im semitischen Altertum, als Zeichen der Lebenskraft in der Erdwelt. Deshalb bin ich nicht abgeneigt, mit Mannhardt (a. a. O., S. 288) und Frazer (Gold. bough II, S. 121; Adonis, S. 137 ff.) hierin (aber nicht, wie Frazer, auch in dem Wachsenlassen der Adonisgärten) ein „Zaubermittel" zu erkennen, wodurch ein Einfluß ausgeübt werden sollte auf das Gedeihen der Vegetation (nach Mannhardt ein „Regenzauber"). Das Werfen ins Wasser wäre danach anzusehen als ein Mittel, die befruchtenden Quellen reichlich fließen zu machen. Aber allerdings scheint diese Erklärung nicht zu passen auf das Werfen ins Meer, da das Meer den Semiten als das unfruchtbare Element gilt. Der Brauch, die Adonisgärten ins Meer zu werfen, hängt zweifellos zu-

sammen mit der Sitte des alexandrinischen Adonisfestes, das Adonisbild dem Meere zu übergeben (s. unten § IV, 8). Auch hier kann nicht die Vernichtung, das Sterben des Adonis, zum Ausdruck gebracht werden; denn es war das Bild des schon als Toter dargestellten Adonis, was ins Wasser geworfen wurde. Nach der Vereinzelung der Zeugnisse für das Werfen ins Wasser ist es mindestens zweifelhaft, ob darin altphönizischer Brauch des Adonisdienstes vorliegt oder eine aus einem andern Kultus eingedrungene Übung. Begießen einzelner Bestandteile der Ernte mit Wasser und Übergießen oder Untertauchen eines bei der Ernte oder ihrer Vorbereitung beteiligten Menschen oder auch einer den Vegetationsgott darstellenden Person kommt in volkstümlichen Bräuchen vieler Länder vor (s. Frazer, Gold. bough II, S. 121 ff.). Vielleicht stammt jener Zug im alexandrinischen Adonisdienst aus dem Osiriskult (s. unten § IV, 8) und wurde von dort aus auf Adonis und dann auf die Adonisgärten übertragen. Auf die ursprüngliche Bedeutung der Adonisgärten wird man aus diesem Brauche keine Schlußfolgerungen ziehen dürfen.

b) Der Eber des Mythos. Nicht gerade aus den Adonisgärten, wohl aber aus einem Zuge des Mythos, wonach Adonis durch einen Eber seinen Tod findet, scheint sich zu ergeben, daß er speziell die Frühlingsvegetation repräsentiert.

Den Eber kennen wir für den Mythos des zu Byblos und im Libanon verehrten Adonis aus Lucian (Syria dea § 6) und Macrobius (Saturn. I, 21, 1—5). Aus dem Eber, der den Adonis tötet, ist bei Pseudo-Melito die Erzählung entstanden, daß Tammuz, d. i. Adonis, auf dem Libanon von Hephästos getötet wurde, als er Jagd auf Wildschweine machte (s. oben § III). Auf eine mythologische Bedeutung des Ebers bei den Phöniziern verweist doch wohl auch ein aus Phönizien stammender Scarabäus mit der Darstellung eines geflügelten Ebers (s. Mansell in der Gazette archéologique, Jahrg. IV, 1878, S. 50 ff.; daselbst zwei andere ähnliche Darstellungen des Ebers sardinischer Herkunft). Ferner hat es gewiß eine mythologische Grundlage, daß der dem Monat Tammuz vorausgehende Monat bei den Syrern den Namen Ḥezīrān, Monat des „Ebers", trägt.

Belege für den Eber des Adonis ohne eine bestimmte Hinweisung auf eine syrophönizische Vorstellung finden sich in großer Menge. Die weite Verbreitung dieses Zuges im Mythos als eines durchaus feststehenden spricht deutlich für sein Alter. Ob Apollodor (l. III, 14, 4) in der Erwähnung des Ebers den Panyasis zum Gewährsmann hat, ist die Frage. Ist es nicht der Fall, so ist, so viel ich sehe, das älteste Zeugnis bei Bion (ed. Ahrens, Idyll. 1, 7 f.) zu finden, der zwar nicht ausdrücklich den Eber nennt, aber offenbar an ihn denkt, indem er von dem durch einen „Zahn" verwundeten (*ὀδόντι τυπείς*) Adonis redet. An weitern Belegen kann ich noch konstatieren: Nikandros bei Athenäus II, 80, 69; Properz ed. Müller l. III, 13, 54; Ovid, Metam. 10, 715 f.; Hyginus, Fab. 248, ed. M. Schmidt S. 138; Valerius Probus zu Virgils Bucol. 10, 18, ed. Keil S. 25; Cornutus, De nat. deorum c. 28, ed. Osann S. 164; Plutarch, Quaest. convival. l. IV, quaest. 5, n. 3; Apologie des Aristides ed. Harris ܩܘ, Übers. S. 44 und griech. Text aus Barlaam und Josaphat S. 107; Augustin, De civit. dei 6, 7, 3, MSL 41, Kol. 185: Adonis aprino dente exstinctus; Ammianus Marcellinus XXII, 9, 15; Lactantius Placidus, Narrationes fabularum l. X, fab. 12 (aus Ovid); ein später anonymer Mythograph in Script. rer. mythicarum latini tres, ed. Bode, Mythogr. III, 11, 17, S. 238: ab apro interfectum solem, qui per Adonem designatur; Bar Bahlul s. oben § III. Bei Firmicus Maternus c. 9, 1, CSEL 2, S. 90 nimmt Ares die Gestalt eines Ebers an und tötet den Adonis, ebenso bei Nonnus, Dionys. 41, 209 f., bei Cyrillus von Alexandria zu Jes 18, 1 f., MSG 70, Kol. 440 und in der Wiedergabe seiner Aussagen bei Procopius von Gaza zu Jes c. 18, MSG 87, 2, Kol. 2137, ebenso auch bei Johannes Lydus, De mensib. IV, 44 (64), ed. Wuensch S. 116 (vgl. IV, 45 [65] S. 119) und in einem Scholion zu Theokrit, Idyll. 3, 47. Servius läßt den Adonis sterben einmal durch den in einen Eber verwandelten Mars (zu Virgils Bucol. 10, 18) und einmal durch den von Mars gesandten Eber (zu Virgils Aen. V, 72: cum ira Martis ab apro esset occisus). Ein Scholion zu Lykophron v. 831 ff. nennt den Eber und Ares nebeneinander: *ἀναιρεῖται ὑπὸ συός, οἱ δέ φασιν ὑπὸ Ἄρεως ἐν τῷ πολέμῳ.* Nach Ptolemäus Hephästion (bei Photius, Bibliotheca, Cod. 190, S. 146b f., MSG 103, Kol. 609) ist es dagegen Apollon, der sich in einen Eber verwandelt und den Adonis tötet (s. dazu Greve a. a. O., S. 17). Einige andere Belege für den Tod des Adonis durch den Eber s. noch bei Greve a. a. O., S. 9 (Anmkg. oben), S. 12 f. 17 21. 35.

Macrobius (Saturn. I, 21, 4) versteht den Eber als Repräsentanten des Winters: ab apro autem tradunt interemptum Adonin hiemis imaginem in hoc animali fingentes quod aper hispidus et asper gaudet locis humidis lutosis pruinaque contectis proprieque hiemali fructu pascitur glande. Ebenso der schon zitierte späte anonyme Mythograph (Script. rer. mythic. lat. tres, ed. Bode, Mythogr. III, 11, 17, S. 238 f.): ab apro interfectum solem, qui per Adonem designatur ., spurcitia et rigore hiemali quasi dentibus apri interfectum. Diese abgeschmackte Deutung ist dem Eber nur aufgezwungen worden der Sonnentheorie des Macrobius zu Liebe, wonach auch Adonis ein Sonnengott sein soll. Der Winter thut der Sonne Abbruch; also muß der Mörder des Adonis der Winter sein. Mit vollständiger Sicherheit läßt sich allerdings eine Erklärung des Ebers noch nicht aufstellen. Auch bei den Babyloniern scheint er im Tammuzmythos eine Rolle gespielt zu haben. Das Schwein war dem Gott Ninib heilig, dem der Monat Tammuz zugehört (Zimmern, Keilinschr. u. d. AT, S. 398). Danach ist wohl der Eber Repräsentant eben dieser Jahreszeit. Er wurde bei den Abendländern im Adonismythos mit Ares in Verbindung gebracht, wie es scheint deshalb, weil man in Ares ein Pendant des Kriegsgottes Ninib erkannte. Daß Adonis durch den Eber stirbt, wird also besagen, daß der Sommer ihm den Tod bringt. Eine Erinnerung an das Richtige hätte sich demnach erhalten bei Johannes Lydus (De mensib. VI, 44 [64], ed. Wuensch S. 116): *θερμὴ γὰρ ἡ φύσις τοῦ ὑὸς καὶ ἀντὶ τοῦ θέρους αὐτὸν οἱ μυθικοὶ λαμβάνουσι.* Wie der Eber dazu kommt, das Tier des Kriegsgottes und der Sommerhitze zu sein, darüber wage ich einstweilen keine Vermutung.

Ob der Eber des Adonismythos als eine Entlehnung von den Babyloniern her anzusehen ist oder ob wir es hier mit uralten Gemeinsamkeiten Babyloniens und Phöniziens zu thun haben, läßt sich bis jetzt nicht entscheiden, besonders so lange nicht, als nicht auch im Tammuzmythos der Eber wirklich nachgewiesen ist. — Wenn aber der Eber des Adonismythos das heilige Tier des Ninib-Ares ist, so kann wohl keinenfalls mit Robertson Smith (Religion, S. 316 f.) daran gedacht werden, daß Adonis selbst (der cyprische) wegen seiner Kombination mit dem Schwein eigentlich ein „Schweinegott" war (vgl. die Erklärung des Tammuz bei Ball, oben § II).

Adonis wird nach jenen Kombinationen ein Frühlingsgott sein, speziell die Frühlingsvegetation, die im Orient unter den Strahlen der Sommersonne vergehn muß. Deshalb feierte man ihm sein Todesfest im Hochsommer. Johannes Lydus wird also ganz im Rechte sein, wenn er, wie schon erwähnt wurde (s. oben § IV, 6, a), den Adonis dem vom Sommer getöteten Frühling vergleicht. Daß er ihn speziell den „Mai" nennt, ist allerdings okzidentalisch gedacht; für Phönizien wäre eher an Februar und März als die Frühlingsmonate zu denken.

c) Die Deutung des Adonis als die Frucht. Es ist nur eine Variation der Vorstellung des Werdens und Vergehns in der Natur, wenn bei spätern Griechen und Lateinern Adonis zuweilen aufgefaßt wird als die gereifte Frucht, in seinem Tode speziell als die reife Frucht, die geschnitten wird, oder auch als das in die Erde gesäete und wieder daraus emporwachsende Getreide. Die Deutung von der reifen und geschnittenen Frucht geben Porphyrius (bei Eusebius, Praepar. III, 11, S. 110 c, ed. Gaisf. I, 237: *ὁ δὲ Ἄδωνις τῆς τῶν τελείων καρπῶν ἐκτομῆς σύμβολον*) und Ammianus Marcellinus (ed. Gardth. l. XIX, 1, 11: lacrimare cultrices Veneris saepe spectantur in sollemnibus Adonidis sacris, quod simulacrum aliquod esse frugum adultarum religiones mysticae docent; XXII, 9, 15: amato Veneris apri dente ferali deleto, quod in adulto flore sectarum est indicium frugum). Vgl. schon in den Clementinen (Clementina herausggb. von de Lagarde ς 9 [119 B], S. 76): *λαμβάνουσι δὲ καὶ Ἄδωνιν εἰς ὡραίους καρπούς.* Die Deutung von dem in die Erde gelegten und aus ihr wieder herauswachsenden Getreidekorn bieten Origenes (Selecta in Ezech. [s. oben § IV, 1]): *φασὶ τὸν Ἄδωνιν σύμβολον εἶναι τῶν τῆς γῆς καρπῶν θρηνουμένων μὲν, ὅτε σπείρονται, ἀνισταμένων δὲ, καὶ διὰ τοῦτο χαίρειν ποιούντων τοὺς γεωργοὺς, ὅτε φύονται*), Hieronymus (Explan. in Ezech. zu c. 8, 13 f., MSL 25, Kol. 86: gentilitas interpretatur subtiliter interfectionem et resurrectionem Adonidis, planctu et gaudio prosequens: quorum alterum in seminibus, quae moriuntur in terra, alterum in segetibus, quibus mortua semina renascuntur, ostendi putat) und ein Scholion zu Theokrit (Idyll. 3, 48: *ὁ Ἄδωνις, ἤγουν ὁ σῖτος ὁ σπειρόμενος*). Ähnlich auch Cornutus (De nat. deorum c. 28, ed. Osann. S. 164: *Ἄδωνις, ἀπὸ τοῦ ἅδειν τοῖς ἀνθρώποις οὕτως ὠνομασμένος τὸν Δημητριακὸν καρπόν. Τοῦτον δὲ πλήξας κάπρος ἀνελεῖν λέγεται, διὰ τὸ τὰς ὗς*

δοκεῖν ληϊβότειρας εἶναι, ἢ τὸν τῆς ὕνεως ὀδόντα αἰνιττομένων αὐτῶν, ὑφ' οὗ κατὰ γῆς κρύπτεται τὸ σπέρμα). Allgemein die Deutung von der Frucht findet sich bei dem Philosophen Sallustius (De diis et mundo c. 4, ed. Orelli S. 13: corporibus diis existimatis nuncupatisque: . . Adonide fructibus, Baccho vino) und als von andern vertreten angegeben bei Johannes Lydus (De mensib. IV, 44 [64], ed. Wuensch S. 116: *Ἄδωνις μέν ἐστιν ὁ καρπός* — daneben seine eigene andersartige Deutung, s. oben § IV, 6, a); vgl. in einem orphischen Hymnus (55 [56], 13, Orphica ed. Hermann S. 323) in einer Anrede an Adonis: *μύστῃσι φέρων καρποὺς ἀπὸ γαίης*. Die Angabe im Etymologicum Magnum s. v. *Ἄδωνις: Δύναται [καὶ] ὁ καρπὸς εἶναι ἄδωνις· οἷον ἀδώνειος καρπὸς, ἀρέσκων* darf man kaum hierherbeziehen; denn auch wenn *καρπός* an beiden Stellen ursprünglich sein sollte, ist doch wohl nur gemeint, daß man eine Frucht einen „Adonis" nennen könne.

Ich verstehe nicht, wie Lagrange (a. a. O., S. 307) und Dussaud (a. a. O., S. 151) die Deutung des Adonis vom reifen Getreide als die ursprüngliche (soweit nach dem Vorgang von Movers, A. Phönizien S. 390) und für seinen Tod als alte Auffassung den durch die Sichel des Schnitters ansehen können. Auch Robertson Smith (Religion, S. 318) scheint in der Adonisfeier eine ursprüngliche Hinweisung auf die Ernte — ein „Getreidesühnopfer" — erkennen zu wollen und verweist darauf, daß im nördlichen Babylonien frühzeitig die Monate Tammuz und Ab als Erntemonate bezeichnet werden. Aber gerade für den babylonischen Tammuz (dessen Ritual R. Smith mit dem des Gottes von Byblos gleichsetzt, ohne bestimmt beide Götter identifizieren zu wollen, S. 316, Anmkg. 704) findet sich sonst, so viel ich sehe, keinerlei Hinweisung auf seine Kombination mit der Ernte; auch weiß ich kein Anzeichen dafür, daß der Tammuzdienst speziell im nördlichen Babylonien aufgekommen wäre. Es ist wohl richtig, daß sich unter den Erntebräuchen verschiedener Völker Trauer-Riten finden; aber den Kanaanäern und Hebräern war doch, wie wir aus dem AT genugsam erkennen können, die Ernte vorzugsweise eine Zeit der Freude: „man kommt mit Jauchzen, wann man seine Garben trägt" (Ps 126, 6). Daß sich auch hier Todesgedanken und ernste Bräuche mit der Freude verbanden, soll nicht geleugnet werden (vgl. Frazer, Adonis, S. 236 f.). Die alttestamentliche Kombination des Passahs, des Festes, an dem die Erstgeburt als der Gottheit verfallen angesehen wurde, mit dem Mazzotfest, dem Feste der beginnenden Ernte, läßt sich etwa dafür anführen; aber ursprünglich hat das Passahfest mit der Ernte nichts zu thun. Jedenfalls wäre eine Totenklage wie die der Adonisfeste nicht der erschöpfende und überhaupt nicht der passende Ausdruck der Erntestimmung, am wenigsten geraume Zeit nach dem Abschluß der Getreide-Ernte im Hochsommer, wo überall oder doch teilweise die Adonisfeiern stattfanden (s. oben § IV, 6, a). Überhaupt begreift sich die Jahreszeit des Hochsommers, der Juni oder Juli, nicht für ein Erntefest in Phönizien: für die Getreideernte käme eine Feier um diese Zeit zu spät, für die Obstlese zu früh.

Vollends gekünstelt ist es, daß Lagrange die ursprüngliche Bedeutung der Adonisgärten nicht in dem Hinweis auf das rasche Welken sondern ausschließlich in der Erzeugung eines raschen Wachstums erkennen will pour stimuler les champs de céréales (so nach dem Vorgang von Frazer, Gold. bough. II, S. 121). Die Klage der Adonisfeiern und die kurze Dauer der Adonisgärten verweisen mit Bestimmtheit darauf, daß sie sich in ihrer eigentlichen Bedeutung auf die Vergänglichkeit des Naturlebens beziehen. Daß den nomadisierenden Semiten der ältesten Zeiten Trauerbräuche um einen ersterbenden Naturgott fremd gewesen seien, ist eine unerwiesene Voraussetzung. Es ist richtig, daß gerade für den Nomaden als Viehzüchter das Entstehn und Vergehn des frischen Grüns von besonderer Wichtigkeit ist und daß deshalb bei den Nomaden eher als bei den Ackerbauern eine Klagefeier über das versengte Grün zu erwarten wäre. Aber wir kennen die Religionen der Nord- und Westsemiten nur aus einer Epoche, wo sie dem Ackerbau lebten. Weil er für sie die Grundlage ihrer Existenz bildete, ist aus dem Gott des Frühlingsgrüns ein Gott des Getreides geworden (vgl. Barton, Sem. orig., S. 114; so auch, nur nicht bestimmt genug die beiden Stadien auseinanderhaltend, Frazer, Adonis, S. 132 f.; vgl. S. 129), wenn die letztere Vorstellung von Adonis überhaupt auf semitischem Boden entstanden ist. Sie ist uns nur bezeugt bei griechischen und lateinischen Schriftstellern (darunter der älteste Cornutus, geb. 20 n. Chr.), die okzidentalisch-indogermanische Vorstellungen in die Riten des semitischen Kultus eingetragen haben können. Als alt ist nur zu erkennen die Klage um den getöteten Gott. Also wird die älteste Vorstellung sein die eines Sterbens in der Natur. Als solches aber läßt sich einfacherweise die Ernte nicht

auffassen. Als Spender des Erntesegens galten den Phöniziern andere Gottheiten, die Baale oder Hauptgötter der einzelnen Städte, in deren Reihe Adonis nicht gehört (vgl. unten § IV, 7, f).

d) Adonis ein Frühlingsgott. Die Darstellung des Adonis als Jäger (s. oben § IV, 3) ist möglicherweise ein untergeordnetes Moment, das ihn mit dem Eber in Verbindung bringen soll. Es kann dadurch aber auch als durch einen vielleicht alten Zug des Mythos ausgedrückt werden, daß Adonis ein Gott der Fluren ist. Damit würde übereinstimmen, daß er vereinzelt als Hirt dargestellt wird: Theokrit, ed. Ahrens Idyll. 1, 109 (99); 3, 46 (45); Virgil, Bucol. 10, 18: ovis ad flumina pavit Adonis; dagegen Valerius Probus, zu Virgils Bucol. 10, 18, ed. Keil S. 25: Pastorem non invenimus fuisse. Bar Bahlul hat den Hirt und zugleich den Jäger (s. oben § IV, 3). Einige andere Belege für den Hirten s. noch bei Greve a. a. O., S. 11, Anmkg. 2. Vielleicht ist der Hirt erst eine Erfindung der Bukoliker (so Greve S. 11); immerhin ist daran zu erinnern, daß auch der babylonische Tammuz als Hirt gedacht worden zu sein scheint (s. oben § II). Wenn man die Darstellung als Jäger oder die als Hirt für alt halten dürfte, so ließe sich daraus entnehmen, daß die Gestalt des Gottes schon den Zeiten angehörte, wo noch die Auen eine größere Bedeutung besaßen als der Acker. Keinenfalls paßt auf Adonis als Jäger oder Hirten eine Beziehung seiner Bedeutung zur Ernte. Jene beiden Vorstellungen sind weit früher bezeugt als diese Beziehung. Zu dem Erntegott paßt ebenfalls nicht die Auffassung des Adonis als Jüngling, worin nach ihrer allgemeinen Verbreitung zweifellos eine alte Vorstellung fortlebt, vielleicht aus alten Kultusbildern der Phönizier erschlossen (vgl. die wahrscheinliche Identifizierung des Adonis mit dem jungen Horus und dem Kinde Harpokrates auf Münzen von Byblos, s. unten § IV, 7, f). Der Gott der zur Ernte gereiften Frucht wäre als gereifter Mann zu erwarten; in der Jugendschöne des Adonis, der überall als von der Balti-Aphrodite nur geliebt, kaum je als geehelicht erscheint, wird das neue Sprossen der Natur zur Darstellung gebracht sein — ich denke das des Frühlings (so im wesentlichen Movers und bestimmter unter andern Tiele, Geschichte der Religion I, S. 235; nicht gerade für den Frühlingsgott, aber für die Annahme: Adonide ea, quae terra gignit, indicari Greve a. a. O., S. 56; ebenso für einen Vegetationsgott ganz besonders Mannhardt und nach seinem Vorgang die meisten neuern).

Lagrange (a. a. O., S. 307. 378) allerdings macht zunächst gegen ein Frühlingsfest, damit aber zugleich gegen die Auffassung des Adonis als Frühlingsgott die Einwendung, daß der Frühling im Orient nicht, wie bei uns, das Erwachen der Vegetation bringe: le réveil de la végétation se fait aux premières pluies d'automne. Die positive Beobachtung des Kenners palästinischer Verhältnisse hat zweifellos ihre Anhaltspunkte; aber es wird doch darauf nicht allzuviel Gewicht zu legen sein. Socin (Baedeker, Palästina², 1880, S. LXVII) berichtete wesentlich anders: „Der November wird in Syrien öfters zum sogenannten Altweibersommer, aber die Natur ist dann fast ganz erstorben“ HL 2, 11f. zeigt, daß dem Palästiner die Zeit, wo der Winter und Regen vorübergegangen ist, als die Zeit erscheint, wo die Blumen aus der Erde sprossen und bei der Taube, deren Girren man dann im Lande vernimmt, wie bei dem Menschen Liebesgefühle sich regen. Diese Jahreszeit konnte auch in jenen Gegenden sehr wohl gedacht werden als die Zeit des auferstehenden Naturgottes. Mir ist keine Aussage bekannt, die das Aufwachen der Natur mit dem Beginn des Regens im Herbste feierte. (Noch weniger ist es zutreffend, wenn Mansell, Gazette archéolog. IV, S. 53 die Auferstehung des Adonis in den Herbst verlegt mit Rücksicht auf die Abnahme der Sonnenglut und das Reifen der Früchte — beides deutet doch nicht auf die Entstehung neuen Lebens.)

Wenn Adonis mit jedem Frühjahr aufersteht und in jedem Sommer stirbt, ist er also auf der Erdwelt nur in der Zwischenzeit. Der griechische Mythos läßt in seiner ältern Form den Adonis den dritten Teil des Jahres bei Aphrodite, die beiden übrigen Teile für sich und bei Persephone in der Unterwelt verweilen (so Panyasis bei Apollodor III, 14, 4; weitere Belege für die wechselnde Darstellung bei Engel a. a. O., S. 571; Greve a. a. O., S. 13f.). Diese Erzählung hat die naturalistische Grundlage des Mythos noch einigermaßen richtig bewahrt.

e) Die Deutung von der Sonne. In dem, was wir aus den Nachrichten der Griechen und Lateiner und aus deutlichen oder scheinbaren alttestamentlichen Hinweisungen auf den Adonisdienst entnehmen können, tritt keine Beziehung zur Sonne hervor. Später hat man, wenigstens in der Theorie (für den Kultus läßt es sich nicht bestimmt nachweisen), den Adonis von Byblos aufgefaßt als einen Sonnengott. Diese Auffassung lag

für die Abendländer nahe, da sie das Sprossen der Vegetation dem Einfluß des zunehmenden Sonnenlaufs zuschreiben. Für die Semiten ist weniger die Sonne als der Mond das Gestirn, welches Wachstum der Pflanzenwelt fördert (vgl. A. Sonne Bd XVIII, S. 491, 5 ff.). Aber auch sie haben den Zusammenhang der Entwickelung der Vegetation 5 mit den Stadien des Sonnenlaufs beobachtet, und die Babylonier wenigstens scheinen deshalb Vegetations- und Sonnengötter kombiniert zu haben (s. oben § II).

Macrobius (Saturn. I, 21, 1) leitet die solare Bedeutung, die er dem Adonis wie fast allen andern Göttern zuspricht, ausdrücklich aus der Religion der „Assyrer", d. i. der Syrer (s. unten § IV, 9), her, von denen sein Kult zu den Phöniziern gekommen 10 sei: Adonin quoque solem esse non dubitabitur inspecta religione Assyriorum, apud quos Veneris Architidis (s. dazu oben § IV, 3) et Adonis maxima olim veneratio viguit, quam nunc Phoenices tenent. Die Beziehung des Sterbens des Adonis auf die winterliche Abnahme des Sonnenlaufs und die der Rückkehr des Gottes auf die Zunahme des Sonnenlaufs im Frühjahr will er überkommen haben und ebenso 15 in Zusammenhang damit die Deutung des Ebers, der den Adonis tötet, auf den Winter (Saturn. I, 21, 4). Vgl. die schon oben (§ IV, 7, b) angeführte Deutung eines anonymen Mythographen von Adonis als der Sonne. Mit dieser Auffassung stimmt überein, daß Martianus Capella (l. II, 192) den Namen Byblius Adon unter den vielen Namen aufführt, die dem auch als Sol bezeichneten Gott beigelegt würden. Aus Phönizien 20 selbst weiß ich keine Hinweisung auf den Adonis als die Sonne, wenn nicht vielleicht die Reliefdarstellung des strahlenumkränzten Kopfes eines jugendlichen Gottes, die auf einem kleinen Altar zu Maschnaka in der Umgegend von Byblos gefunden worden ist (Renan, Mission, Taf. XXXII, 2), sich auf Adonis beziehen sollte. Unter den Gelehrten haben Adonis als die Sonne erklärt Hug a. a. O., S. 89; Creuzer a. a. O., S. 429 ff.; Paul 25 Boetticher a. a. O., S. 12; auch Baudissin, Studien I, S. 302 und in sehr konfuser Weise Vellay a. a. O.; s. dagegen Frazer, Adonis, S. 130 f. Deutung des Adonis als Sonne auf phönizischem Boden ist für die späten Zeiten von vornherein wahrscheinlich, da zuletzt wohl alle Götter Syriens und Phöniziens zu Sonnengöttern geworden sind (s. A. Sonne S. 497 ff.). Aber Macrobius fügt zu seiner Deutung des Adonis von 30 der Sonne hinzu (Saturn. I, 21, 6): Sed cum sol emersit ab inferioribus partibus terrae, .. tunc est Venus laeta et pulchra virent arva segetibus, prata herbis, arbores foliis. Hierin hat er noch einen Rest bewahrt von der Auffassung des Adonis als des Gottes der Frühlingsvegetation.

Den Adonismythos erklärt auch Gruppe (Mythol. a. a. O.) für einen ursprünglich 35 siderischen; seine Behauptung, daß Adonis einst auch im Orion „wieder erkannt" worden sei (S. 950, Anmkg. 1), beruht auf der Auffassung Stuckens (a. a. O., S. 21), der die „Auferstehung des Orion", d. h. das Wiedererscheinen des Gestirns, als die Grundlage eines Auferstehungsfestes (nicht Trauerfestes) des Tammuz-Adonis im Monat Tammuz ansieht. Aber in allem, was wir von Tammuz oder von Adonis wissen, findet sich auch 40 nicht die leiseste Hinweisung auf einen Zusammenhang mit irgendeinem Sternbild.

Was wir für die Bedeutung des Gottes aus der Vorstellung von seinem Tode gewonnen zu haben glauben, wird bestätigt und zugleich die Beziehung auf die Sonne unmöglich gemacht, wenn wir Zeit und Art seiner Festfeier nochmals ins Auge fassen.

Überall scheint in den Angaben unserer Quellen die Voraussetzung zu bestehn, daß 45 Klagefest und Auferstehungsfest des Adonis, soweit das zweite überhaupt gefeiert wurde, sich unmittelbar folgten. Lucian berichtet dies ausdrücklich (Syria dea § 6). Entweder also wurde bei einer das Ersterben und das Wiederaufleben darstellenden Feier die Wiederbelebung antizipiert oder das Ersterben nachträglich dargestellt. Es scheint sich danach nicht von vornherein sagen zu lassen, ob die Jahreszeit des Festes, welche immer es 50 war, sich auf den Tod oder auf die Wiederbelebung des Gottes bezieht. Aber diese scheinbare Unsicherheit wird dadurch aufgehoben, daß in der Festfeier die Klage die Hauptsache und anscheinend das primäre ist (s. oben § IV, 6, b). Das Fest im Hochsommer wird sich also allerdings, wie wir bisher angenommen haben, auf die Todeszeit des Gottes beziehen, und seine Bedeutung ist danach zu bestimmen.

55 Die Erklärung des Adonis als Sonne wird durch die Zeit des Festes ausgeschlossen, mögen wir es nun auf die Wiedererstehung oder auf den Tod des Gottes beziehen. Das jährliche Erwachen eines Naturgottes kann wohl nur zu suchen sein entweder in dem Beginn des Zunehmens des Sonnenlaufs mit der Wintersonnenwende oder des Wachstums der Pflanzen im Frühjahr oder auch etwa in ihrer Neubelebung durch den ersten Regenfall 60 des Herbstes und im Sprossen der Wintersaat nach der herbstlichen Bestellung des Feldes.

Von einem Adonisfest zur Zeit der Wintersonnenwende im Dezember, also von einem Adonisfest als Auferstehungsfest der Sonne, findet sich keine Spur. Auch als Todesfest des Sonnengottes passen die für die Adonisfeste in Betracht kommenden Jahreszeiten nicht: weder das Frühjahr, wo die Sonne zunimmt, noch der Hochsommer, wo sie ihren höchsten Stand erreicht. Daß Adonis, der nach einer mehrfach bezeugten Auffassung im 5 Hochsommer stirbt, wo die Sonne ihre höchste Kraft entfaltet, nicht ein Sonnengott ist, sollte für ihn ebensowenig wie für Tammuz fraglich erscheinen; vielmehr muß es die Gewalt der Sonne sein, durch die der Gott stirbt.

Eine Frühlingsfeier, wenn sie für Adonis vorkam, hätte man etwa als dem Sonnengott geltend ansehen können, dessen Kraft im Frühjahr zunimmt. Auf diesem Wege viel- 10 leicht ist Marduk, der Gott des babylonischen Frühlingsfestes, wenn auch er ursprünglich ein Vegetationsgott gewesen sein sollte (s. oben § II), zum Sonnengott geworden. Es hat dann bei den Babyloniern zwei Feste gegeben, die eigentlich einem Vegetationsgott galten, das Frühlingsfest des Marduk und das Sommerfest des Tammuz. Ein Frühjahrs- und ein Sommerfest scheinen seit alters auch bei den Phöniziern bestanden zu haben. Dem 15 tyrischen Melkart wurde nach einer Nachricht des Menander bei Josephus ein Auferstehungsfest schon seit Hiram im Monat Peritios gefeiert (s. oben § IV, 6, b). Damit ist nach der für Tyrus bezeugten Monatsfolge die Jahreszeit Februar-März gemeint (s. A. Sonne S. 494, 41 ff.). Eine Feier des neubeginnenden Lebens der Vegetation im Frühjahr scheint also seit alter Zeit den Phöniziern geläufig gewesen zu sein. Beweisend 20 aber für ein Fest des Adonis im Frühjahr ist diese Jahreszeit des Melkartfestes in keiner Weise, da beide Götter immer auseinander gehalten werden. — Auf germanischem Boden bestehn nebeneinander Frühlings- und Sommerfeste, die der Vegetationsgottheit gelten und in beiden Jahreszeiten durch verwandte Riten den Wechsel von Lebensentstehung und Vergehn zum Ausdruck bringen, wie uns namentlich die eingehenden Untersuchungen 25 Mannhardts gezeigt haben. In einer ähnlichen Beziehung scheinen das phönizische Frühlings- und Sommerfest gestanden zu haben, aber in der Verteilung auf zwei verschiedene Götter. Der Gott der Vegetation, den man im Frühjahr als den neu erstehenden feierte, wurde in der Gestalt des tyrischen Melkart-Herakles zum siegreichen Vorkämpfer seines Volkes, über das er königlich herrscht, wie sonst der Sonnengott bei den Nordsemiten als 30 König gilt (s. A. Sonne S. 509 f.); vielleicht ist auch Melkart schon frühzeitig als Sonnengott angesehen worden (ebend. S. 494 f.). Der Vegetationsgott, dessen Ersterben man im Sommer beklagte, der Adonis von Byblos, wurde vorzugsweise aufgefaßt als der unterliegende Gott, dessen Kult sich in elegischer Stimmung äußerte. Der Gott mit dem Namen Melkart ist eingetreten in die Stelle des Hauptgottes, des Baal der 35 Stadt und des Staates, und hat davon seinen Namen „König der Stadt" erhalten (vgl. ZdmG LIX, S. 498, Anmkg. 2); Adonis hat allem Anschein nach immer eine untergeordnete Stellung eingenommen und ist erst ganz spät in theoretischen Darstellungen durch Mißverständnis für die Sonne erklärt worden. Melkart und Adonis verhalten sich zueinander wie Marduk und Tammuz. Nur Marduk ist ein Sonnengott, speziell der Gott 40 der Frühlingssonne, Tammuz dagegen höchstens in seinem Wiedererscheinen als von der Frühlingssonne abhängig gedacht worden.

f) Entstehung des Mythos. Die Deutung des Adonis als Sonne gehört offenbar einer späten Zeit an; aber auch seine Auffassung als Vegetationsgott, obgleich sie alt ist, wird doch nicht die ursprüngliche sein, ebensowenig wie dieselbe Auffassung des 45 Tammuz, weil sie dafür zu abstrakt ist. Wie Tammuz vielleicht im Anfang als der Gott eines Baumes gedacht worden ist (s. oben § II), so möchte auch Adonis zunächst ein Baum oder eine andere Pflanze gewesen sein, woran man das Ergrünen im Frühjahr und das Verdorren im Hochsommer beobachtete (vgl. Frazer, Adonis, S. 134: the *Adon* or lord of each [?] individual tree and plant rather than a personification of 50 vegetable life as a whole). Ich weiß aber keinen sichern Beleg, woraus man direkt diesen Rückschluß ziehen dürfte. Die späte Darstellung in der Schrift De Iside et Osiride von der Erika, die in Byblos den Leichnam des Osiris, d. i. des mit Osiris identifizierten Adonis (s. unten § IV, 8), umschlossen hält (s. Baudissin, Studien II, 1878, S. 214; Robertson Smith, Religion, S. 146), kann auf nichtsemitischem Boden 55 entstanden sein (vgl. Isidore Lévy, Malcandre dans l'inscription d'Eschmounazar in der Revue archéologique, Série IV, Bd IV, 1904, S. 397, Anmkg. 1), ebenso die griechische Erzählung von der Geburt des Adonis aus der Myrte oder dem Myrrhenbaum. Man vergleiche damit die Zeugung des Attes von dem Granatbaum und seine Verwandlung in eine Pinie und die des Kyparissos in eine Cypresse (Studien a. a. O.; 60

zu den Belegen noch hinzuzufügen der schon wiederholt zitierte Mythograph in Script. rer. myth. ed. Bode, S. 239, der den Adonis geboren werden läßt von der in einen Baum verwandelten Myrrha). Es beruht aber doch wohl auf einer altsemitischen Anschauung, daß in den gräzisierten Formen von Mythen, die Gottheiten syro-phönizischen Ursprungs betreffen, neben der weiblichen Gottheit nur der jugendliche Gott zu Bäumen in eine Beziehung gesetzt wird (vgl. Studien II, S. 220). Er steht der seit uralter Zeit in einem Baum oder Baumstamm, der Aschera, verehrten weiblichen Gottheit näher als der höchste Gott bei den Phöniziern, den man mit Zeus oder Kronos verglich und, so viel ich sehe, niemals oder doch nur selten mit einem Baume kombiniert hat (vgl. ZdmG LIX, S. 496 ff.; Jer 2, 27 spricht nicht gegen diese Annahme, wo עֵץ = Vater und אֶבֶן = Mutter, weil das Nomen עֵץ Masc. und אֶבֶן Fem. ist; man vgl. aber den alttestamentlichen Ortsnamen Baal-Tamar „Palmenbaal", worin „Baal" wahrscheinlich den höchsten Gott bezeichnet).

Die Verwandtschaft der Vorstellung des Adonis mit der der weiblichen Gottheit wird die Erklärung bieten für seine Stellung zur weiblichen Gottheit in Kultus und Mythos. Adonis scheint im Kultus überall eine Stellung eingenommen zu haben, die ihn der großen weiblichen Gottheit unterordnete. Wir wissen von keinem selbstständigen Tempel des Adonis. Nur das vereinzelte Vorkommen jenes sacerdos Adonis im karthagischen Afrika (s. oben § IV, 2) scheint einen Tempel des Gottes vorauszusetzen. Aber der Tempel von Amathus war nach Pausanias dem Adonis und der Aphrodite geweiht, und offenbar nur abkürzenderweise sagt er an zweiter Stelle einfach *ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀδώνιδος* (l. IX, 41, 2 f.). Die Adonisfeiern von Byblos fanden nach Lucian im Tempel der Aphrodite statt (s. oben § IV, 3). Das wird darauf beruhen, daß Adonis nicht zu den großen Göttern gehörte. Zu den Baalen scheint er nicht gerechnet worden zu sein. Nicht er ist Baal, d. i. Herr, von Gebal oder Byblos, sondern in der Inschrift des Königs Jechawmelek erscheint eine Baalat, „Herrin", von Gebal, die wir mit der Aphrodite von Byblos bei Lucian zu identifizieren haben. Auf den Münzen von Byblos kommt keine Figur vor, worin man den Adonis unmittelbar erkennen könnte, während die Baalat häufig dargestellt ist (s. Rouvier, Journ. internat. d'archéol. numism. IV, S. 42 ff.). In dem Knaben Horus, der auf einer Münze mit dem Kopf des Tiberius der als Isis dargestellten Göttin beigegeben ist (ebend. n. 679), kann man etwa einen Ersatz für den Adonis erkennen, der dann sehr deutlich als der Göttin untergeordnet charakterisiert wäre; ebenso ist vielleicht das vereinzelt für sich allein vorkommende Kind Harpokrates zu deuten (n. 669 und 676 autonom).

Die Rolle, die im griechischen Adonisdienst der Phallus spielt (Foucart a. a. O., S. 62), könnte an und für sich sehr wohl phönizischen Ursprungs sein. Ich weiß ihn aber gerade im Adonisdienst auf syrisch-phönizischem Boden nicht nachzuweisen, auch nichts Analoges. Die Schrift De Syria dea berichtet, daß Frauen am Adonisfest zu Byblos sich preisgaben (s. oben § IV, 3). Das ist aber nur ein Ersatz für die dem Adonis verweigerte Trauerbezeigung, und der Lohn des Preisgebens ist nicht dem Adonis sondern der Aphrodite heilig. Daß Adonis ursprünglich nicht eigentlich als Gott der Zeugungskraft gedacht wurde, scheint sich auch daraus zu ergeben, daß sein Verhältnis zu der Balti-Aphrodite, abgesehen von den alexandrinischen Bräuchen des Adonisfestes, wie Theokrit sie beschreibt (Idyll. 15), nicht als eheliches gedacht wird. Er scheint nicht von Hause aus Spender der Befruchtung und des Erntesegens gewesen zu sein wie die Hauptgötter der Kanaanäer, repräsentiert nicht wie diese die Kraft der Lebenserzeugung sondern nur eine Seite des Lebens in der Welt. In ihm (und ebenso in Tammuz) ist wohl ursprünglich nur die Jugendschöne des Naturlebens dargestellt worden, die vergeht.

Auch im Mythos, wie er durch griechische Vermittelung auf uns gekommen ist, ist Adonis der Balti-Aprodite gegenüber der abhängige Teil: sie liebt ihn; er wird nur geliebt. Deshalb ist er ein Jüngling, nicht Krieger und Held sondern Jäger oder Hirt. Er hat nichts Herrschendes und keine Beziehung zum Staatswesen, ist im Mythos kein König sondern ein Königssohn.

Da Adonis mit der für die ursprüngliche Auffassung nicht maßgebenden Ausnahme des alexandrinischen Kultus nicht in ehelicher Gemeinschaft mit der Balti-Aphrodite verbunden erscheint, möchte ich nicht gerade seine untergeordnete Stellung ihr gegenüber mit Frazer (Adonis, S. 323) erklären aus der Entstehung der Vorstellung von ihm zu einer Zeit, wo Mutterrecht vor dem Vaterrecht den Vorrang hatte. Es läßt sich allerdings dagegen nicht geltend machen, daß überall, wo neben dem Baal einer Stadt (was eben Adonis nirgends gewesen zu sein scheint) und mit ihm verbunden eine weibliche Gottheit verehrt wurde, der Baal als der eigentliche Stadtgott, also doch wohl als der größere der weiblichen Gott-

heit gegenüber gilt. Diese Auffassung könnte aus einer andern, spätern Zeit stammen als die von der Verbindung des Adonis und der Balti-Aprodite. Aber die verbreitete Auffassung, daß in den semitischen Religionen von ältesten Zeiten her die Gottheiten in geschlechtlich differenzierten Paaren zu einer Ehe verbunden gedacht worden seien, scheint mir unbegründet zu sein. Sie beruht, so viel ich sehe, lediglich auf der Zusammenstellung „Baale und Astarten" im AT und auf der Korrespondenz von Gottesnamen wie Baal und Baalat, Melek und Meleket. Beides läßt sich sehr einfach auf andern Wegen erklären. Als alt ist lediglich zu beobachten, daß die einen Gottheiten als zeugend, männlich, die andern als gebärend, weiblich gedacht wurden. Das selbe, was in dem einen Fall als ein Akt der Zeugung eines Gottes, wurde in dem andern als der des Gebärens einer Göttin aufgefaßt. An ein Zusammenwirken beider Akte scheint man ursprünglich nicht gedacht zu haben. In der Balti-Aphrodite wurde die allgemeine gebärende Lebenskraft der Natur verehrt, ursprünglich gewiß in einer konkreten Äußerung, etwa als eine Quelle oder auch allgemeiner als die Erde. Astarte steht deutlich ursprünglich ganz für sich allein, ohne eines männlichen Komplements zu bedürfen. Daneben dachte man die vergängliche Blüte der Natur, zuerst etwa eine bestimmte ergrünende und wieder abwelkende Pflanze, als einen jugendlichen Gott. Daß in dem einen Falle die Gottheit weiblich, in dem andern männlich erschien, wird lediglich zu erklären sein aus der Vorstellung von dem Naturgegenstand, womit man sie in Verbindung brachte. Die Araber hatten eine Sonnengöttin, weil sie an der Sonne irgendwelche weiblichen, die Babylonier einen Sonnengott, weil sie an ihr männliche Eigenschaften zu beobachten glaubten. Wenn nun jene beiden Gestalten der Balti-Aphrodite und des Adonis nebeneinander gestellt wurden, mußte der Gott in diesem Fall als der jugendliche, der großen Muttergöttin untergeordnete Teil erscheinen. Daß beide Vorstellungen verwandt waren, wurde als das Verhältnis der Liebe verstanden. An eine Ehe scheint man dabei zunächst nicht gedacht zu haben (daß das Verhältnis überall als ein keusches gemeint war, soll damit nicht behauptet werden, s. dagegen aus der Vorstellung der Griechen Greve a. a. O., S. 17). Man hätte ebensogut das Verhältnis der Mutter zum Sohne wählen können. Vollkommen analog ist die Stellung des karthagischen und wohl auch des sidonischen Esmun zur Astarte, wie es besonders aus dem Personnamen Esmun-Astart „Esmun der Astarte" sich entnehmen läßt (s. ZdmG LIX, S. 504 ff.).

Daß Adonis, wie ebenso Tammuz, stirbt, ist der notwendige Ausdruck dieser besondern Gottesidee, der Darstellung der vergänglichen Seite des Naturlebens. Robertson Smith (Religion, S. 316 ff.) nimmt als Grundlage dieses Mythos vom Sterben des Gottes die Darbringung eines jährlichen menschlichen Sühnopfers an. Das wäre denkbar. Dann ist aber die besondere Gottesgestalt des Tammuz und des Adonis erst entstanden, als die ursprüngliche Bedeutung des Opfers vergessen war und es aufgefaßt wurde als die Darstellung des dem Gott selbst widerfahrenen Todeserlebnisses. Wie man dazu gekommen wäre, dies Todesereignis mit dem Absterben der Natur oder auch mit dem Reifen der Frucht zu kombinieren, bliebe unerklärt. Die Hypothese Robertson Smiths, die zur Erklärung anderer Mythen allerdings in Betracht kommt, dient jedenfalls nicht dazu, uns die Entstehung der besondern Gottesvorstellung verständlicher zu machen, von der wir handeln, und scheint mir für sie des Anhaltspunkts zu entbehren. Es wird einfacher und deshalb wohl richtiger sein, in den Ritualien der Adonien von Anfang an eine mimische Darstellung dessen zu erkennen, was man dem Gott widerfahren und immer aufs neue widerfahrend glaubte. Darüber, daß diese Riten so verstanden wurden, seitdem es den speziellen Gott gab, den wir mit den Griechen Adonis nennen, besteht kein Zweifel, also nicht darüber, daß der uns überlieferte Mythos von Anfang an einen Vorgang in der Natur darstellt. Was dahinter liegt, betrifft das Problem der Anfänge der Religion, dem sich mit geschichtlichen Beobachtungen nicht näher kommen läßt.

8. **Adonis und Osiris.** Früher als die Identifizierung des Adonis mit Tammuz sind Zusammenhänge des Adonis in Mythos und Kult mit Osiris bezeugt. Ausdrückliche Identifizierung beider Gottheiten kommt allerdings erst später vor, zuerst wohl bei Stephanus von Byzanz s. v. *Ἀμαθοῦς: ἐν ᾗ Ἄδωνις Ὄσιρις ἐτιμᾶτο, ὃν Αἰγύπτιον ὄντα Κύπριοι καὶ Φοίνικες ἰδιοποιοῦνται.* Damit stimmt überein was Damascius in der Vita Isidori (bei Photius, Bibliotheca, Cod. 242, S. 343a, MSG 103, Kol. 1276) von den Alexandrinern sagt: *Ὃν Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησαν Ὄσιριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν κατὰ τὴν μυστικὴν θεοκρασίαν* und noch deutlicher, aber entweder aus Damascius oder auch aus dessen Quelle schöpfend, Suidas s. v. *Διαγνώμων: τὸ ἄρρητον ἄγαλμα τοῦ Αἰῶνος* ., *ὃ Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησαν, Ὄσιριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν*

ὁμοῦ, κατὰ μυστικὴν θεοκρασίαν. Schon lange vor Stephanus setzt indirekt Hippolyt (Refut. haeres. 5, 9, MSG 16, 3, Kol. 3155) den Adonis dem Osiris gleich, indem er über Attis berichtet: *Σὲ καλοῦσι μὲν Ἀσσύριοι τριπόθητον Ἄδωνιν, καλεῖ δ' Αἴγυπτος Ὄσιριν.* Eigentlich besagt das aber doch nur eine Ähnlichkeit der Gott-
5 heiten. Noch weniger darf man für Identifizierung des Adonis und Osiris anführen das 30. Epigramm des Ausonius: Osirin Aegyptus putat . Arabica gens Adoneum, weil Ausonius hier verschiedene Gottesnamen verschiedener Völker aufführt, in denen er den Bacchus erkennt; von einer direkten Verwandtschaft zwischen Osiris und Adonis redet er nicht. Aber viel früher schon hat im Volksglauben ein Zusammenhang
10 des ägyptischen Osiriskultus mit dem Adoniskult von Byblos bestanden, wie wir aus Angaben der Schriften De Iside et Osiride und De Syria dea sehen werden.

Der Auffassung des Stephanus folgend, haben unter den Gelehrten die Herleitung des Adoniskultus aus dem Osiriskult vertreten Selden (De dîs S. II, 11, S. 260) und an ihn sich anschließend andere ältere, unter den spätern Grobdek (a. a. O., S. 92 ff.
15 107 ff.), Hug (a. a. O., S. 82. 85), de Sacy (a. a. O., S. 101 f., Anmkg. 3) — Selden, Hug und de Sacy zugleich dieselbe Herleitung des Tammuzdienstes —, Hitzig (zu Ez 8, 14 [1847]) allgemein die aus Ägypten für Tammuz-Adonis, ohne bestimmt den Osiris als Vorbild zu nennen, und zwar mit der jetzt nicht mehr möglichen Annahme, daß Tammuz ein ägyptischer Name sei.

20 Das Richtige an dieser Anschauung ist darauf einzuschränken, daß, wie wir aus Lucian (Syria dea § 7), auch aus einem ägyptischen Texte, der der Kaiserzeit angehört (Isid. Lévy, Revue archéol., Série IV, Bd IV, S. 392, Anmkg. 1), wissen, zu Byblos das Grab des ägyptischen Osiris gezeigt und die dortigen Klagen und Orgien von einigen nicht auf Adonis sondern auf Osiris bezogen wurden. Damit ist zu ver-
25 gleichen Stephanus von Byzanz s. v. *Βύβλος*: andere sagen, daß Byblos seinen Namen erhielt, *ὅτι ἐν αὐτῇ Ἶσις κλαίουσα Ὄσιριν τὸ διάδημα ἔθηκε· τοῦτο δ' ἦν βύβλινον.* Nach Lucian kam jedes Jahr ein Kopf aus Ägypten nach Byblos geschwommen, von den Winden getrieben und nirgends anlegend, sondern einzig nach Byblos kommend — eine Fahrt von sieben Tagen (Lucian sagt nicht, daß der Kopf in 7 Tagen über das Meer
30 gefahren sein solle). Das geschah, wie Lucian mit spöttischem Ernste behauptet, auch als er selbst in Byblos sich aufhielt: „und ich sah jenen Kopf von Byblos" *κεφαλὴν Βυβλίνην* — zu verstehn als ein ironisches Wortspiel: „Kopf aus Papyrus" Aus diesem Umstand erklärt Lucian die Deutung des Trauerfestes als nicht dem Adonis sondern dem Osiris geltend.

35 Diese Inszenierung war eine jährliche Wiederholung des von Osiris berichteten Todesschicksals: die Abhandlung Plutarchs De Iside et Osiride c. 13 f. giebt eine ausführliche Erzählung über die Art, wie der Körper des Osiris in einer Truhe in den Nil geworfen und von den Meereswellen nach Byblos getragen wurde. Hier werden 7 Tage angegeben für die Fahrt. Die Schrift De Iside berichtet ausführlich, wie Isis
40 den Osiris in Byblos wieder findet, und denkt dabei unverkennbar an den Gott von Byblos, der sonst Adonis genannt wird. — Offenbar hängt jener Mythos von der Meeresfahrt des Osirissarges zusammen mit dem von einem Scholion zu Theokrit berichteten Brauche, das Bild des Adonis am Feste des Gottes ins Meer zu werfen (zu Idyll. 15, 133: *Ἐπὶ γὰρ τὴν θάλασσαν ἐκφέροντες τὸν Ἄδωνιν, ἔρριπτον ἐπ' αὐτήν* — s. dazu
45 Greve a. a. O., S. 35, Anmkg. 5). Schon die Schilderung des Theokrit selbst (ed. Ahrens Idyll. 15, 133 [132]), wonach die Frauen Alexandriens zuletzt das Adonisbild an die Wogen des Gestades tragen, ist doch wohl zu verstehn vom Werfen ins Wasser. Es ist dies nur eine andere Form der anderwärts bezeugten Sitte, die Adonisgärten ins Wasser zu werfen (s. oben § IV, 7, a). Ob aber mit dem alexandrinischen Brauche, wie
50 Liebrecht (a. a. O., S. 401) annimmt, auch zusammenhängt die Sitte der indischen Muhammedaner, am Husseinfest den Sarg des Hussein zu begraben oder ins Wasser zu werfen, möchte ich dahingestellt sein lassen. Da die Klagen des Husseinfestes an die Adonien erinnern, ist ein Zusammenhang nicht unbedingt abzuweisen (vgl. oben § IV, 6, a). — Die Erzählung in De Iside von der Meeresfahrt der Truhe des Osiris scheint
55 aus dem Brauche des Adonisdienstes oder vielleicht aus einem entsprechenden uns sonst unbekannten Ritus des Osiriskultus (s. weiter unten) entstanden zu sein. Die Feier der Ankunft des „Kopfes", wie Lucian sie beschreibt, setzt wohl jene Erzählung als bereits bekannt voraus (anders scheint Isid. Lévy a. a. O., S. 394, Anmkg. 1 zu urteilen).

Auch Cyrillus von Alexandria (zu Jes 18, 1 f., MSG 70, Kol. 440 f.) kennt noch
60 die Geschichte von einer jährlichen Sendung aus Ägypten, und zwar aus Alexandria,

über das Meer nach Byblos. Nach ihm handelt es sich um die Zusendung eines Briefes der ägyptischen Weiber an die von Byblos, der in ein *κέραμον* gelegt wird und *αὐτομάτως* zu bestimmter Jahreszeit (*κατὰ φανερὰς τοῦ ἔτους ἡμέρας*) in Byblos anlangt. In dem Briefe wird die Auffindung des verschwundenen Adonis durch die Aphrodite mitgeteilt; auf diese Kunde hin werden, berichtet Cyrillus, in Byblos die Klagen eingestellt. Von einem Zusammenhang mit dem Osiriskult redet er nicht, sondern bezeichnet auch den in Ägypten verehrten Gott nur als Adonis. — Die Darstellung Cyrills ist dadurch konfus, daß der Brief nach Byblos geht und zugleich (wie Movers Bd I, S. 237 richtig gesehen hat) aus dem Material „Byblos", d. i. Papyrus, besteht. Cyrillus macht seine Mitteilung über diesen Brief und damit die des ganzen Exkurses über den Adonisdienst mit Bezug auf Jes 18, 2: *ὁ ἀποστέλλων ἐν θαλάσσῃ ὅμηρα καὶ ἐπιστολὰς βιβλίνας ἐπάνω τοῦ ὕδατος* — wo an nichts anderes als Briefe aus Papyrus zu denken ist (daß schon von LXX an den Kultusbrauch einer Briefsendung gedacht werde, wie Banier, Mythologie I, S. 554 annimmt, ist nicht zu ersehen; vielmehr scheint es sich nur allgemein um einen Ausdruck für eine briefliche Botschaft zu handeln, auf Grund einer falschen Auffassung des hebräischen כלי־גמא „Geräte aus Papyrus", d. i. Papyrusnachen). Man könnte etwa annehmen, die Fabel von der Fahrt des Briefes nach Byblos sei lediglich daraus entstanden, daß man für den aus Byblos-Material hergestellten Brief einen Brief substituierte, der nach der Stadt Byblos reist (so Movers Bd I, S. 237). Aber wohin sollte dann der Brief ursprünglich gehn? Deshalb ist der Zusammenhang der Sendung mit der Adonisstadt Byblos wohl alt. Was das Verhältnis des schwimmenden „Kopfes" zu dem Brief anbetrifft, so sieht der Brief im *κέραμον* fast aus wie eine rationalisierende Umdeutung des Kopfes. Es wird aber doch das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis vorliegen: aus dem Brief in einem kopfähnlichen *κέραμον* wurde ein wirklicher Kopf; vielleicht hat erst der Spötter Lucian einen Kopf daraus gemacht. Lucian oder der Volksglaube dachte dabei an den ins Meer geworfenen Adonis oder Osiris. Es ist aber in ägyptischem Mythos und Brauch nur davon die Rede, daß der ganze Gott oder das ganze Gottesbild in das Meer geworfen wurde. Der ans Land gespülte Kopf könnte Nachahmung sein eines Zuges im Orpheusmythos (so Engel a. a. O., S. 591; Greve a. a. O., S. 15). Das würde mehr aussehen nach einer gelehrten Reminiscenz Lucians als nach volkstümlichem Glauben. Die Briefsendung mit der Nachricht des gefundenen Gottes wird ihrerseits auf dem Mythos beruhen, daß der Gott selbst von Ägypten nach Byblos gekommen sei. Die Entwickelungsfolge wäre also: werfen des Adonisbildes ins Meer, Mythos der Meeresreise des toten Osiris-Adonis nach Byblos, Briefsendung im *κέραμον* über das Meer, Geschichte von dem schwimmenden Kopfe.

Wie dem sei, die Erzählung von dem *κέραμον* oder dem Kopfe verweist zweifellos auf einen Zusammenhang des zur Zeit Lucians und noch später in Byblos geübten Adonisdienstes mit Ägypten — Cyrillus redet von dem alexandrinischen Adonisdienst und seinem Zusammenhang mit Byblos als von noch bestehendem.

Die in den Schriften De Iside und De Syria dea vorausgesetzte Kombination des Adonis und Osiris wird darauf beruhen, daß Osiris- und Isisdienst nach Byblos übertragen wurde, vielleicht auch, ohne Übertragung des Kultus, lediglich auf der richtigen Anschauung, daß zwischen dem Osiris- und Adonismythos eine Analogie besteht. Beide Götter sterben in der Jugendblüte und werden beklagt. Ob auch die Wiedererweckung zum Leben oder doch ob ihre Feier beiden von Hause aus gemeinsam war, kann zweifelhaft erscheinen; möglicherweise wurde sie von Osiris auf Adonis übertragen (s. oben § IV, 6, b). Es ist nicht undenkbar, daß in den Gemeinsamkeiten urzeitliche Zusammenhänge vorliegen wie noch sonst in ägyptischer und semitischer Religion. Sie wären vor aller geschichtlichen Erinnerung anzusetzen. Die bewußte Kombination des Adonis mit Osiris wird erst sehr spät erfolgt sein, wie noch aus der Art des Berichtes bei Lucian ersichtlich ist.

Als die Veranlassung dieser Kombination hat man doch wohl nicht nur die Beobachtung der Analogie anzusehen sondern reale kultische Übertragungen. Das scheint sich zu ergeben aus der Erzählung von der Reise des Osirissarges und der Isis von Ägypten nach Byblos. Isid. Lévy (Revue archéol., Série IV, Bd IV, S. 391 ff.) denkt die Kombination ausgehend von Ägyptern, die nach Byblos gekommen wären und die Analogie des dortigen Adoniskultus mit dem Osirisdienst wahrgenommen hätten. Da wir aber von Adonisdienst in Ägypten aus dem 3. vorchristlichen Jahrhundert durch Theokrit wissen und die Auffassung des Adonis von Byblos als Osiris zuerst im 2. nachchristlichen Jahrhundert bei Lucian bezeugt ist, so ist es gewiß richtiger, die Kombination in Ägypten

vollzogen und den Adonis von dort nach Byblos zurückwandernd zu denken in ägyptisierter Gestalt (so Movers Bd I, S. 238). Damascius und Suidas berichten die Identifizierung des Osiris und Adonis anscheinend als von den Alexandrinern vollzogen (s. oben). Darüber kann man zweifelhaft sein, ob der Ritus des Adonisdienstes, das Gottesbild ins Meer zu werfen, oder der Zug des Osirismythos von der Meeresfahrt des toten Gottes das ältere ist. Da jedenfalls der Mythos einen entsprechenden Ritus zur Voraussetzung hat, hat es zunächst den Anschein, daß die Priorität hier auf seiten des Adoniskultus zu suchen ist. Aber der Ritus der Adonisfeier könnte Nachahmung sein eines Brauches im Osirisdienst. Jedenfalls bestand in Ägypten seit alter Zeit die Anschauung, daß Osiris „im Wasser gelegen hat“ (s. Erman, Ägyptische Religion 1905, S. 150 f.). Das Werfen des Osirissarges ins Meer hat allerdings zuerst die Schrift De Iside (Erman S. 35). Wo immer hier das primäre zu suchen ist, die Kombination des Osiris und Adonis wird nicht erfolgt sein vor der Ptolemäerzeit, da die Beziehungen des Adoniskultus zum Osirisdienst lediglich auf Alexandria verweisen. Auch der für Amathus bei Stephanus von Byzanz bezeugte Adonis-Osiris wird aus Alexandria nach jenem alten Sitze phönizischen Adonisdienstes (s. oben § IV, 4) gekommen sein (so Movers Bd I, S. 238). Wir wissen überhaupt nicht mit Sicherheit von Adonisdienst in Ägypten außerhalb Alexandriens. Die einzige andere Spur ist eine wenig deutliche abgerissene Bemerkung bei Stephanus von Byzanz s. v. *Βορυσθένης: Κανωπίτης, ὁ Ἄδωνις παρὰ Παρθενίῳ.* Danach sollte man denken, daß auch zu Kanopos Adonisdienst bestand; auch dorthin aber kann er aus dem benachbarten Alexandrien gekommen sein.

Daß der Adoniskult von Byblos zuletzt ägyptisiert wurde, ist nur eine Fortsetzung viel ältern ägyptischen Einflusses auf phönizischen Kultus überhaupt und speziell auf den von Byblos. Solcher Einfluß ist schon zur persischen Zeit auf der Stele des Königs Jechawmelek von Byblos zu beobachten, wo die Baalat von Gebal in der Art der ägyptischen Hathor dargestellt ist. Auf den Münzen von Byblos ist seit Antiochus Ephiphanes sehr häufig Isis abgebildet oder doch die Göttin von Byblos in ägyptischem Kostüm und mit ägyptischen Emblemen (s. Rouvier, Journ. intern. d'archéol. num. IV, S. 42 ff.). Ebenso ist in Ägypten die phönizische Astarte mit Isis identifiziert worden (Isid. Lévy, Revue archéol., Série IV, Bd IV, S. 393). Es ist danach verständlich, daß man in der von Ägyptern nach Byblos gebrachten Isis die große phönizische Göttin zu erkennen glaubte, die Freundin des Adonis.

Osiriskult ist bei den spätern Phöniziern nicht selten gewesen, so daß Osiris, wenn er, kombiniert mit dem alexandrinischen Adonis, von Ägypten nach Byblos gebracht wurde, dort, auch abgesehen von dieser Kombination, kaum als ein Fremder erschienen sein wird. Der Gottesname אסר kommt verschiedentlich in phönizischen Personennamen vor: עבד־אסר „Diener des Osiris“ zu Umm-el-awamid (CIS I, 9), auf dem Karmel (Clermont-Ganneau, Rapports sur une mission en Palestine etc. in den Archives des missions scientifiques et littéraires, Série III, Bd XI, 1885, S. 173 n. 26; das אסר scheint hier aber nicht zweifellos zu sein), vgl. *Αβδουσιριος* in einer Inschrift zu Maʿād in Phönizien (Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale, Bd III, Paris 1900, S. 145), עבד־אסר ferner auf Cypern (CIS 13, 2; 46, 1; 58, 2 f.), in einer Bilinguis aus Malta als Name eines Tyriers, wiedergegeben mit *Διονυσιος* (122, 2 f.), und in Memphis (Lidzbarski, Ephemeris I, 1902, S. 158 Z. 3); אמת־אסר „Magd des Osiris“ auf Cypern (CIS 93, 2); אסר־שמר „Osiris hat bewahrt“ in jener Bilinguis aus Malta als Name eines Tyriers, wiedergegeben mit *Σαραπιων* (122, 2 f.; wozu Lidzbarski vergleicht n. 265, 2 bei Euting, Carthagische Inschriften I, 1883); א[ס]ר־ב[ד]יל auf Cypern (CIS 52, 2). Hierher gehört wohl auch אסרגן in Karthago (821, 4). Einmal scheint sich für den Namen Osiris zu finden אשר in einem Personnamen zweifelhafter Lesung, vielleicht אשר־שלה, auf Cypern (65, 1 f.).

Für sich allein als Gottesname ist אסר bis jetzt mit Sicherheit nicht nachgewiesen; vielleicht ist er zu lesen in einer schon oben erwähnten, noch nicht definitiv entzifferten Inschrift zu Umm-el-awamid: לאדן לאס[ר] (Lidzbarski, Ephemeris II, 2, S. 165 ff.). Dagegen ist der komponierte Name מלכ־אסר auf Malta (CIS 123 b, 1 f.) bestimmt als Gottesname anzusehen (s. A. Moloch Bd XIII, S. 281, 49 ff.).

Wie *Διονύσιος* = עבד־אסר zeigt, identifizierte man den Osiris mit Dionysos. Auch der mit Adonis nahe verwandte Gott Esmun scheint in Phönizien dem Dionysos gleichgesetzt worden zu sein (s. ZdmG LIX, S. 482 ff.). Einen Beleg dafür, daß dies auch für den Adonis von Byblos schon im Kultus der Fall war, kenne ich nicht; das Bild des Dionysos findet sich, so viel ich sehe, gerade auf den Münzen von Byblos nicht,

während es auf den Münzen anderer phönizischer Städte vielfach vorkommt. Was Movers (Phönizier II, 1, 1849, S. 111 f.) für die Auffassung des Adonis als Dionysos anführt, bezieht sich auf die Stadt Berytos, und wir haben Veranlassung, hier nicht an Adonis sondern an Esmun zu denken (s. ZdmG LIX, S. 469 f.). Jedenfalls aber gab es im ausgehenden Altertum einzelne Mythendeuter, die den Adonis für identisch mit 5 Dionysos hielten. Plutarch (Quaest. convival. l. IV, quaest. 5, n. 3) berichtet: *τὸν δ' Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον, ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζουσι.* Plutarch selbst findet das nach Analogien der beiderseitigen Festriten nicht unwahrscheinlich und läßt (ebend. IV, 6, 1) auch einen Athener die Anschauung von der Identität des Adonis und Dionysos aussprechen. Ein orphischer Hymnus (42 [41], Orphica ed. Hermann S. 306) identi- 10 fiziert den Dionysos mit dem Genossen der Kythereia auf Cypern, d. i. dem Adonis, und bringt ihn zugleich mit Isis in Verbindung. (Vgl. noch ein in Sokrates' Hist. eccles. mitgeteiltes Orakel an die Rhodier bei Greve a. a. O., S. 51.) Sowohl Adonis und Esmun als auch Osiris repräsentieren gleich dem Dionysos das Aufleben der Natur. Daß man beide, Adonis und Osiris, dem Dionysos gleichsetzte, kann eine weitere Veran- 15 lassung gewesen sein für die Identifizierung von Adonis und Osiris.

Das Verhältnis des Adonis zu Osiris ist der Art, daß es uns keinenfalls die geschichtliche Erklärung für die Herkunft der Vorstellung von Adonis liefert. Dafür kann nur in Betracht kommen die zwischen Adonis und Tammuz bestehende Analogie.

9. Das Verhältnis des Adonis zu Tammuz. Die Identifizierung des 20 Adonis und Tammuz bei Origenes und seinen Nachfolgern fanden wir ebensowenig wie die von Adonis und Osiris für einen ursprünglichen Zusammenhang beweisend (s. oben § IV, 1), weil auch sie ohne Frage auf nichts anderm beruht als auf der Beobachtung von Analogien. Aber die Annahme analoger Bildungen reicht nicht aus, um die Gemeinsamkeiten zwischen Tammuz und Adonis zu erklären. Beide nehmen die Stellung 25 von Göttern zweiten Grades ein; Tammuz ist der Buhle der Istar, Adonis der Liebling der ihr entsprechenden Balti-Aphrodite; beide werden mit Trauerriten gefeiert, besonders von den Weibern; beiden gilt ein Fest im Hochsommer; beider Tod bezieht sich auf das Absterben der Vegetation. Diese feststehenden Übereinstimmungen müssen auf einem geschichtlichen Zusammenhang beider Gottesgestalten beruhen. Dazu kommen noch Detailzüge, 30 wofür die Gemeinsamkeit einstweilen nur auf dem Wege der Kombination vermutet werden kann, so der Tod durch den Eber.

Auf jeden Fall läßt sich die Anschauung Dümmlers (a. a. O., Kol. 388): „Die Identität des Adonis mit dem Babylonischen Tammuz ist gar nicht erweisbar", so allgemein und uneingeschränkt ausgesprochen, nicht aufrecht erhalten (gegen Identität schon 35 Corsini a. a. O., der, von der Anschauung ausgehend, daß die Adonien in das Frühjahr fielen, die Festzeit nicht in Übereinstimmung fand; aus andern Gründen gegen einen Zusammenhang zwischen Adonis und Tammuz Engel, Chwolson [s. weiter unten] und Greve a. a. O., S. 53 f.).

In der Erklärung des Adonis als die „Frucht" (s. oben § IV, 7, c) und darin, 40 daß Tammuz bei En-Nedim dem Samenkorn zu entsprechen, im Liber Adami mit Darbringung eines Brotes geehrt zu werden scheint (s. oben § III), glaubten wir auf beiden Seiten eine nicht ursprüngliche Auffassung zu erkennen. Hier kann die Gemeinsamkeit entweder auf spontaner analoger Entwickelung beruhen oder wahrscheinlicher darauf, daß die Anschauung von Tammuz bei den Syrern durch den Adonis und seine Deutung 45 beeinflußt worden ist. Aber die Annahme einer spätern Beeinflußung läßt sich nicht verallgemeinern. Die Übereinstimmung der Riten und der zu Grunde liegenden Vorstellungen ist so groß, daß entweder eine Entlehnung des babylonischen Tammuz von seiten der Phönizier (so unter andern Tiele, Geschichte der Religion I, S. 235; Zimmern, Keilinschr. u. d. AT, S. 399; mit Reserve Frazer, Adonis, S. 6) oder eine ihnen und den baby- 50 lonischen Semiten von Hause aus gemeinsame Vorstellung angenommen werden muß. Die zweite Annahme ist nicht dadurch ausgeschlossen, daß Tammuz ein sumerischer Name ist. Auch wenn man daraus folgern will, daß die Vorstellung des Tammuz von den Semiten bei ihrer Einwanderung in Babylonien vorgefunden wurde, wäre zu erwägen, daß analoge Klagefeiern und analoge Vorstellungen, auf denen sie beruhen, sich weit über die 55 Erde verbreitet finden, ohne daß ein geschichtlicher Zusammenhang nachweisbar oder wahrscheinlich wäre. Es wäre also möglich, daß die in Babylonien einwandernden Semiten einen von ihnen mitgebrachten und auch bei den Westsemiten ursprünglichen Gott wegen der Ähnlichkeit der Vorstellung oder der Riten mit einem von Hause aus sumerischen Tammuz identifiziert haben. Solche spezielle Übereinstimmungen zwischen Tammuz und 60

Adonis, die sich als bloße Analogien nicht verstehn lassen, müßten dann entweder der spezifisch semitischen, nicht der sumerischen, Auffassung angehören oder die babylonisch-sumerische Auffassung hätte modifizierend eingewirkt auf die phönizische. Wahrscheinlicher vielleicht ist die enge Verwandtschaft zwischen dem phönizischen Adonis und dem sumerisch-
5 babylonischen Tammuz daraus zu erklären, daß die Vorstellung von Tammuz überhaupt nicht sumerischen Ursprungs ist, sondern die Sumerer hier abhängig sind wie noch sonst in ihren Gottesvorstellungen von den Semiten, mit denen sie zusammenwohnten, und nur den Namen gebildet haben für die von diesen überkommene Gottesgestalt. Bei den Babyloniern war Tammuz, wie es scheint, nicht der einzige Gott, der stirbt oder entrückt wird;
10 noch von andern Göttern scheint das selbe ausgesagt worden zu sein (so A. Jeremias, A. Nergal Kol. 266; Hölle und Paradies[2], S. 24). Überall wird ein in der Natur sich wiederholender Vorgang als die Grundlage dieser Anschauung anzusehen sein. Am sichersten wohl ist Verwandtschaft mit Tammuz unter den andern babylonischen Gottheiten für Ningišzida anzunehmen; schon der Adapa-Mythos nennt Gišzida neben
15 Tammuz, von beiden gleiches Erlebnis berichtend. Den babylonischen Semiten scheinen also die dem Tammuzdienst zu Grunde liegenden Vorstellungen auch sonst geläufig gewesen zu sein. Das ist am einfachsten dann zu verstehn, wenn sie bei ihnen ein alter, nicht ein erst von den Sumerern entlehnter Besitz waren. Auch die Phönizier hatten neben dem Adonis von Byblos eine nahe verwandte Gottesgestalt in dem besonders in Sidon und
20 Karthago verehrten Esmun (s. ZdmG LIX, S. 489 ff.), einem Gott, der kein dem Namen und auch der speziellen Vorstellung nach entsprechendes Pendant auf babylonischem Boden hat. Im allgemeinen aber ist die Vorstellung von ihm ebenso wie die von Adonis der Vorstellung von Tammuz analog, so daß dadurch die Wahrscheinlichkeit eines hier überall zu Grunde liegenden semitischen Gottesglaubens erhöht wird.

25 Der Umstand, daß sich keine Spur für den Gottesnamen Tammuz bei den Phöniziern findet, macht den babylonischen Ursprung ihres Adonis wenig wahrscheinlich. Daß Pseudo-Melito den Tammuz mit der Baalat von Gebal in Verbindung bringt, beruht nur darauf, daß er seinen Namen für den des Adonis substituiert (vgl. oben § III). Auch auf palästinischem Boden ist Kult das Tammuz allein aus der Ezechielstelle be-
30 kannt, wo es sich um eine vereinzelte direkte Entlehnung aus Babylonien oder Assyrien handeln wird. Allerdings berichtet Hieronymus von Tammuzdienst zu Betlehem (s. oben § IV, 4). Aber auch hier ist wahrscheinlich nur der dem Hieronymus aus Ezechiel bekannte Name Tammuz für den Adonis angewendet. Erst nördlich von palästinisch-phönizischem Gebiet begegnet uns auf aramäischem Boden in der Angabe des Isaak von
35 Antiochia der dort wohl wirklich im Kultus gebrauchte Name Tammuz. Bei den Syrern haben wir auch sonst noch deutliche Spuren des Tammuzdienstes, den sie zweifellos von den Babyloniern überkommen hatten (s. oben § III).

Ist der Adonisdienst von Hause aus phönizisch, so ist er doch gewiß nicht auf dem Libanon entstanden, sondern wahrscheinlich aus ältern Sitzen der Semiten von den Phöniziern
40 dorthin mitgebracht worden, aus denen dann auch die Babylonier das Vorbild des spätern Tammuz nach Babylonien übertragen hätten. Es ist deshalb nicht gegen einen semitischen Ursprung des Adonismythos mit Dussaud (a. a. O., S. 154) geltend zu machen, daß der Eber des Mythos für die jähen Abhänge des Libanons nicht passe.

Sollte aber doch der phönizische Adonis aus Babylonien entlehnt sein, so fällt
45 jedenfalls die Entlehnung nicht erst in die Periode, wo Tammuz bei den Judäern bezeugt ist, sondern in eine sehr viel frühere; denn die Griechen haben den Adonis von den Phöniziern her kennen gelernt spätestens zur Zeit des Alkaios, der in einem erhaltenen Fragment den Adonis neben Kythere nennt. Seine Zeitgenossin Sappho hat nach Pausanias den Adonis besungen, und nach Apollodor soll schon Hesiod ihn erwähnt
50 haben (s. Baudissin, Studien I, S. 300 und über Sappho, auf die ein bestimmtes Versmaß der Adonislieder zurückgeführt wird, Bergk, Poetae lyrici Graeci, Bd III[4], S. 110 n. 62 f.; aus dem Linosgesang [s. Studien I, S. 302 ff.], dessen Zusammenhang mit dem Adonis mindestens sehr zweifelhaft ist, möchte ich für sehr alte Zeit der Entlehnung des phönizischen Adonisdienstes bei den Griechen jetzt nichts mehr folgern). Im
55 AT scheint Adonisdienst als altbekannt schon im 8. Jahrhundert bezeugt zu sein (s. oben § IV, 5 zu Jes 17, 10 f.). Wir müßten also wohl an eine Entlehnung der phönizischen Vorstellung aus Babylonien spätestens in der Zeit der Amarnabriefe denken (so etwa oder noch früher setzt die Entlehnung an Sayce, Hibb. Lect., S. 234 und ebenso wohl die allgemeine Annahme unter der angegebenen Voraussetzung).

60 Bei den Römern kam Adonisdienst spät auf; das älteste Zeugnis scheint das Ovids zu

sein (Ars amatoria I, 75: nec te praetereat Veneri ploratus Adonis; vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer 1902, S. 300). Auf etruskischen Spiegeln kommen Darstellungen vor, die sich nach dem beigeschriebenen Namen Atunis zweifellos auf Aphrodite und Adonis beziehen (s. de Witte a. a. O.; Vellay a. a. O., S. 267ff.; Belege für den Namen Atunis oder Atuniś auf den Spiegeln bei Fabretti, Corpus Inscriptionum Italicarum, Turin 1867, Glossarium Kol. 208 s. v. Atunis, wozu später noch weitere hinzugekommen sind). Eine Datierung für diese Darstellungen vermag ich nicht zu geben.

Was Macrobius (Saturn. I, 21, 1) sagt: inspecta religione Assyriorum, apud quos Veneris Architidis et Adonis maxima olim veneratio viguit, quam nunc Phoenices tenent, bezieht sich nicht auf eine Herkunft des Adoniskultus aus Assyrien oder Babylonien, wovon Macrobius, auch wenn sie anzunehmen sein sollte, nichts gewußt haben wird. Wie das aus Aphacitidis verderbte Architidis (s. oben § IV, 3) zeigt, meint Macrobius mit den Assyrern die Syrer und nimmt eine Verpflanzung des Adonisdienstes von ihnen zu den Phöniziern an. Daraus darf aber nicht mit Movers (Bd I, S. 194) entnommen werden, daß der Adonisdienst ursprünglich den Syrern angehörte und erst in „späterer" Zeit von den Phöniziern angenommen wurde. Was wir vom Adonisdienst durch die Griechen erfahren, die ihn aus Cypern kennen gelernt haben werden, entscheidet für so hohes Alter des phönizischen Adonisdienstes, daß Macrobius über sein Aufkommen keine Kunde mehr gehabt haben kann. Er sagt auch nicht, daß die Phönizier ihn früher nicht hatten, sondern nur, daß sie ihn „jetzt" haben, daß er aber bei den „Assyrern", d. h. den Syrern, „einstmals" in Blüte stand. Er scheint also zu seiner Zeit Beobachtungen über noch bestehenden Adonisdienst auf dem ihm bekannten syrischen Boden nicht mehr gemacht zu haben. Dabei denkt er nach „Aphacitidis" gewiß an die Umgegend von Aphaka und daran, daß der Venustempel von Aphaka auf Befehl Konstantins zerstört worden war. Der Kult von Aphaka im Libanon war aber eher phönizisch als syrisch. Von Verehrung eines Gottes „Adonis" bei den Syrern wissen wir überhaupt nichts sondern nur von babylonischem Tammuzdienst auf syrischem Gebiet (s. oben § IV, 4).

Noch weniger kann nach unsern heutigen Kenntnissen der phönizische Adonis, wie es vor einigen sechzig Jahren Engel (a. a. O., S. 597 ff. 619 ff.) wollte, aus einem ursprünglich in Cypern einheimischen griechischen, in seinem Charakter von Phrygien her beeinflußten Gott erklärt werden, dem man auf Cypern das semitische Gottesepitheton Adon beigelegt habe. Noch neuerdings hat allerdings Dümmler den semitischen Ursprung nicht nur des Kultus des Adonis sondern auch seines Namens in Zweifel gezogen (a. a. O., Kol. 393). Das ist für den Kultus deshalb unstatthaft, weil unverkennbar eine gemeinsame Vorstellung dem uns jetzt näher bekannt gewordenen babylonischen Tammuz und dem phönizischen Adonis zu Grunde liegt, die niemand als von den Griechen zu den Babyloniern gekommen denken kann. Wenn Engel den Adoniskult mit „semitischen Religionsbegriffen" unvereinbar fand, so haben wir eben ältere Anschauungen von den semitischen Religionen nach neuen Entdeckungen zu modifizieren, man müßte denn annehmen, daß in dem vermeintlich Unsemitischen sumerischer Einfluß vorliege. Wahrscheinlicher ist die andere Annahme, daß die Sumerer hier von den Semiten abhängig sind. — Von ältern Versuchen, auch den Namen Ἄδωνις aus dem Griechischen zu erklären, darf jetzt wohl abgesehen werden; sie sind alle gezwungen, und auch Dümmler macht von ihnen keinen Gebrauch. Die Erklärung des Namens aus אדני ist mindestens überaus nahe liegend (s. oben § IV, 2). Sehr wohl möglich aber ist, daß der phönizische Adoniskult mit einem ihm verwandten griechischen Kultus verschmolzen worden ist, der älter war als die Berührung der Griechen mit den Phöniziern (so, wenn ich ihn recht verstehe, Dussaud a. a. O., S. 149). Ähnliche Kulte auf anderweitigem indogermanischem Boden machen diese Annahme wahrscheinlich.

Benfeys Annahme (a. a. O.), daß das Tammuzfest ein persisches Totenfest sei, das zu dem Adoniskult in keinerlei Beziehung stehe, kann seit der Auffindung des babylonischen Tammuz nicht mehr in Betracht kommen. Chwolsons Versuch in seiner Schrift „Über Tammûz", Tammuz und Adonis in der Weise auseinander zu halten, daß Tammuz nach den Angaben der „Nabatäischen Landwirtschaft" (s. oben § III) für einen vergötterten Menschen erklärt wird, der mit dem Gott Adonis nur das gemeinsam habe, daß beide betrauert werden, war immer als eine unkritische Verwertung offenbar späterer Auslegung anzusehen. Auch dieser Versuch ist jetzt vollständig unmöglich gemacht durch die neuerdings erschlossenen keilschriftlichen Nachrichten über den zweifellos als ein Naturgott geschilderten Tammuz.

Renans Unterscheidung zwischen dem Adon und dem Tammuz von Byblos (s. oben § IV, 3) ist nicht eine Unterscheidung zwischen dem uns durch die Griechen bekannten „Adonis" und dem Tammuz, sondern dieser „Adonis" wäre danach ein Produkt der Vermischung des „Adon" und des Tammuz. Beide scheint Renan nach dem damaligen
5 Stande der Kenntnisse über Babylonisches für semitisch gehalten zu haben. Wir fanden seine Auffassungsweise unbegründet. (Über eine aller geschichtlichen Zeugnisse spottende Herleitung des Adonisdienstes aus den arktischen Gegenden bei dem Astronomen Bailly s. Frazer, Adonis, S. 130.)

Wie immer man über einen Zusammenhang der Ursprünge des Tammuzdienstes und des
10 phönizischen Adonisdienstes urteilen mag, jedenfalls ist deutlich zu erkennen, daß der babylonische Tammuz von den Aramäern akzeptiert und nach dem Westen verbreitet wurde. Nach Ez 8, 14 ist anscheinend auch direkt durch die Babylonier bei ihrer Invasion in Palästina im 6. Jahrhundert oder schon früher durch die Assyrer Tammuzdienst dorthin übertragen worden. Er mag sich mit dem auf kanaanäischem Boden bestehenden Adonisdienst auf Grund
15 der Ähnlichkeit beider Kulte vermischt haben. Bestimmte Aussagen über eine solche Vermischung besitzen wir aber nicht. Noch die Identifizierung beider Götter seit Origenes (s. oben § IV, 1) zeigt vielmehr, daß man sich ihrer Zweiheit sehr wohl bewußt war. Welchem geographischem Umfang Origenes die Vorstellung des Tammuz zuweist, läßt sich aus seiner Angabe, daß die Syrer den Adonis Tammuz nennten, nicht ersehen, d. h. es
20 ist daraus nicht zu erkennen, ob er auch auf altphönizischem Boden den Gottesnamen Tammuz kannte. Abgesehen von der vereinzelten Bezeugung des Tammuzdienstes bei den Judäern in der Zeit Ezechiels können wir ihn über das syrische Antiochia hinaus mit Bestimmtheit nicht weiter nach Westen verfolgen (s. oben § IV, 4).

Ausgenommen etwa Jes 17, 10f. und andere alttestamentliche Aussagen aus der
25 Zeit vor dem 6. Jahrhundert, die möglicherweise, aber doch nicht zweifellos, von Adonisdienst auf palästinischem Boden reden (s. oben § IV, 5), haben wir keine direkten Nachrichten über phönizischen Adonisdienst aus der Zeit vor dem Einfluß des neubabylonischen Reiches. Deshalb können wir die frühere Art des phönizischen Adonisdienstes uns nur vergegenwärtigen aus dem Kultus des Adonis, den die Griechen von den Phöniziern her-
30 übergenommen haben. Es geschah dies in einer Periode, die vor dem mit dem 6. Jahrhundert neu einsetzenden direkten babylonischen Einfluß auf die Mittelmeerländer liegt. Die Herübernahme erfolgte schon so früh, daß sich auch eine vorhergehende Beeinflussung des phönizischen Kultus durch die Assyrer nicht annehmen läßt. Das Fehlen irgendeines Beleges für den Namen Tammuz auf griechischem Boden macht es überhaupt unwahr-
35 scheinlich, daß der griechische Adonisdienst auf babylonisch-assyrischen Kultus zurückgeht, der durch die Phönizier nur vermittelt worden wäre. Auch an eine Entlehnung des „Adonis" durch die Phönizier von den Babyloniern her in der Periode der Amarnabriefe oder noch früher wird deshalb kaum zu denken sein.

Nach unserer Auffassung sind also Tammuz und Adonis verschiedene Gottheiten,
40 die aber aus einer gemeinsamen altsemitischen Wurzel erwachsen sind.

Die weite Verbreitung, die der Adonisdienst in der alten Welt gefunden hat, erklärt sich daraus, daß in dem Ersterben und Wiederaufleben des Gottes die Darstellung eben dieses Wechsels in der den Menschen umgebenden Natur erkannt wurde. Dieser Wechsel verursacht eine Auf- und Niederbewegung auch des menschlichen Lebens und erscheint dem
45 Menschen als ein Bild der ununterbrochenen Folge von Geburt und Tod. Vielleicht auch haben sich, wie an den Mythos des Osiris und möglicherweise aus ihm entlehnt, an den des Adonis dunkle Hoffnungen geknüpft eines Neuerwachens des Menschenlebens aus dem Tode. In dem uns Überlieferten treten solche Hoffnungen nicht hervor; vielmehr scheint der Zug der Trauer und Klage das Übergewicht in den Festriten der
50 Adonien gehabt zu haben, und hat vielleicht ursprünglich ohne die Ergänzung der Freudenfeier bestanden.

Der Zug der Trauer, im Tammuz- und im Adonisdienst gleichmäßig vorherrschend, unterscheidet diese semitischen Naturkulte in charakteristischer Weise von den sonst analogen Frühlings- und Erntefesten auf indogermanischem, besonders auf germanischem Boden.
55 In ihnen tritt die düstere Seite zurück und fehlt ganz ihre Geltendmachung in orgiastischem Ausdruck der Trauer. Dies beruht darauf, daß hier mehr das Erwachen und Reifen des Naturwachstums gefeiert wird als sein Absterben. Das Ersterben des Naturlebens durch den Winter tritt auf okzidentalischem Boden nicht so plötzlich ein wie sein Versengtwerden durch die Sonne im Orient. Der dem Tammuz- und Adonisdienst gemein-
60 same düstere Grundton entspricht vielleicht ebenso gut dem allgemeinen Charakter der

babylonischen wie der phönizischen Religion, am deutlichsten aber doch dem der phönizischen mit den in ihr besonders hervortretenden Kinderopfern und Selbstverstümmelungen. Jedenfalls läßt sich aus jenem Grundton auf ein sekundäres Verhältnis des Adonisdienstes zu dem Tammuzkult nichts folgern.

Dem Leiden und Sterben des phönizischen Gottes und der Feier seines Todes scheint 5 jeder ethische Zug gefehlt zu haben. Auch dies paßt zu andern Beobachtungen an der phönizischen Religion, tritt z. B. in ihren Kinderopfern ähnlich hervor. Gewiß haben in ihr ethische Momente nicht gefehlt. Daß wir hier davon weniger wissen als für die babylonisch-assyrische Religion, beruht vielleicht zum Teil auf der Verschiedenartigkeit des uns vorliegenden Quellenmaterials; aber besonders stark kann namentlich nach den alt- 10 testamentlichen Andeutungen ethischer Charakter in dem Gottesglauben der Phönizier sich kaum geltend gemacht haben. Indessen auch in dem babylonischen Tammuzmythos und -Kultus weiß ich einen ethischen Zug nicht zu erkennen.

Darüber besteht uns kein Zweifel, daß der Adonisdienst bei den Phöniziern alt war, auch darüber nicht, daß er zu dem Tammuzdienst nicht nur im Verhältnis der 15 Analogie stand sondern in dem eines geschichtlichen Zusammenhangs. Die Ursprünge aber des Adonisdienstes und damit die Art seines geschichtlichen Verhältnisses zu dem Tammuzkult sind bis jetzt in Dunkel gehüllt, d. h. es bleibt zweifelhaft, ob es sich um einen ursprünglich sumerischen oder um einen von Hause aus semitischen Kult handelt. Die zweite Möglichkeit halten wir einstweilen für die wahrscheinlichere. **Wolf Baudissin.** 20

Tanchelm, gest. wahrscheinlich 1115. — P. Fredericq, Corp. docum. inquisitionis Neerlandicae, I, Gent 1889, S. 15 ff.; ders., Geschiedenis der Inquisitie in de Nederlanden, I, Gent 1892, S. 20; U. Hahn, Gesch. d. Ketzer im MA. I, Stuttg. 1845, S. 459; J. Döllinger, Beiträge zur Sektengesch. des MA. I, München 1890, S. 104 ff.; A. Hauck, KG Deutschlands IV, Leipzig 1903, S. 88 ff. 25

Tanchelm (Tanchelin), gehörte zu den im Beginn des 12. Jahrhunderts gegen das mittelalterliche Kirchentum auftretenden Opponenten. Unsere Hauptquelle über ihn ist ein um 1112 während der Sedisvakanz nach dem Tode Bischof Burcards (gest. 18. Mai 1112) geschriebener Brief des Utrechter Klerus an den EB. Friedrich von Köln (bei Fredericq S. 15, auch im Cod. Udalr. 168, S. 296). Nach demselben erklärte sich Tanchelm gegen 30 die gesamte Hierarchie, wie gegen die durch sie vollzogenen kirchlichen Handlungen; er verachtete den Papst, die Bischöfe und Priester, bezeichnete die Kirche als Bordell, mahnte das Volk ab, sich von den Priestern das Sakrament reichen zu lassen, verbot die Zehnten zu entrichten. Dagegen erklärte er seinen Anhang für die wahre Kirche; er lehrte, daß die Kraft der Sakramente auf der Heiligkeit der Priester beruhe, und behauptete von sich, 35 daß er die Fülle des hl. Geistes besitze und also Gott sei wie Christus. Er verlobte sich vor dem Volke mit einem Marienbilde, teilte das Wasser, in dem er sich gebadet, als heiliges und wirksames Sakrament, das dem Leibe und der Seele zum Heile gereiche, unter seine Gläubigen aus. Man darf nicht übersehen, daß dieser Bericht von feindlicher Seite stammt; es ist deshalb mehr als fraglich, ob Tanchelm wirklich der an Verrücktheit 40 streifende Schwärmer war, als der der hier erscheint, ob man in ihm nicht nur einen Vertreter der in der mittelalterlichen Kirche nie verstummenden Forderung, daß die Kirche „heilig" sei, zu erkennen hat, die ja gewöhnlich eine antihierarchische Richtung gewann. Daß er sich als inspiriert gab, wird nicht zu bezweifeln sein. Auch ein politisches Element scheint mitgewirkt zu haben: er wollte einen Teil des Bistums Utrecht von demselben 45 losreißen und mit dem benachbarten französischen Bistum Terouanne verbinden. Er predigte an der niederländischen Küste auf freiem Felde vor Tausenden, nicht minder in den Städten, namentlich in Utrecht; dabei trat er mit einer gewissen Pracht auf, umgab sich mit einer Leibwache und ließ Fahne und Schwert vor sich hertragen. Anhang fand er besonders bei den Frauen und unter den niederen Volksschichten; hier war sein Ein- 50 fluß bedeutend: die Kleriker von Utrecht urteilten, die Religion sei durch ihn in solche Verachtung gekommen, daß der für den Heiligsten gelte, der die Kirche am meisten verachte. Ebendeshalb wandten sie sich — das Bistum Utrecht war erledigt — an den Kölner Erzbischof, der denn auch gegen Tanchelm und seinen Anhang einschritt, ohne daß er jedoch vermochte, die Bewegung zu stillen. Später trifft man Tanchelm in Ant- 55 werpen und Brügge. Über seine Thätigkeit in Antwerpen giebt die Vit. Norberti (c. 16 MG SS XII, S. 690 f.) Auskunft. Die damals schon bedeutende Stadt hatte nur einen Priester bei S. Michael, der noch dazu wenig angesehen war: er lebte im Konkubinate. Dadurch war der Boden für Tanchelm bereitet; er trat auch hier als

Gegner der Hierarchie und der kirchlichen Sakramente auf: der Gehorsam gegen Bischöfe und Priester sei unnötig, das Abendmahl sei nutzlos für das ewige Heil. Um ihm entgegen zu arbeiten, wurde jenem Priester eine Kongregation von zwölf Klerikern an die Seite gestellt; aber das war vergeblich; der Anhang Tanchelms war so zahlreich, daß weder ein Bischof noch ein Fürst gegen ihn aufzutreten wagte. Er wurde 1115 von einem Priester erschlagen. Doch ist das Jahr nicht sicher; es findet sich in der Contin. Sigib. Valcell. S. 459, dagegen hat die Contin. Praemonstr. S. 449 die Nachricht von Tanchelms Tod erst zu 1124. Auch nach Tanchelms Tod hielten sich seine Anhänger in Antwerpen von der Kirche fern. Das wurde erst anders, als S. Michael dem Abt Norbert und seinen Prämonstratensern übergeben wurde; durch ihre Predigten wurde das Volk wieder gewonnen. — Abälard erwähnt (Introd. ad theol. II, 4 MSL CLXXVIII, 1056, auch bei Fredericq S. 26) Tanchelm als gleichzeitigen Häretiker, giebt aber keine weiteren Nachrichten. **Hauck.**

Tanit s. d. A. Astarte Bd II S. 161, 19.

Tannin s. d. A. Drache Bd V S. 8, 59.

Tanz bei den Hebräern. — Litteratur: Die ältere Litt., welche fast ausschließlich mit den Nachrichten der griechischen Klassiker arbeitet, findet sich in Ugolinos Thesaurus. Die klassischen Citate erfahren eingehende Berücksichtigung durch Leyrer in der vorigen Aufl. der RE. — Für die nachstehenden Ausführungen vgl. die Archäologien von Nowack und Benzinger. — Voß, Der Tanz und seine Geschichte 1868. — Franz Delitzsch, Iris, Leipzig 1888: Tanz und Pentateuchkritik in Wechselbeziehung. — Wetzstein in Zeitschr. f. Ethnologie 1873, S. 287 ff. — Friedrich Jeremias in Chantepie de la Saussayes Rel.-Gesch. I[3], p. 380. — J. Millar in Hastings Encyclop. I, S. 549. — Stade, Bibl. Theol. des AT 1905. — S. J. Curtiß, Ursemitische Religion 1903. — G. Ebers, Durch Gosen zum Sinai, S. 246 ff. — Ritter, Erdkunde XV, S. 729 ff. — Hilprecht, Explorations in Bible Lands 1903, S. 314. — Alfred Jeremias, Babylonisches im NT 1905, S. 65. — W. R. Smith, Religion der Semiten, übers. von Stübe 1899, S. 331 u. ö. — Ders. in Encycl. Brit. XVIII[9], 343 d. — Ferner die neueren Kommentare zum AT.

I. Folgende Verbalstämme bezeichnen im AT den Tanz und seine Äußerungen. 1. רקד (assyr. raqâdu vor Freude hüpfen Del. W 627 a.) vor Freude springen: Prd 3, 4. Pi. hüpfen, tanzen: 1 Chr 15, 29; Jes 13, 21; Hi 21, 11 (Luther: lecken, löcken = springen, tanzen, auch Ps 29, 6); stauckern vom Wagen: Na 3, 2; Jon 2, 5. — Hi, hüpfen lassen: (die Berge) Ps 29, 6. — 2. כרר Pilp. כִּרְכֵּר sich um sich selbst drehen: 2 Sa 6, 14. 16. (כִּרְכּוּר targ. Tanz. كَرْكَرَ II. sich im Tanze drehen [Hava, ar. dict.] vgl. assyr. karru Kugel, Knauf [Meißner BA. III. 213]). — 3. חגג (Litteratur bei Gesenius-Buhl 13. 14. s. v.) tanzen, eine hausa feiern (s. u.): Ex 5, 1; Le 23, 41; Dt 16, 15; Ps 42, 5 u. ö. vgl. 1 Sa 30, 16; taumeln: Ps 107, 27. Davon חַג, das wohl immer ursprünglich das Tanzfest bedeutet. — 4. חול sich herumwirbeln: Ri 21, 21 und חוֹלֵל ebd. 23. Davon מָחוֹל der Tanzreigen: Ps 30, 12; 149, 3; 150, 4; Jer 31, 13; Thr. 5, 15. — מְחֹלָה der Reigentanz: HL 7, 1; Ex 15, 20; 32, 19; [1 Sa 18, 6 מְחֹלְלוֹת LXX tanzende Weiber]; 1 Sa 21, 2; 29, 5; Ri 11, 34; 21, 21. LXX: *χορός*, vgl. noch אָבֵל מְחוֹלָה den Geburtsort des Elisa. — 5. שִׂחֵק eig. spielen, scherzen, ausgelassen sein, dann: tanzen zur Musik (Gesang und Instrumente): 1 Sa 18, 7; 2 Sa 6, 5. 21; 1 Chr 13, 8; 15, 29; Ri 16, 25; Jer 30, 19: Stimme der Tanzenden [Rothstein: Jubel Fröhlicher); 31, 4 der Reigen Fröhlicher; vgl. auch Pr 8, 30 f. — In LXX finden sich *χορεύω* Ri 21, 23; *χορός* 1 Kg 4, 12; *ὀρχέομαι* 2 Sa 6, 14. 16, vgl. Mt 11, 17. — Im NT ist noch *παίζειν* 1 Ko 10, 7 zu beachten, das sich mit שִׂחֵק in der Bedeutung deckt.

II. Noch in jüngster Zeit hat man für das in der Bibel gebotene Material über den Tanz bei den Hebräern die Nachrichten griechischer Klassiker neben etlichen ägyptischen Notizen zur Erklärung herangezogen. Seit Hugo Wincklers scharfsinnigen methodenkritischen Untersuchungen stehen wir vor der Aufgabe, unbeschadet der Existenz allgemein völkerpsychologischer Zusammenhänge, solche Erscheinungen wie den Tanz in alttestamentlicher Zeit aus dem sich täglich klarer erschließenden Wesen altorientalischen, auch in Israel stark pulsierenden Lebens verstehen zu lernen, zugleich aber dabei die religiöse Eigenart Israels nicht zu übersehen. Für das klassische Material sei hingewiesen auf den Artikel

Lehrers in der 2. Auflage der RE. und die Arbeit Kamphausens bei Riehm II[2] Für die Berechtigung der hier befolgten Methode genüge die Berufung auf Wincklers Auseinandersetzung mit der alten Methode in Mt der vorderasiat. Gesellsch. 1906 I „Der alte Orient und die Geschichtsforschung"

Die neuere, evolutionistisch gesinnte Forschung nimmt auch für Israel einen rein 5 kultischen Ursprung des Tanzes an. Millar findet Reste kultischen Tanzes in Jes 30, 29, in den Weinbergstänzen der Mädchen von Silo Ri 21, 19—21, im Tanze des mit dem Ephod des Priesters (s. o. Bd V S. 403, 15 f.) angethanen Königs David 2 Sa 6, 14; auch der Tanz um das goldene Kalb Ex 32, 19 und der Tanz der Baalspriester 1 Kg 18, 26 soll dafür beweisend sein. Daß im semitischen Heidentum der Tanz kultische Be- 10 deutung hatte, ist nicht anzuzweifeln, wie die letzten beiden Stellen, in denen es sich ja um heidnische Kulte handelt, beweisen; daß er in Israel sie offiziell besaß, ist nicht nachweisbar. Jedenfalls hat der Mosaismus auf keiner seiner Entwickelungsstufen den Tanz zum integrierenden Bestandteil des Kultus gemacht, hat ihn freilich dort, wo er im Volke als kultisch gewertet wurde, auch nicht verbannt. „Feste sind vordem Tänze ge- 15 wesen und nachdem Tänze geblieben" (Delitzsch). Der Tanz war ein Teil der Festfeier des gewöhnlichen Volkes, man tanzte nicht zum eigenen Vergnügen, sondern zur Kundgabe der allgemeinen Freude (Wetzstein); eine Beteiligung der Priester oder der Vornehmen am Tanz wurde als anstößig empfunden; so richtig die meisten Neueren zu 2 Sa 6, 14. 20 (vgl. Nowack, Arch. I, S. 278; anders Kamphausen bei Riehm; s. auch 20 Klostermann, Komment. zu Bb. Sa S. 154, wo der Text geändert wird, aber dieselbe Deutung festgehalten ist: „zu Ehren Jahves werde ich sogar zum Tänzer"). Gerade der Anstoß, den der im Priesterkleid tanzende König erregt, spricht gegen eine offizielle kultische Bedeutung des Tanzes. Erst im späteren Judentum wurde der Tanz Bestandteil des Kultus (s. o. Bd VII S. 15, 24; über Weinbergstänze vgl. Zunz, Ritus S. 95; über 25 den Fackeltanz am Laubhüttenfest Voß a. a. O., Kamphausen, Delitzsch Iris S. 149. 152). Man hat versucht, im Kultus Israels das Umkreisen der Altäre unter Gesang und rhythmischen Bewegungen nachzuweisen, aber in Ps 118, 27 ist nicht klar, ob Festreigen oder was wahrscheinlicher (s. Delitzsch Pss. S. 755 ff.) Anbinden des Opfertiers gemeint ist, und in Ps 26, 6 ist trotz 12^b nicht von Reigen, sondern dem Umwandeln 30 des Altars durch einen Einzelnen die Rede. Das kultische Umkreisen des Altars bei den heidnischen Semiten (ṭawâf) dürfte mit Alfred Jeremias als Sinnbild für die Bewegung der Himmelskörper zu erklären sein. Damit wäre dann der kultische Tanz als Produkt der altorientalischen Vorstellungswelt erwiesen, wodurch man sogar der Trauer Ausdruck geben konnte, vgl. den Tanz der Baalspriester und die Thatsache, daß im 35 Syrischen trauern und tanzen Konjugationen desselben Stammes sind (W. R. Smith-Stübe S. 331).

Hierdurch aber wäre auch begreiflich gemacht, wie bei dem so andersartigen, nicht astralen Charakter der mosaischen Religion etwaige Reste oder Einschleppungen kultischen Tanzes nur im Volke, niemals aber in der offiziellen Religion Bedeutung haben konnten. 40 Mag man also in Ps 26 (s. o.) oder im Tanze Mirjams Spuren kultischen Tanzes erblicken, so ist darin nur ein Rest aus der Volksvorstellung, nicht eine Entwickelungsstufe des Jahvismus zu finden. Tanz als volkstümlicher Ausdruck freudiger Gefühle bleibt unbeschadet dieser Erklärung des kultischen Tanzes als allgemeine völkerpsychologische Erscheinung bestehen. Diese naiven Äußerungen der Freude haben nie kultische Bedeutung erlangt, 45 sondern sind stets nur heitere Beigaben heiliger Feste gewesen, wie noch heute bei den Beduinen (s. Curtiß a. a. O. S. 187). Daß der kultische Tanz der heidnischen Semiten, das Umkreisen des Altars, auch die Formen wilder, ekstatischer Ausgelassenheit annehmen konnte, zeigt der Kultus das Baal-Marqod (s. Friedr. Jeremias a. a. O. I[3], S. 380). Von solchem ekstatischen Tanzkultus hat der Jahvismus sich freigehalten. Von einem mit 50 Umläufen um das Kultobjekt (vgl. Smith-Stübe S. 331) verbundenen, in Jauchzen und Springen die Ekstase kundgebenden Kultustanze, wie ihn Stade für Altisrael annimmt, kann nur die Rede sein, wenn wirklich Israels Religion eine Zeit des Fetischismus erlebt hat (vgl. die Besprechung von Stades Buch im ThLBl 1906, Nr. 21, S. 242 ff.) oder wenn man für gewisse Zeiten die religiöse „Unterströmung" (Orelli) auf Kosten der 55 Oberströmung allein anerkennt.

III. Der Tanz als Kunst ist in Israel nie geübt; auch Prd 2, 8 ist nicht von Ballerinen, sondern von Musikantinnen die Rede. Anders im Heidentum vgl. Est 1, 11; auch der Solotanz der Salome, der wegen der männlichen Zuschauer noch nicht unzüchtiger Art zu sein brauchte, wohl aber gegen jüdische Sitte verstieß, ist griechisch-römischer 60

Import, Mt 14, 6. Daß Ba 6, 8 auch in der revidierten Bibelübersetzung die mit Gold „zum Tanz" geschmückte Metze stehen geblieben ist, wo nur von einem prunksüchtigen Mädchen die Rede ist, ist zu bedauern.

Von dem bei den heutigen Beduinen auch nur selten üblichen Zusammentanzen der Geschlechter (s. Curtiß a. a. O. S. 48. 185. G. Ebers und H. Guthe, Durch Gosen zum Sinai S. 246 f.) ist dem semitischen Altertum überhaupt nichts bekannt. Tanz ist entweder ein ausgelassenes Sichherumwirbeln einer Anzahl einzelner Tänzer, wie es die Araber heute noch unter ohrenbetäubendem Lärm bei ihren hausa's vollführen (vgl. die Schilderung bei Hilprecht, Expl. S. 314; Ritter, Erdkunde XV, S. 729) oder ist Reigentanz zum Klange des Liedes oder der Musik (über die Musik und die beim Tanz geschlagene Handpauke תֹּף s. o. Benzinger Bd XIII S. 594 f.). Immer tanzen Männer und Weiber getrennt, oft unter Führung eines Vortänzers (David 2 Sa 6, 14; Mirjam Ex 15, 20; vgl. Ps 68, 26). Ob HL 7, 1 ein Kontretanz zweier Parteien gemeint ist (Aegypten kannte ja etwas Ähnliches), oder ob Reigentänze nach Art wie in Mahanaim zu übersetzen ist, ist völlig unsicher. Sicher ist nur, daß eine Anspielung auf den Engelsreigen auf der Himmelsleiter aus Jakobs Traum hier nicht gefunden werden darf, denn der „Reigen" auf der Leiter ist in Gen XXVIII nur hineingelesen. Zu der schwierigen Stelle HL 7, 1 siehe Paul Haupt, The Book of Canticles S. 57 und Gesenius-Buhl 13 S. 437; Wetzstein findet in der Stelle einen Schwertertanz, Haupt einen Kriegertanz. — Tanz war ebenso der Ausdruck kindlichen Frohsinns Hi 21, 11 vgl. Mt 11, 7, wie der Freude der Erwachsenen. Bei Familienfesten (vgl. Lc 15, 25), beim frohen Mahl (Si 32, 5 ff.) durfte Gesang, Musik und Reigentanz nicht fehlen. Beim Siegesfest wurde der Sieger mit Musik und Reigen eingeholt (1 Sa 18, 6; Ri 11, 34; Jud 3, 8), der Sieg selbst wurde durch Reigentänze der Jungfrauen gefeiert (Ex 15, 20). Auch die festlichen Aufzüge von Jungfrauen mit Tamburins (duff) unter Vortritt von Musikanten und Sängerinnen sind zu den Reigen zu zählen, Ri 21, 19 ff.; Ps. 68, 26; 149, 3. Ja das ganze Volk, aber nach Geschlechtern gesondert (Ps 68), scharte sich zu reigenartigem Festzug (2 Sa 6, 14 vgl. 1 Chr 13, 8; 15, 29). So kann alles, was das Herz erfreut, Anlaß werden zum Tanzen (Millar). Gesang und Tanz sind fast immer beisammen, jedoch ist Jes 23, 16 nur vom Gesang, nicht etwa von einem unzüchtigen Solotanz der Hure die Rede. Daß die Tänze der Männer durch größere Lebhaftigkeit, die der Frauen durch größere Anmut sich ausgezeichnet hätten (Kamphausen), wissen wir nicht.

Rudolf Zehnpfund

Targumim s. d. A. Bibelübersetzungen Bd III S. 103.

Tarpeläer, Tarphaläer s. d. A. Apharsatechäer Bd I S. 609.

Tarschisch s. d. AA. Handel Bd VII S. 390, 55, Ophir Bd XIV S. 401, 15 Schiffahrt Bd XVII S. 571, 3.

Tarsus s. d. A. Kleinasien Bd X S. 562, 4.

Tartak (תַּרְתָּק), Gottheit. — Selden, De dîs Syris (1. A. 1617) II, 9, Ausg. Amsterdam 1680, S. 253 und in den Additamenta Andr. Beyers ebend. S. 151. 322; Gesenius, Commentar über den Jesaia II, 1821, S. 348; Fr. Lenormant, La magie chez les Chaldéens, Paris 1874, S. 10. 110; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 400; Pinches, A. Tartak in Hastings' Dictionary of the Bible, Bd IV, 1902; Cheyne, A. Tartak in der Encyclopaedia Biblica von Cheyne und Black, Bd IV, 1903; Nagl, Die Religion der Kuttäer auf dem Boden des ehemaligen Reiches Jisrael, ZkTh 1904, S. 421 f.; Schulim Ochser, A. Tartak in The Jewish Encyclopedia, hsggb. v. Singer, Bd XII, 1906.

2 Kg 17, 31 wird unter den Göttern, die von den auf dem Boden des alten Reiches Samarien angesiedelten Fremden verehrt worden seien, für die Awwäer (עַוִּים) neben Nibchaz genannt Tartak. Daß der bis jetzt allerdings nicht erklärte Name נבחז aus Korruption von תרתק entstanden sei (Cheyne), ist doch wohl kaum denkbar. Über die Awwäer, wahrscheinlich eine syrische Völkerschaft, und das *Αιωνειμ* in LXX L s. A. Nibchaz Bd XIV, S. 8, 39 ff., über das Femininum *τὴν Θαρθακ* der LXX ebend. Z. 55 f. Von einer Gottheit Tartak ist sonst nichts bekannt.

Der Name ist in auffallender Übereinstimmung des masoretischen Textes und der LXX überliefert, auch Peschitto und Syrohexaplaris ܬܪܬܩ. *Θαρθακ* ist in LXX den

Zeugen BAL gemeinsam. Die vereinzelt bezeugten Varianten *Θαρϑαχ*, *Θαρχαϑ*, *Θαχραϑ*, *Βαρϑαχ*, *Θαρϑαν*, *Θαραϰ*, *Θαραχ*, *Παραχ* (bei Parsons) lassen sich alle als Korruptionen von *Θαρϑαϰ* verstehn. Am ehesten könnte darunter Beachtung verdienen die LA *Θαραϰ* (Cod. 64 und 93 Parsons; vgl. *Θαραχ*, *Παραχ*). Es ließe sich hierfür an den Gottesnamen Tarḫu (*Ταρϰο-*, *Ταρϰυ-*, *Τροϰο-*) denken, der nach Zimmern (in: Schrader, Keilinschriften und das Alte Testament³, 1903, S. 484) eine Rolle spielt in keilschriftlichen Angaben, welche sich auf Syrien und Mesopotamien beziehen, und vielleicht den Wettergott bezeichnet (vgl. zu diesem Gottesnamen Jensen, Zeitschr. f. Assyriol. VI, 1891, S. 70; ders., Hittiter und Armenier 1898, S. 150 ff. 156 f.; Knudtzon, Die zwei Arzawa-Briefe 1902, S. 19—24; Frazer, Adonis, Attis, Osiris, London 1906, S. 65).

Die Angabe der Rabbinen, daß der Götze Tartak ein Esel gewesen sei (bei Selden und Andr. Beyer) wird wie die analogen rabbinischen Mitteilungen über die andern Gottheiten in 2 Kg 17, 30 f. pure Fabelei sein. Gesenius nahm unberechtigt zur Erklärung des Namens Tartak das Pehlewi zu Hilfe und dachte an einen Unterweltsdämon: „tiefe Finsternis" oder „Held der Finsternis" Was Lenormant von einem „akkadischen" Gott **Turtak**, dem Gott des Tigris, gefunden haben wollte, scheint sich nicht bestätigt zu haben, und auch der babylonische Name eines Sternes **Tartaḫu** (nach Jensen, Die Kosmologie der Babylonier 1890, S. 49 ff., 149 f. der „Lanzenstern" = Antares, = Mars und = Ninib), woran Cheyne denkt, ist mindestens sehr fernliegend.

Da der Name Tartak nicht aussieht wie ein semitisches Wort, das man doch vermuten sollte, liegt es trotz der im ganzen übereinstimmenden Überlieferung nahe, an eine Korruption zu denken. Nagl nimmt an, daß תרתק entstanden sei aus „Thargat" = Atargatis, womit wohl gemeint ist: aus תרעת (vgl. *Δερϰετώ*, statt עתרעתה), das dann zunächst zu תרקת korrumpiert gedacht werden müßte. Dabei ist weniger die Umstellung (vgl. oben die Lesarten *Θαραϰ*, *Θαραχ*) als die Umwandlung des ע in ק der masoretischen Überlieferung unwahrscheinlich.

Soll ein bestimmter Vorschlag gemacht werden, so bin ich am ehesten geneigt, die LA *Θαραϰ*, *Θαραχ* zur Geltung zu bringen und dabei an den Gott Tarḫu zu denken.

Wolf Baudissin.

Tascodrugiten. — Quellen und Litteratur: Epiphanius, Panarion c. 48, 14; Hieronymus, Commentar. in ep. ad Galatas lib. II praef.; Theodoret, Haeret. fabular. Compendium lib. I c. 9 u. 10; Augustin, De haeresibus c. 63; Philastrius, De haeresibus c. 76; Timotheus, presbyter Constantinopolitanus, De receptione haereticorum (Cotelerius, Monum. Eccl. gr. III, 377 ff.); Theodorus Studita ep. 40 ad Naucratium de baptismo haereticorum, MSG 99, 1051; H. Blunt, Dictionary of Sects, Heresies, London 1874, S. 590, Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 437.

Tascodrugiten sind eine zuerst im 4. Jahrhundert von Epiphanius und Hieronymus erwähnte Sekte. Der Name, für den sich die verschiedensten Formen wie Tascodrugen, Tascodrogiten, Tascodrogen und alle möglichen Korrumpierungen wie Ascodrugiten, Ascodrupiten, Ascodroben, Tascordiurgen finden, stammt nach der von Epiphanius gegebenen Etymologie vom phrygischen *τασϰός* hölzerner Nagel oder Pfahl und *δροῦγγος* Nase, so daß die Sekte auch den griechischen Namen Passalorhynchiten oder den lateinischen Paxillonasones führte (Hieronymus, Philastrius, Timotheus). Der Name, vermutlich ein Spottname, ist ihnen von einer Eigentümlichkeit ihres Kultus beigelegt worden, weil sie den Finger beim Beten gleich einem Pfahl an die Nase legten oder in den Mund steckten zum Zeichen strengsten Stillschweigens mit Berufung auf Ps 141, 3: Herr setze an meinen Mund eine Wache und an meinen Lippen eine Hut (Epiphanius, Augustin, Philastrius). Epiphanius, der nichts Genaueres von ihnen weiß, hat sie in unklaren Zusammenhang mit den Montanisten gebracht, weil sie ihren Wohnsitz in Galatien hatten, Theodoret, der besser über sie unterrichtet ist, rechnet sie zu den Gnostikern, speziell zu der Schule des Markus. Sie sind vermutlich Ausläufer der gnostischen Häresie, die den Draußenstehenden mehr durch die Eigentümlichkeit ihres Kultus als wegen ihrer dogmatischen Anschauungen im 4. Jahrhundert auffällig waren und danach benannt wurden. Nach Theodoret lehrten sie ächt gnostisch, daß man sich die vollkommene Erlösung durch die wahre Erkenntnis des Alls aneigne. Die göttlichen Geheimnisse dürfen aber nicht durch sichtbare Dinge abgebildet werden, das Himmlische, Unaussprechliche, Unsichtbare, Unkörperliche nicht durch Sichtbares und Körperliches vermittelt werden. Deshalb verwerfen sie wie die gnostischen Archontiker alle Sakramente, auch die Taufe, und leugneten

nach Timotheus auch die Menschwerdung. Der Sitz der Sekte ist nach Hieronymus und Epiphanius im 4. Jahrhundert Galatien, von dort scheinen sie sich nach dem übrigen Kleinasien und Syrien verbreitet zu haben. Durch kaiserliche Gesetze wurden ihre religiösen Zusammenkünfte verboten. Noch im 6. Jahrhundert giebt eine gegen sie gerichtete Ver-
5 fügung von ihnen Kunde, die ihnen die Fähigkeit, gerichtliches Zeugnis abzulegen, abspricht (**Cod. Justin. I, 5, 21**). Aus der gleichen Zeit stammt das Zeugnis des konstantinopolitanischen Priesters Timotheus, der wie Theodorus Studita sie unter den Sekten aufführt, deren Angehörige bei der Aufnahme in die Kirche wie die Marcioniten, Manichäer und andere getauft werden mußten. Theodorus Studita im 9. Jahrhundert
10 ist der letzte, der ihre Existenz bezeugt.

Philastrius, c. 75, der keine selbstständige Kenntnis der Sekte hatte, hat die Tascodrugiten mit den Askiten (s. Augustin c. 62), die in einem Schlauch (ἀσκός) das konsekrierte hl. Blut aufbewahrten und diesem eine Art Bacchuskult erwiesen, wegen der Namensähnlichkeit verwechselt und die Passalorhynchiten fälschlich von ihnen unterschieden.
15 **G. Grützmacher.**

Tast, Hermann, Vorkämpfer der Reformation in Schleswig-Holstein geb. 1490, gest. 1551. — Quellen: Außer den Inschriften auf T.s Grabstein in der alten Husumer K. und auf Matth. Knudsens Epitaph in der Kieler Nikolaik. zunächst die örtliche Ueberlieferung, wie sie mitgeteilt ist b. Heimreich, Nordfres. Chronik, 1666, 3 Aufl. v. Falck, Tond. 1819, Bd 1
20 und Schlesw. K.-Hist. 1683; b. Kortholt, Hist. eccles., Lips. 1697 und bei v. Seckendorff, Hist. Luth.² Lips. 1694, der sich auf direkte Mitteilungen Kortholts beruft; Joh. Möller, Introduct. ad hist. ducat. et c., Lips. 1699; Muhlius, De reformatione in Cimbria, Kiliae 1714; sowie bes. bei den Husumern: Holmer, Feur Predigt ꝛc., Schleßwig 1669. — Joh. Melch. Krafft, Zwey-Hundert-Jähriges Jubel-Gedächtniß ꝛc., Hamb. 1723; Laß, Sammlung
25 einiger Husumischen Nachrichten, Flensb. 1750 ff. — Beccau, Vers. einer urkundl. Darstellung der Gesch. Husums, Schlesw. 1854. — Ferner die Hus. Urkundenvorräte, die schon bei den Vorhergenannten und ausgiebiger erschlossen sind in den Schriften des zu früh verst. Gymn.-Lehrers Magnus Voß, zuletzt zusammenfassend in der Festschrift: H. T. „Heimat“ 1903; auch als Sonderdr. — Dazu: Mitteilungen v. Schulz, Pastor in Mildstedt. — Endlich Urkunden u.
30 Akten des Kopenhag. Reichsarchivs, hervorgezogen v. H. F. Rördam: Ny kirkehist. Saml., 4. Bd, und dem verst. Rigsarkivar A. D. Jörgensen: Kirkehist. Saml. 4 R., 1. Bd. — Betr. d. Berichte über d. Flensburger Kolloquium vgl. Zur Linden, Melchior Hoffmann, Leipzig 1888 und den A. v. Hegler in Bd VIII.

A. bei Möller, Cimbr. lit. Tom I, Zedler Bd 42, Jöcher Bd 4, AdB Bd 37 (v. C. E.
35 Carstens) und namentlich in Dansk Biografisk Lexikon, 17. Bd (v. H. F. Rördam).

Besondere Biogr.: Eggers, Mem. Herm. Tastii, Hus. Progr. 1817; Lübker, Schlesw.-Holst. Prov.-Ber. 1827 und v. O. Kallsen, Meyns Schlesw.-Holst. Hauskalender 1880, auch selbstst. bei H. Klein in Barmen (s. a.).

Außerdem unsere ges. schlesw.-holst. Speziallitteratur betr. d. Reform. z. B. Jensen,
40 Schlesw.-Holst. KG, herausgeg. v. A. L. J. Michelsen Bd 3, Kiel 1877. Vgl. Witt, Quellen u. Bearbeitungen der schlesw.-holst. KG, Kiel 1899.

Die spez. Litteratur über H. T. findet sich zusammengestellt bei Möller, Carstens, Rördam u. Witt. Vgl. auch Alberti, Register zu den Zeitschriften und Sammelwerken ꝛc., Kiel 1873.

45 Hermann oder, wie er in der niederdeutschen und friesischen Namensform eigentlich hieß, Harmen (Hermen) T. ist sowohl der Zeit als der persönlichen Bedeutung nach nicht nur in den nordfriesischen Gegenden, sondern überhaupt im Herzogtume Schleswig der erste unter den einheimischen Verkündigern des reformatorischen Evangeliums. Nach dem Zeugnisse zweier seiner spätern Amtsnachfolger, denen wir die ersten eingehenderen Nach-
50 richten über ihn verdanken, war er ein recht gelehrter und kluger, höchst arbeitsamer und eifriger, dabei beherzter und standhafter Mann (Holmer S. 7 f., Krafft S. 105). Da er laut der Inschrift auf seinem Grabsteine (Schlesw.-Holst. Prov.-Berichte 1827, S. 517 — Staatsbürg. Mag. f. d. Herzogtümer, Bd 10, 1831, S. 905), als er am 11. Mai 1551 starb, im 61. Lebensjahre stand, muß er Anfang 1491 oder schon 1490 geboren sein.
55 Als Geburtsort gilt wohl mit Recht Husum (vgl. Voß, H. T. S. 7). Wo er seine Studien gemacht hat, ist bisher nicht ermittelt. Wir treffen den Namen Harmen T. zuerst 1514 im Rentenbuche der Husumer Marienkirche (Voß S. 7). Jedenfalls war er einige Jahre nachher Inhaber der Vikarie zu St. Michael, einer der ältesten und bestdotierten unter den zahlreichen Vikarien an jener Kirche (Heimat 1899, S. 37). — Der
60 Hafenort Husum, bis 1603 noch nicht Stadt, aber ein aufstrebender Flecken, der manche Stadt des Landes an Wohlstand übertraf (Jörgensen S. 591 ff.), war von vornherein ein günstiger Boden für die Reformation und geeignet, ein reformatorischer Mittelpunkt zu

werden, sowohl infolge seiner Lage in unmittelbarer Nähe der wohlhabenden und bevölkerten friesischen Marschen, als wegen des Charakters seiner städtisch gearteten Bevölkerung und seiner örtlichen Verhältnisse. Namentlich hatte der Flecken, der eigentlich zum Landkirchspiele Mildstedt gehörte, in den 1430er Jahren die Kapelle erhalten, die allmählich ausgebaut wurde zur „einzigen bedeutenden spätgotischen Kirche der Herzog- 5 tümer“ (R. Haupt, Die Bau- und Kunstdenkmäler der Prov. Schl.-H. 1 Bd Kiel 1887, S. 454 ff.), aber leider 1807 durch den Vandalismus einer verständnislosen und bedrängten Zeit zerstört ist. Die Kirche, die erst zu H. T.s Lebens- und Amtszeit ihre bauliche Vollendung und die wertvollsten Stücke ihrer inneren Ausstattung erhielt (z. T. von der Meisterhand des großen Holzschnitzers Hans Brüggemann aus Walsrode), bildete 10 mit dem Kerkheren von Mildstedt, der zugleich in H. als solcher fungierte, sowie mit ihren zahlreichen „ewigen Vikaren“ — 1507 waren es schon 14 — und ihren 19, wenn nicht gar 24 Nebenaltären (Urk. u. Übers. b. Voß, H. T. S. 3 ff.) einen reichen Sammelpunkt kirchlich-katholischen Lebens, und die Einwohnerschaft des Fleckens, der (seit 1494) ein Franziskanerkloster, außerdem eine Niederlassung der Dominikaner (ßwarte Mönnecken 15 Huß) hatte, war durch Gilden und Bruderschaften auch innerlich an die Kirche geknüpft und der Fürst, zu dessen Landesteile Husum gehörte, Herzog Friedrich I. von Gottorp, später auch König von Dänemark, hielt sich aus persönlicher Vorliebe und wegen verwandtschaftlicher Beziehungen gern daselbst auf. Hier empfing er am 29. Januar 1523 im Hause des Landsknechtsobersten Harmen Hoier, seines angeblichen Schwiegersohns, das Angebot 20 der dänischen Königswürde. Sein junger Sohn Christian (geb. 1503), der nachherige Herzog und König Christian III., der wegen der Belehnung mit Holstein an dem Reichstage zu Worms teilgenommen hatte, war durch die dort empfangenen Eindrücke innerlich für Luther und seine Lehre gewonnen und beeinflußte nach seiner Heimkehr den Vater in gleicher Richtung. Freilich nötigte die Politik vorläufig noch zur Rücksicht auf die be- 25 sonders in Dänemark mächtige katholische Partei.

Die große Frage der Zeit scheint in H. früh Beachtung gefunden zu haben. Wenigstens sind schon im Juni 1518 (also noch vor Melanchthons Anstellung) zwei junge Husumer in Wittenberg als Studenten immatrikuliert, und in den nächsten Jahren folgten andere, auch aus der Nachbarschaft, z. B. von Nordstrand, nach (Förstemann, 30 Album der Univ. W.), die als eifrige Freunde des Neuen zurückkehrend, ihre heimischen „Kerkheren“ überzeugten. Auch mögen Einflüsse von Lübeck her mitgewirkt haben, wo sich bereits seit 1521 eine Gemeinde von Anhängern Luthers sammelte (Jörgensen S. 590). H. T. selbst soll durch Lesen von Luthers Schriften zu besserer Erkenntnis gekommen sein. So sagen wenigstens die späteren Berichterstatter unter Hinweis auf das Beispiel so 35 mancher anderer Reformatoren (Muhlius, S. 35; Krafft, S. 27 f.). — Der damals etwa 32jährige T. wagte es, zuerst offen mit der Verkündigung hervorzutreten, obgleich ihm von seinen Kollegen vielleicht nur Franz Hamer, der Vikar am Altar des hl. Leichnams, zur Seite stand (Krafft S. 234). Als Zeitpunkt wird das Jahr 1522 angegeben (Heimreich, K.-Hist. S. 164; Kortholt; v. Seckendorf; Krafft, S. 3, S. 103. Vorr. S. 1), also 40 das Jahr nach dem Wormser Reichstage und vor dem Feldzuge Friedrichs I. nach Dänemark, zugleich, wie man bemerkt hat, das Jahr des Erscheinens der Lutherschen Übersetzung des NTs, von welcher freilich vollständige Exemplare erst zum 21. September vorlagen (Krafft, S. 3; Jensen-Michelsen, S. 16). — H. T.s Auftreten muß eine tiefgehende Bewegung hervorgerufen haben. Weil aber die große Mehrheit der Priesterschaft 45 und der Gemeinde am alten festhielt, wurde er mit seiner Predigt von der Kirche ausgeschlossen und kam überhaupt in eine gefährliche Situation. Da fand er Schutz bei einem angesehenen Nachbarn, dem jungen Matthias Knudsen. Dieser, so berichtet sein Epitaph (Muhlius S. 35 f., Krafft S. 320) schützte den Herold des Evangeliums, sogar zuerst noch allein und nicht ohne Gefahr für sein eigenes Leben und Vermögen, und 50 stellte ihm für seine Predigt sein Haus zur Verfügung, nämlich einen kapellenartig aussehenden Raum im Hinterhause, der noch bis 1705 im alten Stande zu sehen gewesen ist (Krafft S. 104). Als das Haus den Andrang nicht mehr fassen konnte, zog T. wieder heraus auf den Kirchhof und predigte unter einer „grünen“ Linde südlich der Kirche am sog. Stegel unter großem Zulauf (Holmer S. 8; Krafft, S. 28, S. 104). Der dänische 55 Kirchenannalist des 18. Jahrhunderts (E. Pontoppidan, Annales Eccles. Danic. 2. T. Kph. 1741, S. 776) weiß zum Jahre 1522 zu berichten, und andere schreiben es nach: T. habe bei seiner Predigt gewöhnlich das Trostlied Luthers: „Ein feste Burg ist unser Gott“ gesungen. Die thatsächliche Unterlage dieser phantastischen Behauptung ist die Angabe des Chronisten Peter Sax (Beschr. des Landes Eyderstätt &c. 1638; Handschr.): 60

H. T. habe nach seiner ersten lutherischen Predigt zu Garding im Jahre 1524 „den Psalm Ein feste Burgk ist unßer Gott ꝛc. Allein gesungen und hatte keiner in Gottes wordt von allen zuhörern so viell gelehret, der mit singen konte“ Schwerlich kann es sich hier um das erst einige Jahre später nachweisbare Lutherlied handeln. H. T. mag
5 vielmehr den 46. Psalm selbst gesungen haben (vgl. dazu Luthers Psalmenausg. und die Bedeutung des Psalmengesanges in seinen Gottesdienstordnungen v. 1523 u. 1526), wenn nicht überhaupt eine Konfusion vorliegt, eine Verwechselung mit einem der ältesten Lieder Luthers von 1523/24 oder etwa mit Jonas' Umdichtung des 124. Psalms (Wo Gott der Herr nicht bei uns hält). Zugleich ist es ein Nachklang davon, daß Luther
10 über der Verdeutschung des Psalters zum Liederdichter wurde (Köstlin², Bd 1, S. 573). — Die Thatsache aber, daß auch bei uns ähnlich wie an vielen anderen Orten das neue Kirchenlied und die erwachende Freude am Gemeindegesange der Reformation zum Siege helfen, wird bestätigt durch eine Äußerung des neuerdings herausgegebenen Nordstrander Chronisten Joh. Petreus, der noch im 16. Jahrhundert im unmittelbaren Gesichtskreise von
15 Husum geschrieben hat (Ausg. v. R. Hansen, Quellensammlung f. Schlesw.-Holst. Gesch. 5. Bd, Kiel 1901, S. 95f.). Dieser bringt nämlich den Durchbruch der reformatorischen Bewegung im Schleswigschen im Jahre 1524 gegen den Frühling hin („formosissimus annus“) zusammen mit dem Erscheinen von Luthers Gesangbuche, wobei freilich, genau genommen an dessen Vorläufer und an das erste Bekanntwerden der Lutherlieder zu
20 denken ist. Vgl. doch betr. d. Lutherlied die neuen Aufstellungen von F. Spitta.

Die Reformation konnte sich weiter entwickeln unter dem Schutze Friedrichs I., welcher in Veranlassung der in der Husumer Gegend entstandenen Wirren nach dem Zeugnisse der Chronisten, auch des vorhingenannten, schon 1524 durch ein förmliches und allgemeines Toleranzedikt beiden Parteien ernstlich gegenseitige Duldung anbefohlen haben
25 soll, und der jedenfalls in Schleswig-Holstein, wie die Landtagsakten vom Mai 1525 zeigen (A. f. St.- u. KG der Herzogt. Bd 4, S. 453ff.), bald offener einer reformfreundlichen Politik zuneigte. H. T. erfreute sich in Husum offenbar auch des Schutzes durch den derzeitigen Hardesvogt Berend Frodsen, der nebst M. Knudsen einige Jahre später unter den Kirchenjuraten erscheint und ebenso wie H. T. selbst, Harmen Hoier und M. K. Mit-
30 glied der angesehenen Kalandsgilde war (Heimat 1899, S. 136). Auch trat T. ein tüchtiger Mitarbeiter zur Seite, nämlich M. Theodoricus Pistorius (Becker), der Vater des treuen Melanchthonschülers Joh. Pistorius (K.- u. Schulbl. 1897, Nr. 7—9) und höchstwahrscheinlich identisch mit dem M. Theodoricus von Metelen, der gleich nach Fronleichnam 1525 einen Schutzbrief (Protektorium) Friedrichs I. erhielt zur Verkündigung des
35 Evangeliums in H. (So auch Voß, S. 9f.) — Nachdem im März 1526 der junge Herzog und bald nachher auch der König offen mit den Fastenordnungen der alten Kirche gebrochen hatte, und besonders seitdem ersterer unterm 24. Mai ähnlich wie in den Vorjahren wieder für die Zeit der Abwesenheit des Vaters in Dänemark zum „Statthalter und Regenten“ der Herzogtümer ernannt war, verwandelte sich die bisherige Duldung
40 und Begünstigung in offene Förderung. Nunmehr konnten sich reformatorische Prädikanten in vielen unserer Städte hören lassen. So soll H. T. z. B. in Flensburg gepredigt haben, freilich, da ihm die Kirchen verschlossen wurden, nur auf dem Marienkirchhofe und unter dem Schutze von Bewaffneten (Claeden, Monum. Flensburgens. S. 766ff.). Es ist ein Irrtum, wenn Ältere nach dem Vorgange des Chyträus H. T. Flensburger
45 Pastor nennen (Kortholt S. 41; Möller, Introduct. II, 87). Aber er wirkte auch in Flensburg als Bahnbrecher, so daß zum Advent in den beiden Hauptkirchen der Stadt die ersten evangelischen Predigten von Geert Slewert und Nikolaus Johannis gehalten werden konnten.

Um diese Zeit war auch in Husum der Sieg der Reformation entschieden. 1527
50 wurde unter völliger Trennung von Mildstedt H. T. zum Pastor bestellt, Th. Pistorius und Fr. Hamer zum ersten und zweiten Kaplan, „Archidiakonus“ und „Diakonus“, wie man nach Wittenberger Vorbild später sagte (Krafft S. 104, 439). Um Martini des Jahres kam es nach „langen Irrungen und Zwietracht“ endlich zu einem Vergleiche zwischen den Vikaren und der evangelisch gewordenen Gemeinde. Jene sollten ihre Vikarien bis zu
55 ihrem Absterben behalten, durften aber hinfort keine katholischen Messen, Vigilien oder Seelenmessen mehr, sondern, wenn überhaupt, nur noch evangelische Messen halten (Urk. bei Beccau S. 274ff.). Wir sind nicht darüber unterrichtet, ob die in Husum eingeführte Ordnung sich nach Luthers Formula missae 1523 oder nach dessen deutscher Messe 1525/26 richtete (Michelsen, Die Schlesw.-Holst. KO S. 15, 41, 151ff.). Die zahlreichen
60 Nebenaltäre fielen weg, und nur der Hochaltar blieb für den Gottesdienst der Gemeinde.

Die Taufe geschah nach Luthers Taufbüchlein (Betr. d. Exorcismus, vgl. Krafft S. 160f. und andrerseits Kirkeh. Saml. 4 Bd S. 537). Den „blutigen Jesus zu Husum", einen Geldblock, der sich wahrscheinlich im „Gasthause zu St. Jürgen" befand, ließ der junge Herzog wegnehmen (Rolfs Beitr. u. Mitt. des Ver. f. Schlesw.-Holst. KG H. 1, 1897, S. 25, 53), und die von Friedrich I. selbst gestiftete Vikarie z. hl. Kreuze vernichtete in 5 dessen Namen der Kanzler Utenhoff bereits im April 1526 zu Gunsten desselben Hospitals (Voß, Chr. des Gasthauses zu St. Jürgen, 1902, S. 21f., 164f.). Das Graubrüderkloster löste sich freiwillig auf als das erste im Schleswigschen (Laß S. 45f.), während dieselben an anderen Orten zwangsweise aufgehoben werden mußten. In Erkenntnis der Bedeutung einer guten religiösen und weltlichen Erziehung der Jugend und besonders zur 10 Heranbildung eines Gelehrten- und frommen Lehrstandes veranlaßten die Reformatoren, H. T. und Pistorius an der Spitze, die Reorganisation der bisherigen Klosterschule (Voß S. 7) und damit die Herrichtung einer guten Schule, an der ein Schüler Luthers, H. Bokelmann aus Braunschweig, als Schulmeister oder Rektor angestellt und in welcher nach Melanchthons Lehrplane und Lehrbüchern unterrichtet wurde. Wieder war es Matth. 15 Knudsen, der H. T. zur Seite stand und eine bessere Dotierung der Schule durchsetzte (Beccau S. 279ff., Krafft, S. 123f., 320f.). — Später als sein Kollege Hamer und erst, wie es heißt, auf dessen Zureden, verheiratete sich H. T. mit seiner Haushälterin Gardrut, nachdem er bisher gleich Luther mit diesem entscheidenden Schritte gezögert hatte (Krafft, S. 118f.). 20

Entsprechend seiner weiterreichenden Bedeutung wurde H. T. mehrfach zu allgemein landeskirchlichen Aufgaben herangezogen. So erscheint er neben Eberhard Widensee, Joh. Wenth und Geert Slewert unter den Theologen, die im landesfürstlichen Auftrage und in Gemeinschaft mit einigen Staatsmännern bereits in d. 1520er Jahren ähnlich wie in Kursachsen Visitationen gehalten haben sollen. Wenigstens behauptet der vorhin erwähnte 25 Nordstrander Chronist, daß diese Visitatoren im Sommer 1528 dort angekommen seien (Quellenslg. a. a. O. S. 96). Doch fehlt es bisher an weiteren Nachrichten und an Akten von diesen angeblichen Landesvisitationen und deshalb auch über H. T.s etwaige Mitwirkung.

Dagegen sind wir gut unterrichtet über seine Beteiligung am Flensburger Kolloquium, 30 dem Glaubensverhöre, das am 8. April 1529 in der Kirche des Franziskanerklosters zu Flensburg mit dem Schwarmgeist Melchior Hoffman gehalten wurde unter dem Vorsitze Herzog Christians und mit Bugenhagen als Obmann. Vor der stattlichen Versammlung, die aus vielen lutherischen Prädikanten, sogar solchen aus Hamburg und Dithmarschen, und einem großen Teile des Adels, nach Hoffmanns Angabe zusammen aus gegen 35 400 Personen bestand, trat nicht Widensee oder Marquard Schuldorp, die beide gegen Hoffmann geschrieben hatten, und von denen der letztere zugegen war, sondern H. T. als Hauptwortführer der Lutherischen Partei auf. Hoffmanns spiritualistische Schriftauslegung, apokalyptische Schwärmereien und persönliche Invektiven hatte man noch ertragen, nicht aber sein Eingreifen in den damals auf der Höhe stehenden Abendmahlsstreit. Der 40 Widerspruch richtete sich deshalb namentlich gegen H.s Abendmahlslehre, die etwa der späteren Calvinischen entsprach. T. legte zunächst die Auffassung der Lutheraner, sowohl die vom geistlichen Essen und Trinken als die vom hl. Abendmahle dar, indem dabei seine Worte anklingen an die Nürnberger Abendmahlsvermahnung, die von Bugenhagen in die Braunschweiger KO aufgenommen war. Konsequent suchte T. den Gegner zu dem 45 Zugeständnisse zu drängen, daß nicht nur die Einsetzungsworte im eigentlichen Sinne (proprie) und nicht figürlich zu nehmen seien, was H. zugab, sondern daß auch der Begriff „Brot" im eigentlichen Sinne und nicht, wie H. unter Anschluß an Jo 6 wollte, geistlich zu fassen sei. Es gelang freilich nicht, den Schwärmer zu überzeugen, und das Gespräch endete mit dessen Landesverweisung. 50

Doch wird T. durch das Kolloquium eher in der Gunst des Herzogs gestiegen sein, der sich sofort hier ebenso wie viele Jahre später gegenüber dem sonst hochverehrten Melanchthon, als ein treuer Anhänger der Lutherischen Abendmahlslehre zeigt. So war T. nach Christian III. Regierungsantritt als Herzog und als König unter den 6 (7) schleswigschen Theologen, die im Winter 1536/37 mit einberufen wurden zur Aus- 55 arbeitung des Entwurfs zu einer KO für alle Lande Christians, die wahrscheinlich in Hadersleben stattfand, und Et ego Hermannus Tast, Ecclesiae Husumensis Pastor subscribo steht mit in der Reihe der Unterschriften, welche der fertigen Ordinatio Ecclesiastica regnorum Daniae et Norwegiae et ducatuum Slesv., Holsat. etc. v. 2. Sept. 1537 angehängt ist. Eine charakteristische Spur seiner Teilnahme an den 60

Verhandlungen, seine Stimme, möchten wir erkennen in dem Einspruche, der von den Prädikanten aus den Herzogtümern erhoben wurde gegen eine fernere Duldung des Abendmahlsempfangs unter einerlei Gestalt für die „Schwachen", und der dazu führte, daß ein bezüglicher Passus des Entwurfs wieder gestrichen wurde, den die deutschen Hofprädikanten aus dem Melanchthonischen Visitatorenunterricht übernommen hatten (D. schlesw.-holst. KO S. 143 ff.).

Nach dem Erlasse der KO v. 1537 wurde T. (1539 oder schon 1538) die Propstei über das alte Nordstrand mit seinen reichlich 20 Kirchen übertragen und bald nachher auch die über Eiderstedt und die Aufsicht über die Kirchen im Amte Husum, wo er z. B. in Ostenfeld in den Jahren 1541—47 visitiert hat (nach e. dort. alten Kirchenbuche, Muhlius, S. 150 f.). Jedenfalls erscheint er mit unter den 4 (5) Superintendenten, die nach dem Rendsburger Landtage vom März 1540 durch eine besondere Bestallung mit dem Kirchenregimente im Schleswigschen betraut wurden, und zwei Jahre später war er mit den anderen Superintendenten Bugenhagen behilflich bei der Fertigstellung der Schleswig-Holsteinischen KO v. 9. März 1542. Speziell wird T. traditionell die Übersetzung des Textes ins Plattdeutsche aus dem Lateinischen der Ordinanz (v. 1537) zugeschrieben, und im April setzte er ebenfalls im Verein mit Bugenhagen in Husum selbst die Anordnung durch, daß die Einkünfte der noch übrigen sieben Vikarien nicht, wie 1527 bestimmt war, dem „Gasthause zu St. Jürgen", sondern den Predigerstellen zugelegt werden sollten (Urk. bei Beccau, S. 282 ff.). — Durch die KO v. 1542 verlor T. seine Superintendentenbefugnisse zu Gunsten des neuen lutherischen Bischofs oder Superintendenten von Schleswig und infolge der Landesteilung von 1544 auch seine Propsteien (1545, 1547/48). Doch behielt die K. zu Husum eine exemte Stellung (Heimr., K.-Hist. S. 200). — In seinen letzten Jahren (1548 ff.) hatte er noch viel Verdruß von dem Schwärmer Johann van Linden, einem Exulanten aus Soest, der von dem Schleswiger Bischof Thilemann von Hussen, einem niederrheinischen Landsmann, als Kaplan nach Husum empfohlen war und von dem T. erst zwei Monate vor seinem Tode befreit wurde durch die Bestellung Lindens zum Pastor in Tetenbüll (Urk. b. Laß, 2. Forts. S. 180 f.). Hier rückte T. ein alter Feind unmittelbar auf den Leib, nämlich die schon 1529 abgewiesene Schwarmgeisterei oder die Christentumsform, die im Calvinismus und in den Sekten ihren Ausdruck fand (Kirkhist. Saml. 4. Bd, S. 533 ff.).

Zugleich regte sich eine Rivalität mit dem an Lebensalter jüngeren Bischof, der nicht wie T. des Tages Last und Hitze getragen hatte. Schon am 11. Mai 1551 ist H. T. gestorben und wurde in der Kirche vor dem Altar begraben. — Seine Witwe überlebte ihn um 38 Jahre. Erst den 24. Februar 1589 wurde sie auf Kosten der K. mit allen Glocken zu Grabe geläutet und neben ihrem Manne beigesetzt (Voß S. 15). Über seine Kinder vgl. Krafft S. 119 ff.; Voß S. 14 f.

T. war in seinem Amte ein fleißiger Mann. Im Archive liegen noch einige Kirchenrechnungen, die von ihm mit eigener Hand geschrieben und unterzeichnet sind (Schriftprobe b. Voß S. 8). Druckschriften von ihm sind nicht erhalten. Der ihm von Älteren und Neueren zugeschriebene Aufsatz über Kirchenzucht fällt nicht mehr in seine Amtszeit, sondern erst in die seines Nachfolgers Bokelmann. Dagegen entstammt seiner Feder eine in Abschrift erhaltene Erklärung über die Frage, ob ein Mann oder eine Frau, die von ihrem Ehegatten verlassen wäre, wieder heiraten dürfte, ein Gutachten, das Bugenhagen Veranlassung gab zu seiner Schrift: Vom Ehebruch und Weglauffen. (Ny kirkehist. Saml. 4. Bd, S. 635 ff., 512 ff.). Nur aus diesem Schriftstücke und aus den Akten über die Flensburger Disputation kennen wir T.s Sprechweise. Aber seine reformatorische Bedeutung reicht weit hinaus über seinen kleinen schriftlichen Nachlaß.

Ernst Michelsen.

Tatian, der Assyrer; christlicher Schriftsteller des 2. Jahrhunderts. — Litteratur: Bibliographie: Chevalier, Repertoire des sources hist. du moyen âge 2150 2819. Richardson, Bibliogr. Synopsis, p. 33 ff.

Leben: H. A. Daniel, Commentationis de Tatiano apologeta specimen (Diss.), Halis 1835; ders., Tatianus d. Apologet, Halle 1837 [hierin e. gute Uebersicht über die ältere Litteratur]; A. Harnack, D. Ueberlieferung d. griech. Apologeten [TU I, 1, 2]. Dazu d. Retraktation: Gesch. d. altchristl. Litteratur I, S. 485 ff.; II, 1, 284; ders., Art. Tatianus in Encycl. Brit. XXIII, p. 80 ff.; Th. Zahn, Forschungen z. Gesch. d. ntl. Kanons I, 268 ff.; Hilgenfeld, ZwTh XXVI (1884), S. 38 ff.; ders., Ketzergesch. d. Urchristentums S. 384 ff.; Keim, Rom u. d. Christent. S. 442 ff.; F. X. Funk, ThQ LXV (1883), S. 219 ff. (erweitert: Kirchengesch. Abhandl. II [1899], S. 142 ff.); J. M. Fuller, Art. Tatianus DchrB IV, p. 783—804; A. Bludau,

Art. Tatian in WuW. XI, S. 1233 ff.; Donaldson, Hist. of Christ. Liter. III, p. 3 ff.; Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Litt. I, S. 242 ff.

Rede an die Griechen: Ueberlieferung: Archetypus d. Hss. ist Cod. Paris. gr. 451, in dem aber d. betr. Quaternionen fehlen. Der Text muß daher nach den Abschriften dieser Hs. Cod. Venet. Marc. 343 (11. Jahrh.), Mutinens. III D 7 (12. Jahrh.), Cod. Paris. gr. 174 (14. Jahrh.) festgestellt werden. Die jüngeren Hss. sind wertlos. Wichtig sind auch die Citate bei Clemens von Alex. und Euseb. Ed. princ. von Frisius u. K. Gesner, Zürich 1546. Von den späteren Ausgaben sind zu nennen Maranus, Paris 1742. Otto im Corpus Apologet. VI (1851). Neue Ausgabe m. selbstständiger Recension von Ed. Schwartz (TU IV) 1888 [hier sind auch p. 44 sqq. die Arethasscholien durch v. Gebhardt zusammengestellt]. — Uebersetzungen: Deutsch (v. Ziegler) Werke d. KV II (Kempten 1830). Gröne i. d. BKV 1. (Kempten 1872). Harnack i. Gießener Ludwigstagsprogr. 1884. Englisch v. Ryland i. d. Ante-Nic. Libr. III, p. 5 ff. Französisch: A. Puech, Recherches sur le discours aux Grecs de Tatian suivie d'une traduction avec Notes (Bibl. de la faculté des lettres de l'Univ. de Paris XVII [1903]). Dänisch v. S. B. Bugge, Christiania 1886. — H. Dembowski, Die Quellen d. christl. Apologetik d. 2. Jahrh. I, d. Apologie Tatians, Leipzig 1878; B. Ponschab, Tatians Rede an die Griechen, Metten 1895 (Progr.); P. Fiebig, Zur Frage nach d. Disposition d. λόγος πρὸς Ἕλληνας, ZKG XXI (1901), S. 149 ff.; R. C. Kukula, Tatians sog. Apologie, Leipzig 1900; ders., „Altersbeweis" u. „Künstlerkatalog" in Tatians Rede an die Griechen, Wien 1900 (Progr.), [hierin e. Recension d. Textes c. 31—41]; J. Dräseke, Zu Tatianos „Rede an die Griechen", ZwTh XLIII (1900), S. 603 ff.; H. U. Meyboom, Tatianus en zijne Apologie, ThT XXXVII (1903), S. 440 ff. — Zu Einzelheiten: M. Kremmer, De catalogis heurematum, Leipzig 1890 (Diss.); H. Blümner, Ueber die Glaubwürdigkeit d. kunsthist. Nachrichten d. Tatian, Archäol. Zeitung XXVIII (1871), S. 86 ff.; A. Kalkmann, Tatians Nachrichten über Kunstwerke RhMus. NF XLII (1887), S. 489 ff.; M. Haupt i. Hermes IV (1870), S. 28 f. [Opuscula III, 2, 446]; E. Preuschen, ZKG XIII (1893), S. 555 ff.; W. Steuer, D. Gottes- und Logoslehre d. Tatian mit ihren Berührungen i. d. griech.-röm. Philosophie 1893 [oberflächlich]; Baur, Vorlesungen über chr. DG I, passim; ders., Lehre von der Dreieinigkeit I, 163 ff.; W. Möller, Kosmologie S. 168 ff.; A. Harnack, DG I, 429 ff. u. passim.; E. de Faye, La christol. des Pères apologètes Grecs et la philos. rélig. de Plutarque, Paris 1906;

Diatessaron: Ueber die ältere Litteratur s. C. A. Semisch, Tatiani Diatessaron, Vratislav. 1856. Die früheren Arbeiten sind in Schatten gestellt durch die sorgfältige Rekonstruktion von Th. Zahn, Tatians Diatessaron (Forschungen z. Gesch. d. ntl. Kanons I), Erlangen 1881. Vgl. Forsch. II, 286 ff.; ders., Gesch. d. ntl. Kanons II, 2, 530 ff.; ZkWL 1884, S. 617 ff.: J. P. P. Martin, Le Διὰ τεσσάρων de Tatien Rev. des quest. hist. XXXIII (1883), p. 349 ss. XLIV (1888). p. 5 ss.; Hemphill, The Diatessaron of Tatian, London 1888; E. Salvatori, Il Diatessaron di Taziano, Firenze 1889; J. R. Harris, The Diatessaron of Tatian, London 1890; M. Maher, Recent Evidence for the Authenticity of the Gospels: Tatians Diatessaron, London 1893; J. R. Harris, Tatian and the Date of the fourth Gospel Contemp. Review 1893, p. 800 ff.; B. W. Bacon, Tatians rearrangement of the fourth Gospel. AJTh 1900, p. 770 ff.; C. H. Turner, Tatian on the Ministry, JTh St. III (1902), p. 110 ff.; A. Hobson, The Diatessaron of Tatian and the Synopt. Problem, Chicago 1904; K. Lake, T.s Diatessaron and the Martyrdom of Abo, Expos. Times (1906), p. 286; F. C. Burkitt, Urchristentum im Orient, deutsch v. Preuschen 1907, S. 25 ff.

Die spärlichen syrischen Fragmente des Diatessaron bei späteren Schriftstellern haben H. Goussen, Studia theolog. I, Lips. 1895 u. J. R. Harris, Fragments of the Commentary of Ephräm Syrus upon the Diatessaron, London 1895 gesammelt. Vgl. dazu Th. Zahn ThLBl 1896, Sp. 1 ff. 17 ff. Die arabische Bearbeitung gab P. A. Ciasca heraus: Tatiani Evangel. harmoniae arabice, Rom. 1888. S. dazu Ciasca bei Pitra, Anal. Sacr. IV, 465 sqq. E. Sellin in Zahns Forschungen z. Gesch. d. ntl. Kanons IV, S. 225 ff. Englische Uebersetzung nach dem Arabischen v. H. W. Hogg, Ante-Nic. Libr. Addit. Vol. p. 33 ff. Nach der Lateinischen Uebersetzung v. Ciasca, die im allgemeinen zuverlässig ist, von J. Hamlyn Hill, The earliest life of Christ even compiled from the Four Gospels, being the Diatessaron of Tatian, Edinb. 1894. — Die lateinische Bearbeitung des Victor v. Capua edierte E. Ranke, Codex Fuldensis. N. Test. latine interprete Hieronymo ex manuscriptis Victoris Capuani, Marburg 1868. Die altdeutsche Uebersetzung dieser Harmonie bei J. A. Schmeller, Ammonii Alexandrini quae et Tatiani dicitur Harmonia evangelior., Viennae 1841; E. Sievers, Tatian. Lateinisch und altdeutsch (Bibl. d. ältesten deutschen Litteraturdenkmäler), [2]Paderborn 1892. — Ueber eine griechische Evangelienharmonie, die nur durch eine Bearbeitung des Humanisten Othmar Luscinius (Nachtigall) bekannt ist s. Zahn, Forsch. I, 313 ff.

Quellen: Außer der „Rede" bes. Clemens Alex., Strom. III, 12, 82 sqq. ecl. proph. 38. Origenes, de orat. 24. Euseb, h. e. IV, 29; V, 13, 1. Chron., ad ann. Abr. 2191. Epiph., haeres. 46. Theodoret, haeret. fab. comp. I, 20. S. die Zeugnisse in der Ausgabe von E. Schwartz p. 51 sqq.

1. Leben. Über seine Herkunft hat Tatian am Ende seiner Rede selbst eine Nachricht hinterlassen. Er schreibt dort c. 42: „Dies, ihr Griechen, habe ich, Tatian, der eine

barbarische Philosophie vertritt, für euch geschrieben; ich bin im Lande der Assyrer geboren und wurde zuerst in eurer Weisheit unterwiesen, dann in dem, was ich jetzt zu verkünden offen bekenne." Da ihn die Späteren, wie schon Clemens Alex. (Strom. III, 12, 82) einen Syrer nennen, so wird er selbst mit der Angabe, er sei in Assyrien geboren, nicht sagen wollen, daß er in dem eigentlichen Assyrien, dem Lande jenseits des Tigris, über dessen Grenzen Ptolem. VI, 1; Strabo XVI, 1, 1f. p. 736f. zutreffend berichten, zu Hause sei. Das entspricht auch dem bei den Sophisten seiner Zeit üblichen Sprachgebrauch (Lucian, de dea Syr. 2. 17. 23 u. ö.; Macrob. u. Philostr., Vita Apoll. I, 16; vgl. Nöldeke, Hermes V, 462ff.; Zahn, Forschungen I, 268 Anm. 2). Dieser Sprachgebrauch, für den namentlich der Samosatener Lucian ein beachtenswerter Zeuge ist, wird mit größerem Recht herangezogen werden können, als die Thatsache, daß das eigentliche Assyrien von Trajan dem römischen Reich als Provinz angegliedert worden sei (so Zahn, Forsch. I, 269). Denn die Besetzung von Assyrien, die 115 stattfand, wurde nach dem Tode Trajans 117 von Hadrian sofort wieder aufgegeben, hat also schwerlich so tiefe Spuren hinterlassen. Der griechische Name, der in der späten Kaiserzeit mehrfach begegnet (CIGr II, 2832; vgl. die Zusammenstellung bei Fabricius-Harles, Biblioth. Graeca VII, 93. Pape, Wörterb. d. griech. Eigennamen s. v.), darf nicht dazu verleiten, T. griechische Abkunft zu vindizieren. Wenn auch der Beiname *ὁ Σύρος* wohl nichts anderes besagen soll, als daß T. in Syrien zu Hause war, so ist T. doch wohl semitischer Abkunft gewesen. Darauf deutet schon sein intensiver Haß gegen alles Griechische, nicht nur gegen die heidnische Religion und Philosophie, sondern überhaupt gegen das ganze griechische Wesen. Darin enthüllen sich Rassengegensätze, die unüberwindlich sind (Zahn, Forschungen I, 272). Selbst auf die griechische Sprache erstreckt sich dieser Haß; sie ist ihm ein Mischmasch (*συμφύρδην ὑμῶν πεποιήκατε τὴν διάλεκτον* c 1, p. 2, 8 Schw.) und die Rede der Sophisten dünkt ihm ein „Rabengekrächze" (*κοράκων ἀφίενται φωνήν* l. c. p. 2, 12). So schreibt niemand, dessen Muttersprache das Griechische ist, auch dann nicht, wenn er in erster Linie die gezierte Ausdrucksweise und die Wortklaubereien der Sophisten seiner Zeit treffen will. T. hat hier grob herausgesagt, was die Herzensmeinung der Semiten gewesen ist, und was andere wie Philo verhüllt anzudeuten wußten, daß nämlich die griechische Kultur nur ein dürftiger Abklatsch der uralten Weisheit des Ostens sei.

Über seinen Bildungsgang hat T. einige Andeutungen gemacht, die uns wenigstens die Hauptzüge erkennen lassen. Er hat eine gute Erziehung genossen, die ihm eine Bekanntschaft mit der griechischen Wissenschaft um so leichter vermitteln konnte, als das syrische Gebiet bis nach Antiochien, dem glänzendsten Centrum griechischer Bildung im Osten, reichte. Weite Reisen haben ihn dann durch die verschiedenen Länder geführt und ihm das Wesen griechischer Bildung, Gelehrsamkeit und Kunst gezeigt (*πολλὴν ἐπιφοιτήσας γῆν καὶ τοῦτο μὲν σοφιστεύσας τὰ ὑμέτερα, τοῦτο δὲ τέχναις καὶ ἐπινοίαις ἐγκυρήσας πολλαῖς* Or. c. 35, p. 36, 25). Er behauptet, auch die Weihen zu Mysterien erhalten und sich überhaupt um die heidnischen Religionen bemüht zu haben (*μυστηρίων μεταλαβὼν καὶ τὰς παρὰ πᾶσι θρησκείας δοκιμάσας διὰ θηλυδριῶν καὶ ἀνδρογύνων συνισταμένας* c. 29, p. 20, 26; wohl mit Bezug auf die Galli und den Dienst der Magna Mater). Endlich kam er nach Rom, wo er längeren Aufenthalt genommen zu haben scheint (*ἔσχατον τῇ Ῥωμαίων ἐνδιατρίψας πόλει* c. 35, p. 36, 27). Aus dieser Zeit stammt vielleicht die Schrift *περὶ ζῴων*, die Erörterungen über das menschliche Wesen im Verhältnis zu den Tieren enthalten hat (Or. c. 15, p. 16, 16). Doch läßt sich das nicht mit Sicherheit beweisen. Ebensowenig ist sicher, daß die andere philosophische Schrift, die er erwähnt und in der von der Natur der Dämonen gehandelt war, aus dieser Zeit stammt (c. 16, p. 17, 16). Wie weit die selbstbewußte Aeußerung, daß T., als er der griechischen Weisheit absagte, es in ihr zu einigem Ansehen gebracht hatte, berechtigt ist, steht dahin (*ἀπεταξάμεθα τῇ παρ' ὑμῖν σοφίᾳ κἂν εἰ πάνυ σεμνός τις ἦν ἐν αὐτῇ* c. 1, p. 2, 9).

In Rom scheint T. zuerst mit dem Christentum in Berührung gekommen zu sein. Nach seiner eigenen Darstellung hat ihn in erster Linie der Abscheu vor den heidnischen Kulten zum Nachdenken über die religiösen Probleme geführt. Durch das AT sei er dann von der Unhaltbarkeit des Heidentums überzeugt worden. „Ich stieß zufällig auf barbarische Schriften, die einerseits älter als die Lehrsätze der Griechen und andererseits im Verhältnis zu ihren Irrtümern göttlicher waren. Von ihnen ließ ich mich überzeugen, da sie einen ungekünstelten Stil zeigten, ihre Verfasser schlicht auftraten, ihre Ansicht von der Schöpfung des Alls leicht verständlich war, sie die Zukunft wohl erkannt hatten,

ihre Anweisungen vortrefflich waren und alles von einem einheitlichen Willen beherrscht wurde" (c. 29, p. 30, 4). In Rom, wo T. sich dem Christentume anschloß, war er der Schüler des Justin (Irenäus I, 28, 1 [griech. bei Euseb., h. e. IV, 29, 2 f.]; Euseb., h. e. IV, 29, 1; Epiphan., h. 46, 1; T. selbst nennt Justin mit ehrenden Prädikaten: *καὶ ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος ὀρθῶς ἐξεφώνησεν* Or. 18, p. 20, 15). Es war die Zeit, wo die christ- 5 lichen Philosophen den griechischen Sophisten Konkurrenz machten, und wie Justin eröffnete auch T. eine christliche Schule in Rom. Wie lange T. ungestört gewirkt hat, läßt sich nicht ausmachen. Daß er den Kleinasiaten Rhodon unterwiesen habe, berichtet dieser selbst (bei Euseb., h. e. V, 13, 1). Vielleicht ist ein Zusammenstoß mit dem Kyniker Crescens, dem Justin später zum Opfer fiel, für ihn der Anlaß gewesen, Rom zu ver- 10 lassen (Epiphanius h. 46, 1; II, p. 411, 27 Dindorf). Wenigstens redet er c. 19, p. 21, 4 von Versuchen des Crescens, Justin und ihn selbst zu Tode zu bringen. [Doch ist zu beachten, daß der Text der Stelle bei Euseb., h. e. IV, 16, 8 nur von Nachstellungen gegen Justin redet; vielleicht liegt eine alte Verderbnis im Tatiantext vor, dessen Überlieferung an der Stelle ebenfalls nicht einhellig ist.] 15

Die weiteren Schicksale T.s sind einigermaßen dunkel. Daß er sich in Griechenland eine Weile aufgehalten habe, könnte man daraus schließen, daß die Rede wahrscheinlich dort und nicht in Rom verfaßt worden ist. Epiphanius berichtet, daß er zunächst eine Schule in Mesopotamien errichtet habe, die dann bis nach dem syrischen Antiochien hin, auch in Cilicien und besonders in Pisidien Anhänger fand. Wie weit diese Angaben 20 zuverlässig sind, läßt sich nicht mehr nachprüfen. Die spätere Wirksamkeit T.s in Syrien wird durch die Geschichte des Diatessaron (s. u. 4) bezeugt. Näheres läßt sich aber darüber nicht ausmachen.

Irenäus bemerkt (I, 28, 1), daß T. sich nach dem Tode Justins von der Kirche getrennt und enkratitische Irrlehren, auch eine der valentinianischen verwandte Äonenlehre 25 vorgetragen habe (*μετὰ τὴν ἐκείνου* [sc. *Ἰουστίνου*] *μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας, οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς καὶ τυφωθεὶς ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν, ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο, αἰῶνάς τινας ἀοράτους ὁμοίως τοῖς ἀπὸ Οὐαλεντίνου μυθολογήσας, γάμον τε φθορὰν καὶ πορνείαν παραπλησίως Μαρκίωνι καὶ Σατορνίνῳ ἀναγορεύσας, τῇ δὲ τοῦ Ἀδὰμ σωτηρίᾳ παρ' ἑαυτοῦ τὴν* 30 *ἀντιλογίαν ποιησάμενος*). Einen Zusammenhang zwischen T. und Valentin hat auch Clemens Alex. angedeutet (Strom. III, 13, 92; Zahn, Forsch. I, S. 285, 1 bezieht die Worte *ὁ δ' ἐκ τῆς Οὐαλεντίνου ἐξεφοίτησε σχολῆς* gegen den Augenschein auf Kassian; aber sie bilden offenbar mit dem vorhergehenden eine Parenthese, da nur so die Einführung des Namens verständlich ist). Auf Irenäus beruht die Angabe des Epiphanius 35 (h. 46, 1, II, 411, 30 Dindorf), der seine Quelle fast wörtlich ausschreibt. Diese Angaben lassen sich nicht mehr kontrollieren; unmöglich ist eine Berührung mit Valentin nicht (s. d. A.). Was aber die Stiftung einer besonderen Sekte betrifft, so wird man die Nachrichten der Ketzerbestreiter mit Vorsicht aufzunehmen haben. Dem Abendlande erschien vieles häretisch, was das Morgenland als gut kirchlich beurteilte und daher ertrug. 40 Der asketische Charakter, den das syrische Christentum noch zur Zeit des Aphraates trug, ist ihm nicht ausschließlich von Tatian aufgeprägt worden, sondern hat Wurzeln, die viel tiefer hinabgehen. Daher wird man schwerlich von einem „Austritt" aus der Kirche reden dürfen.

Über die Zeit T.s ist keine Übereinstimmung unter den Forschern erzielt. Der Zu- 45 sammenhang mit Justin giebt einen gewissen Anhaltspunkt; aber eben die Chronologie des Justin selbst steht auf sehr unsicheren Füßen. Ließe sich noch mit Sicherheit sagen, daß die Worte T.s über die Verfolgungen des Crescens Or. 19 ursprünglich so gelautet haben, wie sie jetzt in den Ausgaben stehen, so müßte man mit Zahn (Forsch. I, S. 275 f.) daraus schließen, daß Justin bei der Abfassung dieser Stelle noch gelebt habe. Schwartz 50 hat jedoch mit Recht dazu bemerkt: locus uel Eusebii tempore mutilus nec jam sanandus. An eine willkürliche Entstellung des Euseb, die Harnack früher angenommen hatte (TU I, 1. 2, S. 141 f.; dagegen Litt. Gesch. II, 1, 284 Anm. 2) und die auch Zahn behauptet (Forsch. I, S. 275), ist nicht zu denken. Ebensowenig läßt sich das Argument chronologisch verwerten, daß Irenäus die Abweichung T.s von der Kirchenlehre auf 55 die Zeit nach dem Tode Justins datiert. Da die Rede zwar sonderbare Ansichten, aber doch keine Ketzereien enthalte, müsse sie also vor Justins Tod fallen (Zahn, Forsch. I, 276 f.). Wer aber sagt, daß Irenäus nicht das, was uns in der Rede absonderlich erscheint, als ketzerisch beurteilt habe? Die einzige bestimmte Angabe findet sich in der Chronik Eusebs (ad ann. Abr. 2188 = 171 n. Chr.; II, p. 173 Schöne). Hiernach 60

fiele die Blütezeit T.s als häretischen Lehrers in das 12. Jahr des Marcus. Damit wäre zu vergleichen die Angabe des Epiphanius (h. 46, 1), nach der T. im 12. Jahr des Antoninus Pius — das müßte ein Irrtum statt Marcus sein — in Mesopotamien wirkte. Harnack meint, daß der Eintrag in der Chronik des Euseb aus Julius Afrikanus stamme; doch ist das nicht zu beweisen. Ebenso prekär ist die weitere, durch diese Chronologie notwendige Annahme, daß T. Rom auf einige Zeit verlassen, in dieser Zwischenzeit die Rede verfaßt habe und dann wieder nach Rom zurückgekehrt sei. Um 172 sei der Bruch mit der Kirche erfolgt und bald darauf habe er die Stadt dauernd verlassen. Die Abfassungszeit der Rede aus inneren Gründen näher zu bestimmen, scheint unmöglich. Doch hat Zahn (I, S. 279) wohl mit Recht darauf hingewiesen, daß zur Zeit des Antoninus Pius den Philosophen ein Staatsgehalt ausgesetzt worden sei (Capitolinus, Vita Anton. Pii 11). T. bemerkt Or. c. 19, p. 20, 28 verächtlich, daß Philosophen vom Kaiser ein Jahrgehalt von 600 Goldstücken empfingen. Die Sache muß also damals neu und auffallend gewesen sein. Damit würde, da Mark Aurel mit dieser Sitte aufräumte (Capitolin., Vita Marc. Aurel. 23), die Abfassungszeit der Rede vor das Jahr 161 fallen. Zu genaueren Daten wird man, so wünschenswert es auch wäre, nicht kommen. Die Versuche, das Geburtsjahr annähernd zu bestimmen (c. 110 Zahn [Forschungen I, S. 284]; Funk: „schwerlich vor 120, vielleicht erst 125") schweben nicht weniger in der Luft, wie die Ansätze für die Abfassungszeit der Rede (Zahn c. 155; Funk c. 165. Kukula 172/3). Harnacks Bestimmung „Mitte der fünfziger Jahre" (Litt.-Gesch. II, 1, S. 286) wird den Zeitpunkt der Abfassung am zutreffendsten umschreiben. Über die Zeit seines Todes fehlt uns jede Kunde.

2. Die Rede an die Griechen. Der in den Handschriften *Πρὸς Ἕλληνας* überschriebene Erguß stellt eine Sophistenrede dar, deren Spitze jedoch gegen die gesamte heidnische Kultur gerichtet ist. Ausstaffiert mit dem ganzen Flitter einer erborgten Gelehrsamkeit, die prunkhaft vor dem fingierten Hörer ausgebreitet wird und deren Wert sich bei genauerem Zusehen als recht fadenscheinig erweist (A. Kalkmann, Rhein. Museum 42 [1887], S. 489ff.), sucht diese Erörterung den Unwert des Heidentums zu zeigen und die christliche Lehre als die allein vernünftige und durch ihr Alter beglaubigte zu erweisen. Nach einem Eingang, der die Erbärmlichkeit der heidnischen Philosophen und die Unselbstständigkeit der griechischen Kultur zeigen soll (c. 1—3), folgt ein Abriß der christlichen Lehre, Verhältnis von Gott und Logos, Auferstehung, Schöpfung, Engel, an den sich eine scharfe Kritik der heidnischen Götterlehre anschließt (c. 4—21). Ein weiterer Abschnitt bietet eine Kritik der sittlichen Zustände des Heidentums, bei der auch die unberechtigten Angriffe auf das Christentum zurückgewiesen werden (c. 22—31). Der Schlußteil (c. 31—41) ist dem Altersbeweis des Christentums gewidmet. Die Disposition ist nur in gewissen Grenzen „wohlgeordnet" zu nennen (Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Litt. I, S. 247). Es ist T.s Sache nicht, die Gedanken in logisch scharfem Fortschritt zu formulieren; immer wieder läßt er sich zu größeren und kleineren Abschweifungen verleiten, oft, wie es scheint, nur um irgend einen gelehrten Brocken einzuschalten. Am störendsten ist die Einfügung der c. 32—35 in den Altersbeweis, der c. 31 mit einer echt rhetorischen Eingangsformel angekündigt und begonnen, dann aber erst c. 36 fortgesetzt wird. Die genannten Kapitel würden viel eher hinter c. 3 am Platze sein. Bei einem Schriftsteller wie T. ist es allerdings mißlich, der Überlieferung gegenüber eine Umsetzung zu befürworten. Auffallend ist aber, daß sie Euseb in seinem Exzerpt (Praep. ev. X, 11, 1—35) völlig übergeht, sie also offenbar an einer anderen Stelle gelesen hat.

Die Sprache ist vielfach gesucht nachlässig und uneben. Man mag dem Nichtgriechen mancherlei stilistische Ungeschicklichkeiten zu gute halten; aber man wird nicht vergessen dürfen, daß der Mann, der nicht Worte genug findet, um die philosophische Schulsprache seiner Zeit verächtlich zu machen, nicht selten schlechter geschrieben haben wird, als er konnte. Diese Nachlässigkeit der Schreibart hängt aufs engste mit T.s Verachtung alles Griechischen zusammen. Anzuerkennen findet er nichts. Die Philosophen sind ihm Schwätzer und Zänker, die griechische Sitte ist ihm ein Abgrund des Lasters, die Religion Aberwitz und teuflische Versuchung zum Schlechten. Konsequenter wie er hat kein gebildeter Christ die Abkehr von dem Heidentum vollzogen. Aber indem er an allen Punkten über das Ziel hinausschoß, hat seine scheltende und polternde Strafpredigt ihre beste Wirksamkeit eingebüßt; denn ihr fehlt die Gerechtigkeit und sie macht sich zur Verbreiterin des albernsten Klatsches. Plato ist ein Schlemmer gewesen (c. 2, p. 22), Sappho eine gemeine, liebestolle Dirne, die ihre eignen Ausschweifungen dichterisch verherrlichte (c. 33, p. 34, 20), Aristoteles ein elender Schmeichler (c. 2, p. 2, 26) u. s. f. Besonderen Beifall haben bei älteren

christlichen Schriftstellern die Ausführungen über das hohe Alter des Moses und der jüdischen Gesetzgebung gefunden. Clemens hat diesen Abschnitt reichlich ausgebeutet (Strom. I, 21; s. die Nachweise bei Schwartz in seiner Ausgabe des T.), Origenes die Ausführungen als „hochgelehrt“ bezeichnet (Contr. Cels. I, 16) und Euseb hat die ganze Stelle im Zusammenhang ausgeschrieben (c. 31: Praep. ev. X, 11, 1—5. c. 36—42: l. c. 6—36). Man wird wohl kaum fehl gehen, wenn man annimmt, daß dieser chronologische Abschnitt der Hauptgrund dafür abgegeben hat, daß die Rede an die Griechen nicht dem allgemeinen Verdammungsurteil verfallen ist.

3. Diatessaron. Da über diese Schrift Zahn in dem Art. „Evangelienharmonie“ (Bd V S. 654 ff.) ausführlich gehandelt hat, kann sie hier übergangen werden. Nur muß darauf hingewiesen werden, daß die ursprüngliche Abfassung in syrischer Sprache, die Zahn bewiesen zu haben glaubt, durchaus nicht sicher ist. Vielmehr ist den für Zahn eingetretenen Sachkennern das Urteil anderer, wie des sehr sachverständigen Burkitt, entgegenzustellen.

4. Bedeutung Tatians. Die Bedeutung Tatians liegt nicht in seinem Protest gegen das Griechentum, auch nicht in seinen chronologischen Bemühungen, die den Beifall von Männern wie Julius Afrikanus (s. Gelzer, Sextus Julius Afrikanus I, S. 22), Clemens, Origenes und Eusebius gefunden haben, sondern in dem, was er für die Kirche in Syrien geleistet hat. T. war der erste, der den syrischen Gemeinden das Evangelium in ihrer Sprache gab. Das AT war wohl schon längst durch die in Mesopotamien und sonst zerstreuten Judengemeinden in die Landessprache übersetzt worden (Burkitt, Urchristentum im Orient 1907, S. 47 f.). Die Anfänge der christlichen Kirche in den Euphratländern liegen im Dunkel. Was die „Lehre des Addai“ darüber berichtet, ist sagenhaft, voller Widersprüche und chronologischer Versehen. Bewußt oder unbewußt ist die Kunde davon verdunkelt worden. Aber als fester Punkt ragt die Thatsache aus dieser Verwirrung hervor, daß die syrische Kirche von allem Anfang an bis in die Zeit des Rabbûla das Evangelium nur in der Gestalt des Diatessarons besessen und benutzt hat. Die Vermutung liegt daher nahe, daß T. nicht nur das Diatessaron nach Syrien gebracht hat, daß er vielmehr, als er im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts nach Mesopotamien zurückkehrte, dort eine eifrige Missionsthätigkeit entfaltete, die nicht erfolglos blieb. Die Nachrichten der syrischen Schriftsteller lassen noch erkennen, daß der edessenische Bischof Palut seine Ordination von Serapion von Antiochien empfing und daß er die Beziehungen zu den Kirchen des Westens herstellte (Burkitt, a. a. O. S. 15 ff.). Seine Wirksamkeit möchte dann sehr wohl als im Gegensatz zu T. stehend aufzufassen sein. Vielleicht ist er es gewesen, der die Syrer mit den getrennten Evangelien bekannt gemacht hat (Burkitt, a. a. O. S. 47 ff.). Aber weder vermochte er damit das bereits eingebürgerte Diatessaron zu verdrängen, noch auch den diesem Kirchenwesen aufgeprägten asketischen Zug zu beseitigen.

Die spätere Zeit hat diesen asketischen, von dem semitischen Urchristentum übernommenen Zug nicht mehr zu deuten vermocht. Für sie wurde T. zum Sektenstifter, zum Haupte der Enkratiten oder wie man sie sonst nannte (s. d. A. Enkratiten Bd V S. 392 f.). Die enkratitischen Neigungen treten in der Rede nicht hervor. Allerdings ist dabei nicht zu vergessen, daß der Gedankengang der Rede zu derartigen praktischen Ausführungen keinen Anlaß darbot. Wichtiger sind hierfür die von Clemens Alex., Strom. III, 12, 79 ff. bekämpften Lehren, die der verloren gegangenen Schrift „von der Vollkommenheit nach der Lehre des Heilands“ (s. u. 5.) entnommen sind. T. scheint hierin besonders an die Ausführungen 1 Ko 7 angeknüpft zu haben. Er bezeichnete darin die Ehe als Sinnbild der Bindung des Fleisches an die Vergänglichkeit und schrieb die „Erfindung“ der Ehe dem Teufel zu. „Ein Gleichklang (d. h. wohl: ein Seelenbund) paßt zum Gebet, eine fleischliche Gemeinschaft löst das Gebet auf“ lautete ein Satz dieser Schrift. Der Teufel und die Unmäßigkeit gehören zusammen; wer heiratet, will zwei Herrn dienen; durch den Seelenbund Gott und gleichzeitig dem Teufel und der Hurerei durch die Disharmonie (Strom. l. c. § 81). T. scheidet den alten und den neuen Mann; der alte ist das Gesetz, der neue das Evangelium, die beide nicht von demselben Gotte stammen (Clemens l. c. § 82). Hier ist die Verbindung von T.s Lehre mit dem Gnosticismus gegeben. Auf dem Gesetz beruht die Ehe; sie ist eine „Erfindung“ des Gesetzes. Ganz andersartig ist die Ehe, der Bund, der dem Evangelium, dem Willen des Herrn entspricht. Zugleich neben der fleischlichen Enthaltsamkeit fordert T. auch Enthaltsamkeit von Fleisch- und Weingenuß (l. c. § 85; Hieronymus, in Amos 2, 12 [VI, p. 247 Vall.]). Das Wort vom Schätzesammeln Mt 6, 19 bezog T. auf das Kinderzeugen und er verband damit ein Citat aus Jes (50, 9): „ihr alle werdet wie ein Gewand altern und die Motten werden

euch fressen" (Clemens l. c. § 86). Daß T. sich auch das Wort Lc 20, 35 nicht entgehen ließ (Clemens l. c. § 87), liegt auf der Hand. T. geht sogar soweit, die Ehe als „Hurerei" zu bezeichnen (Clemens l. c. § 89). Im Zusammenhang mit diesen Ausführungen steht jedenfalls die — vielleicht aus Origenes übernommene — Notiz bei Hieronymus (Comm. in ep. ad Tit., praef. [VII, p. 686 Vall.]), nach der T. einige Paulusbriefe, vor allem den Titusbrief verworfen haben soll. Auch die Notiz Eusebs: „man behauptet, daß er einige Worte des Apostels umschrieben habe, um die Fassung der Aussage zu berichtigen" (h. e. IV, 29, 6 *τοῦ δὲ ἀποστόλου φασὶ τολμῆσαί τινας αὐτὸν μεταφράσαι φωνὰς ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτῶν τῆς φράσεως σύνταξιν*), wird sich wohl eben darauf beziehen. Wie man bei diesen Worten an eine syrische Bearbeitung der Paulusbriefe denken konnte (Zahn, Forsch. I, S. 291), ist schwer verständlich.

Den Kommentar zu der Haltung T.s in den Fragen der praktischen Gestaltung des Lebens liefert die erste Entwickelung der syrischen Kirche, vor allem die Stellung des Aphraates. Für Aphraates bedingt die Taufe die Ablegung eines Gelübdes, in dem der Katechumene Ehelosigkeit verspricht (Burkitt, Urchristentum im Orient 1907, S. 86 ff.). Glied einer christlichen Gemeinde (Sohn des „Bundes") kann daher nur der Enthaltsame werden. Das beweist deutlich, wie sich hier in Syrien in der That die Anschauungen T.s durchzusetzen vermocht haben, und bildet einen weiteren Beleg für die Vermutung, daß man in T. den Missionar der Euphratländer zu sehen hat. Wie es möglich war, daß sich eine derartig altertümliche Praxis erhielt, kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Das Rätsel wird darin seine Lösung finden, daß T. in seiner Gottes- und Logoslehre im wesentlichen orthodox blieb. Er hat schwerlich wie Marcion eine Zweigötterlehre vertreten, sondern war den in der Rede (c. 4) vorgetragenen Anschauungen treu geblieben. Wenn Clemens (Strom. III, 12, 82) behauptet, er habe das Gesetz aufgelöst, weil er es von einem anderen Gott abgeleitet habe (*καταλύων τὸν νόμον ὡς ἄλλου θεοῦ*), so ist das offenbar mißverständlich ausgedrückt. Denn T. spricht in dem ganzen Zusammenhang stets davon, daß Ehe, Gesetz und fleischlicher Sinn vom Teufel stammen; er hat demnach Gott den Teufel und nicht wie Marcion einen andern Gott gegenübergestellt. Diese Gedanken sind aber im Keime auch schon in der Rede vorhanden. Der Fall der Menschen ist dadurch herbeigeführt, daß die Menschen dem Erstgeborenen d. h. dem Teufel folgten und ihn, der sich gegen das Gesetz Gottes erhob, als Gott ansahen (c. 7, p. 7, 24 ff.). Der Unterschied besteht nur darin, daß T. die praktischen Konsequenzen seines Dualismus nicht gezogen hat. Aber die Andeutungen Or. c. 11, p. 12, 10 ff. können sehr wohl das Thema für die enkratitisch gefärbten Ausführungen der späteren Schriften abgegeben haben. Hier heißt es: „Stirb der Welt, indem du dem Wahn in ihr absagst. Lebe Gott, indem du ihn begreifend der alten Geburt absagst. Wir kamen nicht zum Sterben auf die Welt, vielmehr sterben wir durch uns selbst. Der freie Wille hat uns zu Grunde gerichtet; wir, die Freien, sind Sklaven geworden, um der Sünde willen wurden wir verkauft"

Aus dem Vorstehenden ergiebt sich, daß von einem Bruch T.s mit seiner Vergangenheit nicht wohl die Rede sein kann. Er hat Gedanken, die schon vorher, wenn auch vielleicht nur keimhaft, bei ihm vorhanden waren, weiter ausgeführt und sie bei seiner Missionsarbeit in seiner Heimat praktisch ausgeführt. In welchem Maße ihm das gelungen ist, wurde oben gezeigt. Die von Antiochien ausgehende Gegenmission, die sich an den Namen des Palut knüpft, hat den syrischen Gemeinden weder das Diatessaron zu nehmen noch den asketischen Charakter zu rauben vermocht. T.s Werk hat gedauert, bis die von Griechenland importierten theologischen Streitigkeiten und die politische Neugestaltung der Kirche des Ostens ein vollkommen anderes Gepräge geben.

Ein kurzer Abriß der theologischen Grundgedanken T.s mag hier folgen. Ausgangspunkt ist ein strenger Monotheismus, der die Quelle auch des sittlichen Lebens wird. Ursprünglich besaß die menschliche Seele den Glauben an einen Gott, aber mit dem Fall verlor sie ihn ebenso wie den göttlichen Geist. Dadurch sank der Mensch in das Materielle, geriet unter die Herrschaft der Dämonen und verfiel in den abscheulichen Irrtum des Polytheismus. Durch den monotheistischen Glauben wird die Seele aus dem Zwang der materiellen Welt und der Dämonenherrschaft befreit und mit Gott, dem ewigen, unwandelbaren, ungewordenen, dem zeitlosen Ursprung aller Dinge, dem unsichtbaren und unfaßbaren, vereint. Gott ist Geist (*πνεῦμα*); doch nicht das physische *πνεῦμα*, das nach stoischer Lehre die Materie durchdringt. Er ist der Ursprung der ganzen Welt; eine anfangslose, Gott an Macht gleiche Materie giebt es nicht. Gott

war vor der Schöpfung allein; doch trug er potentiell die ganze Schöpfung in sich. Mittel der Schöpfung war die ebenfalls in ihm vorhandene *δύναμις λογική*. Zunächst sprang der *λόγος* aus Gott hervor (*προπηδᾷ* c. 5, p. 5, 22), die erste Schöpferthat Gottes, der im Anfang gezeugt die Welt hervorbringen sollte, indem er die Materie erschuf. Aus dieser vom Logos hergestellten Materie wurde dann die gesamte Schöpfung gebildet. Wie alles an ihm Teil hat, so auch an der sie durchwaltenden Weltseele, dem *πνεῦμα ὑλικόν*, dem Lebensprinzip, das Engeln und Gestirnmächten, Menschen, Tieren und Pflanzen in gleicher Weise eigentümlich ist und sie alle zu einer Einheit zusammenfaßt. Dieses *πνεῦμα ὑλικόν* ist nicht identisch oder verwandt mit dem göttlichen *πνεῦμα*, steht vielmehr niedriger als dieses. In dem Menschen ist es die *ψυχή*, die vielseitig durch den Menschenleib verbreitet ist. So steht der Mensch nach seiner materiellen Seite und durch seine Seele im wesentlichen auf keiner andern Stufe als die Tiere; aber zugleich ist er zu einer eigentümlichen Verbindung mit Gott berufen, die ihn über diese animalische Stufe hinaushebt. Der reinen Menschennatur ist die enge Verbindung (*συζυγία* c. 13, p. 14, 22; vgl. c. 14 a. E. 15 a. A.) mit dem göttlichen Geiste (*πνεῦμα θεῖον, πνεῦμα ἅγιον*). Dieser Geist ist das Bild Gottes im Menschen, das, was den Menschen unsterblich macht. Wie Gott seinem Wesen nach *πνεῦμα* ist, so auch der Logos, der aus Gott hervorgegangen ist (*λόγος ὁ ἐπουράνιος πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πνεύματος καὶ λόγος ἐκ λογικῆς δυνάμεως* c. 7, p. 7, 6). Und wie der Logos von Gott erzeugt ist, so hat er seinerseits den Menschen zum Bilde der Unsterblichkeit geschaffen, damit er Anteil an Gott erhalte. So wohnt also Gott in dem Menschen durch seinen Geist, der Lebensgefährte der Seele geworden ist.

Der Erstgeborene der Geister ist gefallen und hat andere nach sich gezogen; so wurden die Dämonen. Anlaß zum Falle war ihnen der Mensch, den sie von Gott trennen wollten, damit er nicht Gott, sondern ihnen diene. Der Mensch aber wurde in diesen Fall verwickelt, verlor seinen seligen Wohnort und seine Seele versank, vom göttlichen Geiste verlassen, in das Materielle. Nur eine schwache dunkle Erinnerung, eine geheime Sehnsucht nach Gott blieb wie ein schwacher glimmender Funken in ihr lebendig. Wie nun die Freiheit den Menschen zu Falle brachte, so kann er sich kraft seiner Freiheit wieder Gott zuwenden, kann seine Seele wieder mit dem hl. Geist verknüpfen und so die innige Verbindung mit dem Göttlichen wiederherstellen. Wie dies geschehen kann, darüber macht T. keine bestimmten Andeutungen. Der Geist hat sich mit den Seelen derer verbunden, die gerecht gewandelt sind; durch die Propheten hat er die Menschenseelen an ihre verlorene Gottähnlichkeit erinnert. Wer der Weisheit gehorcht, zieht Gottes Geist auf sich herab; wer ihr nicht folgt und den *διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ* verachtet, kämpft gegen Gott. Wer aber den Geist besitzt, ist des ewigen Lebens sicher, und zwar der ewigen Seligkeit. Die Feinde Gottes haben auch eine Auferstehung, aber eine solche zum ewigen Tod.

Der Name Jesu wird von T. nicht genannt. Aber seine Erlösungslehre gipfelt doch in seiner Christologie, in der Verkündigung des *θεὸς ἐν ἀνθρώπου μορφῇ* (c. 21, p. 23, 6). Wie sich die Verbindung des Mensch gewordenen Gottes mit Gott einerseits und dem Menschen andererseits gestaltet, das hat T. nicht angedeutet.

5. Verlorene Schriften. Über das christliche Lebensideal handelte die Schrift *περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ*, deren Ausführungen von Clemens Alex., Strom. III, 12 bekämpft worden sind (s. o. 4). Über die Abfassungszeit dieser Schrift läßt sich nichts ausmachen.

In die Zeit vor der Abfassung der Rede (s. o. S. 388) fällt ein Buch *περὶ ζῴων* (Or. 15, p. 16, 16), in dem T. die Natur des Menschen im Gegensatz zu der Natur der Tiere behandelte. Nach Ponschab (Tatians Rede an die Griechen, Metten 1895, S. 7 16), soll diese Schrift über das Wesen der *ψυχή* gehandelt und eine „Philosophie der Lebewesen" dargestellt haben. Doch kann Ponschab eine solche Bestimmung des Inhaltes nur gewinnen, indem er den überlieferten Text der Rede ändert.

Auf welche Schrift sich die Bemerkung Or. 16, p. 17, 16 *ὡς ἐν ἄλλοις ἀπεδείξαμεν* bezieht, ist unsicher. Schwerlich ist an die im vorhergehenden Kapitel genannte Schrift *περὶ ζῴων* zu denken, eher an eine solche über die Natur der Dämonen. Aber auch dies bleibt unsicher.

Wie T.s Schüler Rhodon berichtet (bei Euseb, h. e. V, 13, 8), hat T. ein Buch Probleme (*Προβλημάτων βιβλίον*) verfaßt. Er verhieß darin, eine Zusammenstellung von dunkeln und verhüllten Aussagen der heiligen Schriften zu geben (*δι' ὧν τὸ ἀσαφὲς καὶ ἐπικεκρυμμένον τῶν θείων γραφῶν παραστήσειν ὑποσχομένου τοῦ Τατιανοῦ*).

Die Charakteristik dieser Schrift ist nicht genau genug, um uns ein klares Bild von dem Inhalt zu gewähren. Jedenfalls berechtigen die Worte und der Titel nicht, darin ein Seitenstück zu den Syllogismen des Apelles zu sehen, und zu vermuten, daß T. „den hl. Schriften Unrichtigkeiten und Widersprüche nachzuweisen versucht“ habe (Bardenhewer, 5 Gesch. der altkirchl. Litteratur. I, 261). Es ist nur von Dunkelheiten die Rede, die dann Rhodon zu erklären versuchte (Euseb., h. e. l. c.).

Aus welcher Schrift eine von Clemens Alex. (Ecl. proph. 38), Origenes (de or. 24, 5 [II, p. 366, 6 Koetschau]; vgl. c. Cels. VI, 51 [I, p. 122, 24 K.]) citierte Auslegung des Wortes Gen 1, 3, das nach T. *εὐκτικῶς* nicht *προστακτικῶς* gesagt sein soll, 10 etwa stammen mag, ist nicht zu ermitteln. Am ersten läßt sich an die Probleme denken; doch kann man eine solche Vermutung durch nichts stützen.

Ob eine von T. beabsichtigte Ausführung *πρὸς τοὺς ἀποφηναμένους τὰ περὶ θεοῦ* (Or. 40, p. 41, 14) wirklich erschienen ist, läßt sich nicht mehr ausmachen. Erwähnt wird keine Schrift, auf die ein derartiger Titel passen könnte.

15 **Erwin Preuschen.**

Taube in der christlichen Kunst s. d. A. Sinnbilder Bd XVIII S. 390, 13.

Tauben in den biblischen Büchern. — Litteratur: Leyrer in der vorigen Auflage unter ausführlicher Heranziehung der klassischen Schriftsteller; Riehm in seinem HWB II²; G. E. Post in Hastings Dictionary Bd I, S. 619 (dove) und IV, S. 821 (turtle); 20 Nowack, Archäol. I, S. 225. II, S. 230 u. ö. (dort auch etliche ältere Litteratur); Rabbinisches bei v. Hamberg (kath.), Die relig. Altertümer der Bibel, 1869. — Weitere Nachweise im Text. — Fast alle besprochenen T.-Arten sind in Brehms Tierleben abgebildet.

I. Die Bibel kennt eigentliche Tauben (יוֹנָה, von den Arabern unter der Bezeichnung ḥamâm zusammengefaßt) und Turteltauben (תּוֹר, arabisch terghull, sulṣul, dubsî, 25 fâkhit). 1. Tauben, hebr. יוֹנָה, chald. יוֹנָא, יוֹנְתָא, gr. *περιστερά*. Alles was Leyrer an etymologischen Erklärungsversuchen beibringt, ist aufzugeben. Stade (§ 259ª) leitet das Wort von אנה „ächzen“ ab (vgl. Lagarde, Arm. Stud. § 53 und weiteres bei Gesenius-Buhl¹³, S. 317ª), was am meisten Wahrscheinlichkeit hat. (Auch das assyr. summatu, Taube, ist analog als „die klagende“ zu erklären vgl. Jäger, Beitr. z. Ass. II, S. 287). 30 Vier Arten werden unter diesem Sammelnamen zusammengefaßt: a) columba livia Bonnat, im Bereich der Küste, im westlichen Bergland der Jordanspalte und im Libanon in großen Schwärmen hausend. b) In Waldgegenden fallen zweimal im Jahre große Züge der wandernden columba Palumbus L. ein, jener großen auch in unsern Wäldern nistenden Ringeltaube. Tausende dieser Art überwintern auch an geeigneten Stellen 35 bis zum März. c) Seltener ist die farbenschöne columba oenas L., welche in Gilead, Basan und im Jordanthal in Baumlöchern nistet. d) Hin und wieder brütet in den Spalten der Kalkfelsen im Innern des Landes columba Schimperi Bp., vgl. Post a. a. O., der sie im Wādi es-sīr in Gilead fand. Einige dieser Wildtaubenarten, besonders columba livia hat man in alttest. Zeit durch Darbietung geeigneter Nistplätze halb- 40 wegs gezähmt, wie etwa bei uns die Flüchter. Von einer eigentlichen Haustaube darf aber wohl nicht geredet werden; weder züchteten die Israeliten Tauben, um sie als Lebensmittel zu benutzen, noch bildete die Taube die gewöhnliche Fleischnahrung der armen Leute (so Leyrer, vgl. dagegen W. Rob. Smith-Stübe, Relig. der Semiten S. 322. 223). Man bot wilden Tauben Nistplätze in Taubentürmen (Bild bei Riehm) mit von ferne 45 gitterartig aussehenden tönernen Topfnestern. Solche sind wohl Jes 60, 8 gemeint. Taubenzucht als Sport der Vornehmen erwähnt erst Josephus. Herodes soll in seinem Park zahme Tauben (*πύργοι πελειάδων ἡμερῶν*, Jos. bell. jud. 5, 4. 4, talmudisch יוני הרדסיות columbae Herodianae) gezüchtet haben. Im Spätjudentum gab es sogar gesetzliche Bestimmungen über Taubenzucht (M. Jomtob 1, 3; Bab. bathr. 2, 5f. u. ö.). 50 Daß die Israeliten edle Farbentauben und Luxustauben hielten und züchteten (Riehm a. a. O., Nowack I, 225), ist aus Ps 68, 14 nicht zu erweisen, da dort nur von dem herrlichen Farbenspiel der sich sonnenden Taube (vgl. Frz. Delitzsch, Komm. zu den Pss. S. 483) die Rede ist. Auch Brieftauben, die man nach Abenezras Vorgang in Ps 55, 7 finden wollte, kannte Israel nicht.

55 2. Turteltauben, hebr. תּוֹר, chald. שַׁפְנִינָא, LXX *τρυγών*. (Welche Arten der Turtel des talmud. דְּצִיפִּין und בּוּפְשְׁנִין Chol. 62, 1. 2 und צִלְצְלָא [s. o. das heutige sulṣul für die eigentliche Taube] Sanh. 100, 1 bezeichnet, ist nach Leyrer nicht zu bestimmen. קִינִּין bedeutet par turturum, Nedar. C. 4; Jom. F. 41; Kerit. F 28, 1;

Schek. 7, 1. Schek. 5, 1 wird für den zweiten Tempel ein praefectus turturum erwähnt — vielleicht ein praefectus der מְזַבְּנֵי קִינִּים). In Palästina kommen drei Arten vor (vgl. oben die drei talmudischen Namen), am häufigsten ist turtur auritus; die größere turtur risorius nistet am Toten Meere in der Jordanspalte; die ägyptische turtur senegalensis baut ihr Nest fast nur in Palmbäumen. Die erste Art ist der im April erscheinende Bote des Frühlings (HL 2, 12). Die leichte Zähmbarkeit dieser zutraulichen Täubchen, ihr zärtliches paarweises Zusammenhalten, ihre Verträglichkeit (das Gegenteil unserer Taubenarten!) hat sie zu einem beliebten, einzeln oder zu zweien gern gehaltenen Tierchen werden lassen. Von systematischer Züchtung, etwa zu Opferzwecken, kann auch bei dieser Art nichts nachgewiesen werden.

II. Tauben und Turtel waren viel begehrte Opftertiere. Wie Stade (Bibl. Theol. des AT S. 163) mit Recht betont, waren die geopferten Turtel stets wildeingefangene, ebenso wohl auch die Tauben; Jes 60, 8 ist ja nichts davon gesagt, daß die Flüchter, welche in künstlichen Nistgelegenheiten (אֲרֻבָּה) hausten, zum Opfer dienten, und wenn man schon die kaum flüggen Jungen (s. unten) ausnahm, so waren sie den wilden gleichzuachten, da von Züchtung bei diesen sich selbst überlassenen Schwärmen nicht die Rede sein kann. Tauben und Turtel waren das einzige opferbare Geflügel des Israeliten, Hühnerzucht ist erst zu Christi Zeit nachweisbar (Mt 23, 37; 26, 75; Lc 13, 34; s. auch v. Orelli oben Bd XIV S. 390, 12). Von einer Heiligkeit der Taube weiß Israel nichts, wenn auch das Taubenopfer nicht zu den gewöhnlichsten zählt. In Syrien war die Taube heilig, den heidnischen Semiten galt sie als sakrosankt, vgl. bes. Rob. Smith-Stübe a. a. O. S. 116. 126. 166. 322. — Das israelitische Geflügelopfer bestand in einer oder zwei jungen Tauben oder in einem Paar Turteltauben. Opferbar war nach dem Talmud die Taube, wenn die Flaumfedern die gelbe Farbe verloren, die Turtel dagegen, wenn das Gefieder sich goldig gelb zu färben begann. Geflügelopfer wurde gebracht bei den Reinigungen der Wöchnerinnen Le 12, 6 (vgl. v. Orelli Bd XIV S. 394, 44 und besonders E. König Bd XVI S. 577, 33 ff., wo der Sinn des Vogelopfers besprochen ist), der Aussätzigen Le 14, 22. 30, der Nasiräer Nu 6, 10; als Brandopfer diente das Taubenpaar bei der Reinigung von Ausflüssen Le 15, 11. 29. Als freiwilliges Brandopfer durften Turtel oder junge Tauben nach Le 1, 14 ebenfalls dargebracht werden. Gen 15, 10 (J) kommt ein Taubenopfer beim Bundesschluß vor. Über die Art der Opferung wissen wir aus späterer Zeit, daß bei dem blutigen Opfer die Tiere nicht zerteilt wurden, sondern der Priester kniff mit den Fingern den Kopf zur Hälfte ab und ließ das Blut gegen die Altarwand spritzen (Nowack II, 230, vgl. auch Curtiß, Ursemit. Religion c. 21 ff.), der Rest wurde auf den Boden geträufelt. Beim Brandopfer dagegen wurde der Kropf mit seinem Inhalt entfernt und auf den Aschenhaufen geworfen, die Flügel wurden eingerissen und dann erst die Tiere verbrannt (s. Genaueres bei v. Orelli Bd XIV S. 395, 16 f.). Das Taubenopfer war ein billiges, leicht zu beschaffendes Opfer und wurde deshalb auch vielfach als Ersatz für teurere Opfertiere bei den ärmeren Leuten zugelassen. An Stelle des Privatsühnopfers einer Ziege oder eines Schafes durften zwei Turtel oder zwei junge Tauben gebracht werden, Le 5, 7 Die arme Wöchnerin durfte statt Lamm und Taube zwei Tauben opfern (Le 12, 8 vgl. Lc 2, 24), ebenso der arme Aussätzige neben dem Schuldopferlamm statt eines Schafes und eines zweiten Lammes zwei Vögel (Le 14, 22. 30). Wo ein Taubenpaar ohne besonderes Brandopfer dargebracht wurde, diente die eine davon selbst als Brandopfer, auch dann, wenn beide Tauben Ersatz eines einzigen größeren Sündopfertieres waren (so Le 5, 7; auch 15, 14. 29; Nu 6, 10; vgl. E. König Bd XVI S. 576, 45); das Fleisch der einen Taube verzehrte der Priester, das der andere wurde verbrannt. Die Turteltauben standen als Opfertiere in etwas höherem Werte als die jungen Tauben. — Der Bedarf an Tauben und Turteln war ein ziemlich bedeutender. Daher hielten sich im äußeren Tempelhofe zahlreiche Taubenhändler auf, מְזַבְּנֵי קִינִּים, vgl. *πωλοῦντες τὰς περιστεράς* Mt 21, 12; Mc 11, 15; Jo 2, 14. —

Im Anschluß sei hier noch die Stelle 2 Kg 6, 25 besprochen, aus der man vielfach auf eine intensive Taubenzucht der Samaritaner geschlossen hat, welche in der Not der Belagerung Taubenmist gegessen haben sollen, also über recht viel Tauben verfügen mußten. Sogar noch Post, welcher bei Hastings I, S. 619 die Geschichte der Exegese dieser Stelle bietet, sucht nach Analogien für diese ekelhafte Mahlzeit. Auch Leyrer, Riehm und viele andere haben auf Joseph. antiq. 9, 4 4; bell. jud. 5, 13. 7 und andere erst auf Grund dieser Stellen erfundene Schauernachrichten verwiesen. Die allein richtige Deutung der Stelle, in der von Taubenmist überhaupt nicht die Rede ist, hat schon 1901 Winckler in Kritische Schriften I, S. 34 gegeben und sie neuerdings in Der alte Orient

und die Geschichtsforschung 1906, S. 36f. gegen Kamphausen noch einmal dargelegt. Statt „es galt ein Eselskopf 60 Silbersekel und ein Viertel Taubenmist 5 Silbersekel" ist zu übersetzen: „es kostete ein Homer Weizenmehl acht und ein Viertel Kab Most fünf Sekel" Die Begründung vergleiche man bei Winckler selbst!

III. Die Taube hat den Israeliten Anlaß gegeben zu einer ganzen Anzahl schöner und poetischer Redewendungen und Vergleiche. Vgl. A. Wünsche, Die Bildersprache des AT, 1906, Kap. II. Ihre Schnelligkeit, mit der sie auf starken Schwingen der Verfolgung entgeht, veranlaßte die Vergleiche Ps 55, 7; Jes 60, 8 (hier zugleich das Bild der vom Wanderzuge heimkehrenden Taube); Hos 11, 11. Diese Schnelligkeit, der einen Gefahr zu entrinnen, paart sich jedoch mit blindem Unverstand gegenüber weiterer gleichzeitiger Gefahr, daß sie sogar bei sonst feindlichen Geschöpfen Schutz sucht, Hos 7, 11. Ihre unschuldige Arglosigkeit Mt 10, 16 muß in alter Zeit weit größer gewesen sein, als bei unsern durch lange Züchtung höchst zänkisch und neidisch gewordenen Rassetauben, etwa der Art wie wir es an den Turteln noch beobachten (vgl. die Erzählungen bei Brehm). Ihr klagendes Gurren und Rucksen, das bei den Turteln wie klagendes Rufen klingt (הָגָה), wird zum Bilde der nach Hilfe Schmachtenden Jes 38, 14; 59, 11; Nah 2, 8; Ez 7, 16 (siehe aber Kraetzschmars Komment. zu dieser Stelle, wo הֹמוֹת in הֹמִים verbessert wird und das Bild der Klage noch deutlicher hervortritt). Die Zärtlichkeit, mit der besonders die Turteln einander liebkosen, giebt ein Bild für Jahves Güte gegen Israel Ps 74, 19 (vgl. 68, 14, wo Delitzsch ein Bild der ecclesia pressa finden will). So deuteten auch die Rabbinen die meisten Stellen des HL auf Israel, während wir darin nur die Schönheit der Taube als Bild holder Frauenschönheit oder das Wort Taube als Kosenamen gebraucht finden, vgl. HL 2, 14; 5, 2; 6, 8. In derselben Weise werden die Augen der Geliebten mit den schönen, klaren Augen der Taube verglichen, HL 1, 15; 4, 1; 5, 12; ja Hiobs Tochter führt selbst den arabischen Namen יְמִימָה „Täubchen" Hi 42, 12 zum Zeichen ihrer holden Anmut. Daß die Taube als Sinnbild des heiligen Geistes erscheint Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 22; Jo 1, 32 (und auch demzufolge als christliches Sinnbild vgl. Schultze Bd XVIII S. 390f.) ist aus Gen 1, 2 zu erklären, wo von dem Schweben des Gottesgeistes geredet wird.

Rudolf Zehnpfund.

Taufe. I. Schriftlehre. — Litteratur: Außer den Kommentaren und den Biblischen Theologien: Kremer, De oorsprong van den doop in de christelijke kerk, Theol. Tijdschrift 1869, S. 19ff.; Caspari, Der Taufbegriff des NT 1877; H. Holtzmann, Die Taufe im NT, ZwTh 1879, S. 401ff.; Scholten, Die Taufformel. Deutsch von Gubalke 1885; Bossert, Die Bedeutung der Taufe im NT. ZkWkL 1888, S. 339ff.; Ehlers, Das NT und die Taufe, 1890; E. Teichmann, Die Taufe bei Paulus, ZThK 1896, S. 356ff.; E. Haupt, Zum Verständnis des Apostolats im NT, 1896, S. 38ff.; P. Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im NT, 1897; Conybeare, The Eusebian form of the text Mt 28, 19, ZntlW 1901, S. 275ff.; E. Riggenbach, Der trinitarische Taufbefehl Mt 28, 19, Beiträge zur Förderung christl. Theologie VII, 1, 1903. — G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, 1894; W. Heitmüller, „Im Namen Jesu". Forschungen zur Rel. und Litt. des A und NT I, 2, 1903; ders., Taufe und Abendmahl bei Paulus, 1903; H. Holtzmann, Sakramentliches im NT, Archiv f. Religionswissensch. 1904, S. 58ff.; E. v. Dobschütz, Sakrament und Symbol im Urchristentum, ThStK 1905, S. 1ff.; W. Heitmüller, Noch einmal „Sakrament und Symbol im Urchristentum", ThStK 1905, S. 461ff.; F. M. Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum, 1905; G. Anrich, Evangelischer und katholischer Sakramentsbegriff, Archiv der Straßburger Pastoralkonferenz 1905, S. 317ff.; R. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903; ders., Die Taufe im NT, Bibl. Zeit- und Streitfragen I, 10, 1905. Ferner: A. Deißmann, Die nt.liche Formel „in Christo Jesu", 1892; ders., Bibelstudien 1895 u. Neue Bibelstudien 1897; W. Brandt, Ὄνομα en de doopsformule in het nieuwe testament, Theol. Tijdschr. 1891, S. 565ff.; ders. ebenda 1892, S. 193ff. und 1904, S. 335ff.; J. Böhmer, Das biblische „Im Namen", 1898; ders., Zwei wichtige Kapitel aus der bibl. Hermeneutik, Beitr. zur Förderung christl. Theologie V, 1903; ders., Artikelreihe in der Zeitschrift „Studierstube" 1904.

Eine Lehre von der christlichen Taufe würde man vergeblich im NT suchen. Es kann sich in der Darstellung der „Schriftlehre" nur darum handeln, die Aussagen des NT über die Taufe daraufhin zu prüfen, was sich aus ihnen über Übung und Verständnis der Taufe im Urchristentum ergiebt.

1. Ursprung und Übung. Ein Taufbefehl des Herrn liegt vor Mt 28, 19; nach Mc 16, 16 (vgl. Luthers Erklärung im IV. Hauptstück) ist gleichfalls durch den auferstandenen Jesus indirekt die Taufe als christliche Ordnung eingesetzt worden. Doch kann

die Untersuchung von keiner dieser beiden Stellen ausgehen. Denn Mc 16, 16 gehört zum unechten Schluß des Evangeliums und ist inhaltlich Nachklang von Mt 28, 19. Diese letztere Stelle aber kann geschichtlich nur aus den Verhältnissen der nachapostolischen Zeit verstanden werden. Zwar ist Conybeares Versuch, nachzuweisen, daß Eusebius in seinen vornicänischen Schriften den Wortlaut dieser Stelle immer so anführe: *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν*, also ohne Taufbefehl und ohne trinitarische Formel, und daß diese Lesart die ältere sei, die erst am Anfang des 3. Jahrhunderts durch die jetzt traditionelle ersetzt worden sei, nicht als geglückt anzusehen. Denn Eusebius kennt auch den gewöhnlichen Text — die Unterdrückung der trinitarischen Formel an manchen Stellen entspringt wohl dem Interesse der Arkandisziplin —, es findet sich weder bei Origenes, der eine umfassende Kenntnis von den zu seiner Zeit vorhandenen Textvarianten besaß, noch sonst im 2. und 3. Jahrhundert eine andere als die herkömmliche Gestalt von Mt 28, 19, und anderseits reichen die Zeugnisse für die trinitarische Taufformel bis zum Anfang des 2. Jahrhunderts hinauf (Riggenbach). Aber der Thatbestand, daß das NT nur die Taufe auf Jesus als den Messias kennt (*εἰς Χριστόν* Gal 3, 27, *εἰς Χριστὸν* (*Ἰησοῦν*) Rö 6, 3, *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* AG 19, 5; 8, 16; vgl. 1 Ko 1, 13 bis 15; *ἐν* AG 10, 48; 1 Ko 6, 11 oder *ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* AG 2, 38), und die Taufe auf Christus im 2. Jahrhundert noch mannigfach, und auch im 3. Jahrhundert noch geübt worden ist (Riggenbach S. 85 ff.), die triadische Form dagegen, wie sie erstmalig Mt 20, 19 hat, erst wieder Didache 7, 1. 3 und Justin, Apol. I, 61 begegnet, ist unerklärlich, wenn Jesus nach seiner Auferstehung den trinitarischen Taufbefehl wirklich gegeben hat. Denn dann hätte die apostolische Kirche ihn befolgt, und davon, daß dies geschehen sei, hätten wir Spuren im NT. Riggenbach ist zwar der Ansicht, es könne die Gemeinde „sich durch den trinitarischen Taufbefehl Jesu nicht an eine bestimmte Formel gebunden gefühlt und die Taufe in einer von seinem Wortlaut abweichenden Weise vollzogen haben, wenn sie durch besondere Gründe dazu veranlaßt war und das Bewußtsein haben durfte, damit den Gehorsam und die Pietät nicht zu verletzen, die sie dem Herrn schuldete" (S. 94). Allein keinesfalls hätte das Urchristentum das Bewußtsein haben können, den Gehorsam und die Pietät gegen den Herrn nicht zu verletzen, wenn sie gegen seinen Befehl in der Taufe den Hinweis auf Gott den Vater und den heiligen Geist ausgelassen hätte. Gerade das Beispiel der Johannesjünger AG 19, 1—7, das Riggenbach zu Gunsten seiner Ansicht verwendet, hätte zeigen müssen, daß man von der trinitarischen Formel bei der Taufe nicht zu Gunsten einer „christologischen Abbreviatur" (Resch, Außerkanon. Paralleltexte 2, S. 424) abgehen dürfe, um sicher zu stellen, was für Heilsgaben die christliche Taufe in sich schließe. Will man aber Mt 28, 19 nicht als vorgeschriebene, bei der Taufe zu citierende Formel, sondern nur als zusammenfassenden Ausdruck für Wesen und Art der Taufe verstehen (Althaus, Zahn), so kommt man auch von hier aus zur Anzweiflung der Geschichtlichkeit dieses Wortes angesichts der Thatsache, daß man wohl in der nachapostolischen und altkatholischen Kirche, nicht aber im apostolischen Zeitalter den Inhalt der christlichen Taufe solchergestalt zusammengefaßt hat. Es ist aber doch zu behaupten, daß Mt 28, 19 — ebenso wie etwa AG 2, 38; 10, 48 — eine Taufformel ist, denn es ist offenbar die Meinung, daß das *ὄνομα* des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes beim Vollzug der Taufe ausgesprochen werden soll. Dann aber fällt die ausgeprägte liturgische Art dieser Formel auf, und es ist daran zu erinnern, daß es Jesu Art nicht war, liturgische Formeln zu bilden, und in der ältesten Kirche solche ausgebildete Formeln nicht in Verwendung gestanden haben. Ferner wird auch der Kampf des Apostels Paulus um das Recht der Heidenmission geschichtlich unerklärlich, wenn Mt 28, 19 authentisch ist. Und nimmermehr hätten auf dem Apostelkonzil die Missionsgebiete so getrennt werden können, daß Petrus als Apostel der Beschneidung, Paulus und Barnabas als Heidenapostel legitimiert wurden Ga 2, 7 f.; die Urapostel hätten für sich das Universalapostolat in Anspruch nehmen müssen. Daß Paulus das Wort Mt 28, 19 nicht gekannt hat, geht deutlich aus 1 Ko 1, 14—17 hervor. Denn wenn er dafür Dank sagt, daß er in Korinth so wenige getauft hat und das begründet: *οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν, ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι* V. 17, so steht das in Widerspruch zum Gebot: *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτοὺς κτλ.* Aber auch Petrus tauft ja AG 10, 48 nicht selbst, sondern giebt den Auftrag zur Taufe.

Nichtsdestoweniger enthält dieser Taufbefehl die Elemente, welche für die christliche Taufe konstituierend sind (vgl. R. Seeberg, Evangelium quadraginta dierum, NkZ

XVI, S. 348). Denn mit der Wirkung des Sohnes ist diejenige des Vaters unmittelbar gegeben. Und die christliche Taufe hat seit Anfang als Vermittlerin des heiligen Geistes gegolten. Holtzmann bringt die Entstehung der dreigliedrigen Formel mit dem Übergang des Christentums auf heidnischen Boden in Verbindung. Denn wie für die monotheistischen Juden es sich um die Messianität Jesu gehandelt habe (Taufe auf Jesus), so handelte es sich für die polytheistischen Heiden zuvor schon um den Gottesglauben selbst, sowie ferner um den Besitz der Wahrheit gegenüber den Irrgeistern. Allein die Taufformel spricht nicht von dem Einen Gott, sondern vom Vater, hat also im Sohnesbewußtsein Jesu ihr Centrum, und auch die Gabe des Geistes hat umfassendere Bedeutung. Daher ist das Verständnis dieser Taufformel aus dem innerchristlichen Gehalt der Taufe zu gewinnen. Es ist ja auch nicht zufällig, daß an zahlreichen Stellen des NT trinitarische Aussagen begegnen (1 Ko 12, 4—6; 2 Ko 13, 13; Rö 15, 16. 30; Eph 2, 19—22; 5, 19 f.; 1 Pt 1, 2; 2, 5; 4, 13 f.; Hbr 10, 29—31; Apk 1, 4 f.; Jo 14, 15—17. 26; 15, 26; 16, 13—16), denn das Wesen des Christentums kann nur in der Form der trinitarischen Offenbarung Gottes voll erfaßt werden. Nach allem Gesagten ist die formale Authentie des Wortes Mt 28, 19 zu bestreiten und anzunehmen, daß die spätere Gemeinde dasjenige, was sie als Wirkung der christlichen Taufe erfuhr, als Willen ihres Herrn erkannte und auf ein direktes Wort Jesu zurückführte (B. Weiß).

Fällt Mt 28, 19 in dieser Form als der der Gemeinde unmittelbar nach der Auferstehung von Jesus gegebene Taufbefehl hin, so ist uns kein Wort überliefert, welches die Anordnung der Taufe durch Jesus sicher stellte. Die christliche Kirche hat aber von Anfang an die Taufe als Akt der Einverleibung in die Gemeinde gefaßt und sie von Anfang an allgemein geübt. In der AG tritt dies an einer Anzahl von Stellen deutlich hervor 2, 38; 8, 12; 8, 36. 38; 9, 18 u. 22, 16; 10, 47 f.; 16, 15. 33; 18, 8; 19, 3. Paulus sagt: *ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν* 1 Ko 12, 13, und Ga 3, 27 ist das *ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε* angesichts des vorausgehenden (V. 26) und des nachfolgenden (V. 28) *πάντες* zu verstehen im Sinne von qui omnes baptizati estis. Ebenso setzt Eph 4, 5 *ἓν βάπτισμα*, Hbr 10, 22, sowie Jo 3, 5 *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰςελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* die allgemeine Christentaufe voraus. Mindestens ist also zu urteilen, daß die christliche Gemeinde von Anfang an überzeugt gewesen ist, im Sinne Jesu zu handeln, wenn sie die in ihre Gemeinschaft Aufzunehmenden der Taufe unterzog. Auch die Zusammenordnung der Taufe und des Abendmahls, 1 Ko 10, 2. 3 findet ihre natürlichste Erklärung, wenn Paulus beides als Stiftungen Jesu betrachtete. Inwiefern aber die christliche Gemeinde berechtigt war, die Taufe als Ordnung Jesu zu betrachten, sind wir außer Stande zu sagen; hier sind nur Vermutungen möglich. Keim, Leben Jesu III, S. 286 f. hat angenommen, Jesus habe die Taufe wie das Abendmahl in der Nacht des Verrats angeordnet. Doch wäre dann das Schweigen der Evangelien über die Einsetzung der Taufe unerklärlich, da sie doch von der Stiftung des Abendmahls erzählen. Andere wollen die Entstehung in die Zeit von Mc 10, 38. 39 setzen. Allein abgesehen davon, daß Jesus hier die Vorstellung der Taufe als Bild gebraucht, hätte dann die Taufe wie das Abendmahl wiederholt werden müssen. Ebensowenig ist die christliche Taufe Wiederholung der Johannestaufe, da sie (s. unten) inhaltlich über diese hinausgeht. Und will man, wie es in der christlichen Kirche früh geschah (J. Bornemann, Die Taufe Christi durch Johannes, 1896), die Taufe Jesu als Vorbild und Darstellung oder gar als Einsetzung und Stiftung der Christentaufe sehen, so weiß das NT davon nichts; auch könnte sich dann die Allgemeinheit der christlichen Taufe nur allmählich entwickelt haben. Möglicher scheint folgender von Haupt vorgetragener Versuch der Erklärung: Die johanneischen Abschiedsreden, ferner der AG 1, 4; 2, 33; Ga 3, 14; Eph 1, 13 wie ein term. techn. begegnende Ausdruck *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* = *ἐπαγγελία τοῦ πατρός* Lc 24, 49 fordern geradezu ein Wort Jesu über die Geistbegabung der Jünger. Ein solches findet sich AG 1, 5: *Ἰωάνης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ*, und ist Wiederaufnahme der Täuferweissagung Mc 1, 8; Mt 3, 11; Lc 3, 16. Stellt Jesus wie vorher Johannes den Jüngern eine Taufung mit heiligem Geist in Aussicht, so hat er nicht den äußeren Taufritus im Auge, sondern die Vorstellung der Taufe gewährt ihm das Anschauungsbild für die Geistbegabung. Der heilige Geist ist ihm das unterscheidende Kennzeichen der Seinen, und die Erfüllung mit dem Geist das Gegenbild der Johannestaufe. Die Jünger aber haben, als sie seit dem Pfingstfest eine messianische Gemeinde sammelten, zur Vorbereitung auf dieselbe den früher in Jesu Auftrag geübten Taufritus (Jo 3, 22; 4, 1. 2) wieder aufgenommen. Die Erfahrung, daß mit dieser Bußtaufe sich die Verleihung des

heiligen Geistes verband, überzeugte sie, daß sie so ihres Herrn Willen erfüllten und führte sie zu der Beziehung der erwähnten Worte Jesu von der Geistverleihung auf die christliche Taufe. Bei dieser Anschauung kommt die Überlieferung der AG zu ihrem Recht, wonach die urchristliche Taufe 1. Bußtaufe, 2. Nennung des Namens Jesu über den Täufling, 3. Eingliederung in die Messiasgemeinde, 4. Vermittlerin des hl. Geistes war.

Die christliche Taufe als Einrichtung, in welcher die Reinigung durch Wasser in Beziehung gesetzt wird zu einer inneren Reinigung, ist nicht ohne Vorläufer. Innerhalb des Judentums spielen Waschungen bei Verunreinigungen (Le 14, 7 f.; 15, 8 ff.; 16 26) und als Zurüstung zu heiligen Handlungen (Ex 29, 4; Le 8, 6; 16, 4) eine gewisse Rolle. Ferner ist auf die essenischen Waschungen und auf die Proselytentaufe, die טְבִילָה, zu verweisen. In der prophetischen Weissagung erscheint es als Merkmal der messianischen Zeit, daß Jahve reines Wasser über das Volk sprengen wird, damit es rein werde Ez 36, 35; Sach 13, 1, vgl. Ps 51, 9. Namentlich aber ist ein Analogon zur urchristlichen Taufe und ein Taufbrauch, zu dem die christliche Taufe in innerer Beziehung steht, die Johannestaufe als Kundgebung bußfertiger Gesinnung und als Sinnbild der sittlichen Reinigung, die an Gliedern des erwählten Volkes vollzogen wurde. Neuerdings wird auf weitere religionsgeschichtliche Parallelen hingewiesen, auf mysteriöse Weihen und Lustrationen griechischer Kultvereine, und Heitmüller verlangt, daß die christlichen Taufanfänge hineingestellt werden „in den großen Taufstrom, der, in Babylonien entsprungen, sich in das Ostjordanland und seine religiösen Gemeinschaften und ins Judentum ergossen hat" („Im Namen Jesu" S. 272, Taufe und Abendm. S. 54). Er hat aber diese Forderung nur erhoben, dagegen die entsprechende Untersuchung erst in Aussicht gestellt. Daher werden wir vorläufig auch weiterhin urteilen dürfen, daß der Ritus des Taufens nicht als schlechthin originale, spezifisch christliche Schöpfung angesehen werden kann, sondern an vorchristliche religiöse Vorstellungen und Bräuche anknüpft — wobei wir von der Bedeutung der christlichen Taufe noch absehen. Aber wir werden diese Anknüpfungen zunächst im Judentum und im AT suchen und auf zeitgeschichtliche sakramentale Einflüsse von außerhalb des Judentums nur insoweit schließen, als aus den genannten Wurzeln und der Eigenart des Christentums die Bedeutung der christlichen Taufe nicht verständlich wird.

2. Die Bedeutung der christlichen Taufe. Durch die oben genannten sprachgeschichtlichen Untersuchungen ist erwiesen, daß *ὄνομα* im damaligen Griechisch ähnlich wie *πρόσωπον* unserm „Person" entspricht. Die Formeln *ἐν* oder *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* und *εἰς τὸ ὄνομα* waren damals geläufige. Die beiden ersten, namentlich in der semitischen Gräcität begegnend, bezeichnen, daß etwas bei, unter, durch Verwendung, Nennung, Anrufung des Namens geschieht; *εἰς τὸ ὄνομα* ist eine in der hellenistischen Weltsprache lange vor dem NT kursierende Formel und bedeutet die Zueignung an eine Person, die Herstellung des Verhältnisses der Zugehörigkeit. Daher bedeutet *βαπτίζειν ἐν, ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ*, daß das Taufen sich vollzieht unter Nennung des Namens Jesu, *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄν. Ἰ.*, daß der Täufling in das Verhältnis der Zugehörigkeit, des Eigentums zu Jesus tritt. Alle drei Formeln stimmen darin überein, daß die Getauften der Wirkungskraft Jesu als ihres nunmehrigen Herrn unterstellt werden und daß Jesus fortan über sie mächtig wird. Aber welches sind des Näheren die Wirkungen der Taufe? Es empfiehlt sich, Paulus zum Ausgangspunkt zu nehmen, da er der älteste nt.liche Schriftsteller ist und öfter von der Taufe spricht, aber doch auch alle übrigen nt.lichen Aussagen über die Taufe im Vergleich zu den seinigen mehr oder weniger zusammengehören und aus dieser Gegenüberstellung ersichtlich wird, inwieweit die spezifisch paulinisch-theologische Gesamtanschauung auf des Apostels Verständnis der Taufe Einfluß gewonnen hat.

Rö 6, 1—11 dient dem Nachweis, daß der Christ nicht „in der Sünde bleiben" darf. Schon V. 2 begreift das *ζήσομεν* wegen der These V. 1 den für den Christen selbstverständlichen Willensentschluß in sich. Daher gilt das Gleiche von *ἀπεθάνομεν*. Dies spricht also von dem objektiven Der-Sünde-Abgestorbensein, aber so, daß der persönliche Entschluß dazu einbezogen ist. Dies Ineinander von objektivem Erleben und subjektiver Entscheidung geht durch die ganze folgende Erörterung durch, bis V. 11 der ethische Imperativ die Oberhand gewinnt. In dieser Beleuchtung will der Hinweis auf die Taufe verstanden werden. Die Christen haben in ihr etwas erfahren, in passivem Sinn, sie sind durch die Taufe in die Zugehörigkeit zu Christus, des Näheren in die Gemeinschaft seines Todes und seines Begräbnisses versetzt worden, in der Abzweckung, die ihrem eigenen Willensentschluß entspricht, fortan mit Christus in der Neuheit seines himmlischen Lebens

zu wandeln. Dieser Gedanke, daß in der Taufe ihr alter Mensch mit Christus gestorben und begraben ist, aber auch eine Neuheit des Lebens durch die Auferstehung Christi ihnen gesichert ist, wird V. 5 –10 weiter ausgeführt, und dann wird V. 11, oder vielmehr V. 11 bis 13, daraus die Summe für das Christenleben gezogen, nämlich die, daß sie sich selbst als der Sünde Abgestorbene und für Gott Lebende anzusehen und dem neuen Leben Raum zu verstatten haben. Von einer neuen „Naturgrundlage“ (Heitmüller) ist also hier nicht die Rede, und was V. 4—6 wie „physisch-hyperphysische Vereinigung mit Christus“ erscheint, ist V. 2 und 11—13 und in *περιπατήσωμεν* V. 4 und in V. 6^b durchsetzt mit ethischen Impulsen, die am Schluß durchaus das Übergewicht behalten. Kol 2, 11. 12 ist der Gedanke an die Taufe eng verschlungen mit dem der geistigen Beschneidung. Der christliche und der jüdische Initiationsakt werden also hier parallelisiert und das Christentum als geistige Vollendung des Judentums dargestellt. In der Lebensgemeinschaft mit Christus haben die Christen ein Ausziehen des Fleischesleibes erfahren, indem sie mit Christus in der Taufe begraben worden sind. Auch hier ist die Vorstellung eine passive. Sofort aber trägt der Apostel den subjektiv-menschlichen Faktor nach, indem er hinzufügt, daß sie in der Gemeinschaft mit Christus durch den Glauben an die Wirksamkeit Gottes mit auferweckt worden sind, der Jesus von den Toten auferweckt hat. Nun lenkt der Apostel wieder um in die Erwähnung des überragenden göttlichen Thuns. Gott hat sie, die in Sünden Toten, mit Christus lebendig gemacht auf Grund der Sündenvergebung. Ga 3, 26. 27 wird erst der Glaube — mag man *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* auf *πίστεως* oder auf *υἱοὶ θεοῦ ἐστε* beziehen — als Mittel der Gewinnung der Gottessohnschaft gefaßt, dieser Gedanke aber V. 27 damit begründet, daß Christum angezogen haben alle die, welche auf die Zugehörigkeit zu Christus getauft worden sind. Hier stehen also Glaube und Taufe in ihrer Wirkung parallel. Weil das eine ist, ist das andere auch. 1 Ko 12, 13 ist der in der Taufe wirksam werdende Geist die Kraft, welche die Christen zur Einheit des corpus Christi mysticum macht. 1 Ko 6, 11 steht die Taufe parallel der Heiligung und Rechtfertigung. Alles dies erfährt der Christ in der Sphäre des Namens des Herrn Jesus Christus und in der Sphäre des Geistes unseres Gottes, die Taufe aber doch so, daß der persönliche Willensakt des Menschen in dem Medium *ἀπελούσασθε* mit zum Ausdruck gelangt. Eph 5, 26 heißt die Taufe Wasserbad (*τὸ λουτρὸν τοῦ ὕδατος*), welches die Reinigung vollzieht, und zwar haftet die Betrachtung nicht am einzelnen, sondern gilt der *ἐκκλησία*. Als Handelnder und in der Taufe Wirkender erscheint Christus, der den Ertrag seines Erlösungswerkes an der Kirche realisiert. Tit 3, 5 ist die Taufe Bad, welches Wiedergeburt und Erneuerung durch den hl. Geist bewirkt, und wiederum ist Gott in ihr wirksam mit seiner Barmherzigkeit, nicht etwa menschliche Gerechtigkeit. Kol 1, 13 darf nicht, wie Heitmüller thut, in die Aussagen des Paulus über die Taufe eingereiht werden, da hier von der Taufe nicht gesprochen wird. Mit demselben Recht wären sonst Stellen wie 2 Ko 5, 17; Ga 3, 2; 1 Th 1, 9 u. a. in die Tauflehre einzubeziehen.

Danach gewährt die Taufe Reinigung von Sünden, Ausziehen des sündigen Fleischesleibes, Absterben der Sünde, Lebenserneuerung, Wiedergeburt, die Kraft des heiligen Geistes, Lebensgemeinschaft mit Christus, Einverleibung in den mystischen Leib Christi, die Kirche. Nicht finden wir einen ausdrücklichen Hinweis auf Abrenunziation und Heraushebung aus dem Bann der Mächte der Finsternis — denn Kol 1, 13 bezieht sich, wie gesagt, eben nicht auf die Taufe —, aber thatsächlich hat der Christ nach Paulus in der Taufe mit der Sünde gebrochen, und auch objektiv ist er von derselben und von den hinter ihr stehenden feindlichen Engelmächten gelöst. Überall wird die Taufe als die Vermittlerin realer objektiver Wirkungen vorgestellt, sie ist nicht bloß Sinnbild oder eine darstellende symbolische Handlung. Die Gedankenreihen der Rechtfertigung und Sündenvergebung sind deutlich und fest in Verbindung mit der Taufe gebracht. Ebenso ist die Taufe fest mit der Lehre vom Glauben, der Lebensgemeinschaft mit Christus und der Erfüllung mit dem Geist verknüpft. Es ist also klar: Paulus hat der Taufe eine feste Stellung innerhalb der Hauptgedanken seiner Theologie gegeben. Freilich redet Paulus auch von den Wirkungen der Taufe, ohne den Glauben zu erwähnen, wie er anderseits an den Glauben alle Wirkungen der Taufe anschließt, ohne der Taufe Erwähnung zu thun, oder wie er die Gemeinschaft mit Christus und die Geistbegabung nicht direkt von der Taufe abhängig macht (z. B. 2 Ko 5, 17; 3, 17; Ga 3, 2), oder aber wie er, was Glaube und Taufe wirken, anderwärts als Kindschaft, Errettung, Rechtfertigung, Heiligung u. ä. bezeichnet. Er hat eben den Inhalt des Evangeliums auf mancherlei Weise zum Ausdruck gebracht. Deutlich aber tritt zu Tage, daß er den eigent-

lichen Grund der realen Wirkungen der Taufe in Gottes oder Christi Thun erblickt. Diesem gegenüber muß nach seiner Anschauung der Mensch der Empfangende und Wollende sein, ein Gedanke, den Paulus keineswegs immer ausspricht. Daher war es nicht glücklich zu sagen, bei Paulus wirke die Taufe ex opere operato, d. h. die Wirkung des Sakraments sei nicht bedingt durch die subjektive Verfassung des Empfängers oder Spenders, sondern das Sakrament sei davon abgesehen Träger und Werkzeug der göttlichen Gnade (Heitmüller). Denn so werden mißverständliche und anders orientierte Schlagworte in die Debatte geworfen, während es gilt, die nt.lichen Aussagen in ihrer Eigenart und dogmatischen Unentwickeltheit zu verstehen. Paulus hat es nirgends unternommen, einen Ausgleich zwischen dem Verhältnis der Wirkung Gottes und des Thuns des Menschen zu gewinnen. Auch in seiner Anschauung von der Taufe stehen die objektiven Wirkungen Gottes und Christi und das Verhalten des Menschen einfach nebeneinander. Auch einen andern Gegensatz hat Paulus nicht ausgeglichen. Wirkt nämlich Gott in der Taufe, so folgt daraus, daß das Heil unverlierbar ist. Und doch erinnert Paulus 1 Ko 10, 1—6 die Christen an das Wüstenvolk, welches in der Wolke und in dem Meer eine Taufe erfahren hat, den at.lichen Typus der nt.lichen Taufe, und trotzdem zum großen Teil in der Wüste niedergestreckt worden ist. Aber wie sehr für ihn der Nachdruck auf der Seite des göttlichen Wirkens liegt, zeigt 1 Ko 10, 13. Dem Taufenden scheint Paulus keinerlei Bedeutung für das Zustandekommen der Taufwirkung beizulegen. Für den Getauften ist die Taufe nicht nur Initiationsakt, sondern auch Bekenntnishandlung, da er mit seiner Zustimmung, daß der Name Jesu als des Christus über ihn ausgesprochen werde, sich zu ihm als zu seinem Herrn bekennt. Die Wirkung des Aussprechens des Jesusnamens über den Täufling ist aber nicht im Sinne des alten internationalen Namenaberglaubens zu verstehen, sondern im Sinne der Zueignung an Jesus, der nunmehr über den Getauften als Herr gebietet und ihn in sein eigenes Leben hineinzieht. · Die Christusmystik des Apostels befindet sich nicht auf dem Übergang zu sakramentalen Anschauungen, sondern sie ist eine in der persönlichen Lebenserfahrung des Apostels wurzelnde individuelle Art der Erfassung Christi, in der allerdings die zeitgeschichtliche Anschauung des Apostels vom himmlischen Christus eine Rolle spielt. Daß auch die Lehre vom *πνεῦμα* bei Paulus auch eine sinnlich-materielle Seite hat, ist unleugbar. Aber gerade Paulus hat sehr viel gethan, um die Pneumalehre in die höhere Sphäre des Religiös-Ethischen zu heben, und auf diese Seite gehört seine Anschauung von der Wirkung der Taufe, auch 1 Ko 12, 13, wie die Vergleichung mit Eph 4, 11—16 zeigt. Magisch-sakramentale Elemente wären allerdings bei Paulus anzuerkennen, wenn er 1 Ko 15, 29 die Taufe zu Gunsten der Toten, d. h. die Übernahme der Taufe in der Stellvertretung Gestorbener, um diesen ihre Wirkung zu vermitteln, gebilligt hätte. Aber Paulus nimmt weder billigend noch verwerfend Stellung zu dieser in Korinth offenbar vorkommenden Taufe, sondern er exemplifiziert einfach auf diese Thatsache, um die Auferstehungsleugner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Ihm selbst liegen diese superstitiösen Gedanken einer magischen Übertragung des Taufritus auf Dritte ganz fern (v. Dobschütz).

In der Apostelgeschichte tritt die Anknüpfung der christlichen Taufe an die Johannestaufe deutlicher hervor als bei Paulus. 22, 16 wird Paulus aufgefordert: *ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου, ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (*Ἰησοῦ*). Die Taufe ist also wie bei Johannes Abwaschung der Sünden, und das Neue wäre, daß sie erfolgt unter Anrufung des Namens Jesu. Weiter führt 2, 38. Petrus mahnt am Pfingstfest: *μετανοήσατε, καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν*. Deutlich also ist die Taufe wie die Johannestaufe *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* Mc 1, 4. Aber das Bekenntnis zur Messianität Jesu tritt hinzu; nur ruft der zu Taufende nicht den Namen Jesu an, sondern er wird auf den Namen Jesu getauft, d. h. ihm zugeeignet und somit in die Gemeinde aufgenommen, vgl. V. 41. Noch etwas Weiteres jedoch verheißt Petrus unter der Bedingung, daß man Buße thut und sich taufen läßt: *καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Als das Normale erscheint es demnach, daß der Getaufte in den Besitz des hl. Geistes tritt. Immerhin bleibt hier die Möglichkeit offen, daß die Verleihung des hl. Geistes nicht unmittelbar mit dem Taufakt zusammenfallen muß. In diese Richtung weist auch 8, 13—17, wo erst durch Gebet und Handauflegung der Apostel den von Philippus Getauften der Geist vermittelt wird, und 19, 6, wo auch des Paulus Handauflegung den Jüngern, die nur die Johannestaufe erfahren haben, den hl. Geist bringt, vgl. auch Hbr 6, 2. Anderseits geht die Mitteilung des Geistes der Taufe voraus AG 9, 17 f.; 10, 44—48; 11, 16 f. Wieder andere Stellen sprechen einfach von dem Gläubig-

werden an Jesus als Voraussetzung der Taufe und dem darauf folgenden Vollzug der Taufe, ohne daß des hl. Geistes Erwähnung gethan wird 8, 36—38; 16, 15. 33. Vergleicht man diese Aussagen mit den Parallelen des Paulus, so fällt der Unterschied in die Augen, daß Paulus die Lehre von der Taufe dem Zusammenhang seiner Theologie einverleibt hat, während hier die Reflexion zurücktritt und schlichte Gemeindeanschauungen wiedergegeben werden. So fehlt in der AG die Beziehung der Taufe zu Tod und Auferstehung Christi, der Wiedergeburt, der Lebensgemeinschaft mit Christus und der Einverleibung in das **corpus Christi mysticum**, vorhanden aber ist die Beziehung der Taufe zur Geistverleihung. Nur erscheint diese lockerer als bei Paulus, ja an mehreren Stellen hängt sie fast äußerlich mit der Taufe zusammen. Umgekehrt hat die AG noch die ursprüngliche Beziehung der Taufe zur Johannestaufe reiner erhalten als Paulus.

In andern nt.lichen Schriften begegnen nur vereinzelte Aussagen über die Taufe. 1 Pt 3, 21 bewegt sich mehr in der urchristlichen als der paulinischen Richtung, insofern die Taufe die Rettung verschafft als Ablegen nicht des Schmutzes des Fleisches, sondern als Erflehen eines guten Gewissens von Gott. Hat es danach den Anschein, als ob das Thun des Menschen, das Bestreben, in den rechten religiös-sittlichen Zustand zu kommen, das Wichtigste bei der Taufe sei, so wird anderseits doch sofort auf die königliche Macht des auferstandenen und als Herr im Himmel thronenden und herrschenden Jesus Christus verwiesen, der der Vermittler der in der Taufe liegenden Rettung ist. Hbr 10, 22 nimmt auf die Weissagung Ez 36, 25 Bezug, indem von der Besprengung der Herzen gesprochen wird, so daß die Christen frei sind von bösem Gewissen, und nennt die Leser *λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ*. Die Typologie des Hebräerbriefes zeigt sich danach auch in dem Verständnis der Taufe; der Charakter des Wassers als Sinnbildes der inneren Reinigung tritt klar hervor; im übrigen ist die Stelle inhaltlich 1 Pt 3, 21 verwandt. Dagegen zeigt Hbr 6, 2, daß man zur Zeit des Briefes über die christliche Taufe im Unterschied von jüdischen und vielleicht auch sonstigen nichtchristlichen Lustrationen Unterweisungen gab. Jo 3, 5 ist in die Erörterung über den Geist als die Kraft der Wiedergeburt die Erwähnung der Taufe eingefügt, indem die Geburt aus Wasser und Geist verlangt wird, während doch der Zusammenhang die Erwähnung der Taufe nicht fordert. Danach hat Joh. Taufe und Geistverleihung eng verknüpft gedacht. Über das Nähere dieser Beziehung aber spricht er nicht. Auch 13, 10 *ὁ λελουσμένος ἐστὶν καθαρὸς ὅλος* weist wohl auf die Reinigung durch die Taufe hin.

3. Der Vollzug der Taufe. Dieser geschah oft ohne weitere Vorbereitung unmittelbar nach der Erkenntnis der Messianität Jesu und dem Entschluß, der messianischen Gemeinde beizutreten. So sehen wir es am Pfingsttag AG 2, 41, bei der Bekehrung des Kämmerers der Königin Kandace AG 8, 35 f., dem Apostel Paulus AG 9, 18, vgl. Ga 1, 16 f., dem Hauptmann Kornelius AG 10, 33—48, dem Kerkermeister von Philippi AG 16, 32 f. Daraus folgt aber bereits die Unwahrscheinlichkeit der Hypothese, daß schon in der apostolischen Zeit der Taufende bei der Taufe ein ausgeführtes Glaubensbekenntnis gesprochen habe, dessen Inhalt der Täufling im voraufgehenden Unterricht kennen gelernt hatte und auf welches er in der Taufe mit der Formel *κύριος Ἰησοῦς* antwortete, daß mit dem Glaubensbekenntnis ein Sündenbekenntnis verbunden gewesen sei, welches eine Christianisierung der „zwei Wege“, der aus dem jüdischen Proselytenkatechumenat stammenden Sittenlehre war (vgl. Didache 1—6), daß sich dem Taufakt die Handauflegung angeschlossen habe zur Mitteilung des hl. Geistes und sehr bald zur Handauflegung als äußeres Zeichen auch die Salbung hinzugekommen sei (A. Seeberg, Rendtorff). Wohl ist in einzelnen Elementen dieser Kombination ein gewisser Wahrheitsgehalt anzuerkennen. Es liegt in der Natur der Sache und ist aus den alten Taufformeln zu ersehen, daß der Taufende über den Täufling Worte gesprochen hat, welche als ein Bekenntnis galten, das auch der Täufling annahm. Hierher gehört wahrscheinlich Ja 2, 7 *τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ᾽ ὑμᾶς*. Bestimmter muß das *ἐν ῥήματι* Eph 5, 26, wenn auch seine grammatische Verbindung wie seine genaue Deutung nicht sicher ist, in diesem Sinne verstanden werden. Ob Hbr 10, 22 über den Gedanken hinausgeht, daß die Taufe für den Täufling ein Bekenntnisakt ist, bleibt fraglich. Daß die Handauflegung der Taufe nachfolgte oder aber vorausging, wissen wir aus der AG (s. oben). Aber nur mit großer Künstlichkeit läßt sich aus unsern nt.lichen Quellen eine so ausgeprägte Taufliturgie gewinnen, wie es Seeberg versucht hat. Auch folgt aus dem Umstand, daß im 2. christlichen Jahrhundert Elemente aus der jüdischen Proselytentaufe in den christlichen Taufbrauch Aufnahme gefunden haben, noch keineswegs, daß dies bereits im apostolischen Zeitalter geschehen ist.

Die Übung der Kindertaufe ist in der apostolischen und nachapostolischen Zeit nicht nachweisbar. Wir hören zwar mehrfach von der Taufe ganzer Hausgemeinden AG 16, 15. 32 f.; 18, 8; 1 Ko 1, 16. Aber die letzte Stelle zusammengehalten mit 1 Ko 7, 14 spricht nicht zu Gunsten der Annahme, daß damals auch die Kindertaufe üblich war. Denn dann hätte Paulus nicht schreiben können: *ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν.* 5

P. Feine.

Taufe. II. Kirchenlehre. — Litteratur: Die Lehrbücher der Dogmengeschichte von Harnack, Seeberg, Loofs (von letzterem die vierte, völlig umgearbeitete Auflage, 1906). — J. W. F. Höfling, D. Sakrament der Taufe, dogmatisch, histor., liturg. dargestellt, 2 Bde 1859; G. L. Hahn, D. Lehre v. d. Sakramenten in ihrer geschichtl. Entwickelung innerh. d. abendl. 10 Kirche bis z. Tridentinum, 1864; F. Probst, Sakramente u. Sakramentalien der drei ersten Jahrhunderte, 1872; J. Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême, 2 vols, 1882. Historische Einzelstudien sind selten: M. Usteri, Darstellung der Tauflehre Zwinglis, mit besonderer Berücksichtigung der wiedertäuferischen Streitigkeiten, ThStK 1882, S. 205 ff.; ders., Oekolampads Stellung zur Kindertaufe, ib. 1883, S. 155 ff.; 15 ders., Weitere Beiträge zur Gesch. der Tauflehre der reformierten Kirche, ib. S. 610 ff.; ders., Vertiefung der Zwinglischen Sakraments- und Tauflehre bei Bullinger, ib. S. 730 ff.; ders., Calvins Sakraments- und Tauflehre, ib. 1884, S. 417 ff.; ders, Die Stellung der Straßburger Reformatoren Bucer u. Capito zur Tauffrage, ib. S. 456 ff.; P. Althaus, Die histor. u. dogmatischen Grundlagen d. luth. Taufliturgie, 1893; ders., Die Heilsbedeutung der Taufe 20 im NT, 1897 (ist keineswegs eine bloß biblisch-theologische Untersuchung, sondern setzt sich dogmatisch und kritisch mit der evangelischen Lehre seit ihren Anfängen, vorzugsweise mit den Arbeiten der Lutheraner neuerer Zeit, auseinander; sie gehört um dieser historischen Erörterungen willen auch nicht bloß zu den Dokumenten oder „Quellen" der Geschichte der Taufdoktrin selbst); O. Scheel, Die dogmatische Behandlung der Tauflehre in der modernen posi- 25 tiven Theologie, 1906 (war zum größeren Teil, nämlich abgesehen von S. 1—80, wo die Tauflehre der altorthodoxen Lutheraner dogmatisch dargestellt ist, bereits in ZThK 1905 erschienen); J. Gottschick, Die Lehre der Reformation v. d. Taufe 1906 (= Hefte zur Christl. Welt. Nr. 56). (Unzugänglich war mir: T. F. Fotheringham, The doctrine of baptism, Princeton theol. Review 1905). — Für die gegenwärtige römische Lehre s. etwa R. Gihr, Die hl. Sakramente 30 d. kath. Kirche 1897, Bd I, S. 187—301; auch Loofs, Symbolik I (1901), S. 326 ff.; für die orient. Kirche ib. S. 144 ff.; ferner Gaß, Symbolik d. griech. Kirche (1872), S. 238 ff. (recht eingehend); Kattenbusch, Lehrbuch d. vergleichenden Konfessionskunde I (1892), S. 400 ff.; von moderner griechischer Seite selbst J. E. Mesoloras, *Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας* II, 2 (1904), S. 180—218; für die ältere protestantische Lehre im allgemeinen H. Heppe, Dogmatik 35 d. deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert III (1857), S. 85 ff.; H. Schmid, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche (die 6. Auflage, 1876, ist mir zur Hand; sie war nicht die letzte); Alex. Schweizer, Die Glaubenslehre d. ev.-ref. Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, 2 Bde, 1844 u. 1847, speziell II, S. 605 ff.; H. Heppe, Schriften zur ref. Theologie, 2. Bd, 1861: Die Dogmatik der ev.-ref. Kirche, S. 443—455. — In Bezug auf Einwirkungen fremder 40 Kulte ist zu vergleichen: G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christentum, 1894; G. Wobbermin, Religionsgeschichtl. Studien zur Frage der Beeinflussung des Christentums durch das antike Mysterienwesen, 1896 (besonders S. 143 ff.: Altchristliche Tauftermini, *σφραγίς*, *φωτισμός* u. a.); W. Heitmüller, „Im Namen Jesu", 1903 (in „Forschungen zur Religion u. Litteratur d. A u. NTs", herausgeg. von Bousset u. Gunkel, I, 2). 45 — Ich habe den Artikel, den Steitz für die erste Auflage geliefert hat, in derjenigen Kürzung, die schon Hauck in der zweiten Auflage richtig befunden, in den Abschnitten II und III wesentlich aufrecht erhalten; was ich hier im einzelnen abgeändert habe, zu markieren, schien mir ohne Interesse. Für die Abschnitte I und IV habe ich nur Einzelnes noch benutzen zu können gemeint. 50

I. Auffassung der alten Kirche. 1. Es muß hier zum Teil auf den Art. „Sakrament" verwiesen werden. Ein bewußter Vergleich der Taufe mit den Initiationsriten der Mysterien liegt doch wohl vor seit sie als *σφραγίς* und *φωτισμός* bezeichnet wurde. Ich stimme darin Wobbermin gegen Anrich (S. 120 ff.) bei. Möglich, daß bei *σφραγίς* (signaculum) noch ein allgemeinerer religiöser Sprachgebrauch im Hintergrund steht, der 55 schon im Judentum gestattete die Beschneidung als ein „Siegel", Kennzeichen (der Zugehörigkeit zu Gott), zu bezeichnen. Aber die ganze Phraseologie, die den Ausdruck (auf die Taufe nachweislich angewendet seit Hermas [Sim. VIII, 6; IX, 16] und 2. Clemens [VII, 6; VIII, 6]) umgiebt, entspricht den Mysterien, wie Wobbermin zeigt, und ebenso steht es mit Bezug auf *φωτισμός* (zuerst bei Justin, Apol. I, 61). Natürlich bedeutet das nun nicht, daß 60 die besonderen Ideen, unter denen man in den Mysterien von dem Einweihungsritus als Versiegelung oder Erleuchtung redete, auf die Taufe oder den Akt der Aufnahme in die *ἐκκλησία* übertragen worden wären. Zum Teil wird es sich für die Christen einfach um

Übernahme eines terminus technicus gehandelt haben, dessen konkreten Sinn sie kaum kannten; zum Teil hat man unverkennbar (vgl. Clemens von Alexandrien im Pädagogen) sich in freier Weise Gedanken über das Recht und die Bedeutung der schon üblichen Anwendung jener Ausdrücke auf die Taufe gemacht. Es scheint mir unnötig, darauf genauer einzugehen. Harnack, Dogmengeschichte I³, 199 ff., zeigt richtig, daß die Ausdrücke Schwierigkeiten boten im Verhältnis zu der eigentlich traditionsmäßigen Wertung der Taufe und daß sie, ihrem Wortsinn nach gedeutet, künstliche Ideen schufen.

Die Annäherung des Gedankens von der Kirche und ihren Feiern an den Gedanken der Mysterien hat überhaupt viel Fremdes in die Christenheit und ihren Glauben eingeführt. Ich habe in dem Art. „Sakrament" dargelegt, daß dabei der griechische und lateinische Teil der Kirche durch den ziemlich unterschiedlichen Wortsinn von *μυστήριον* einerseits, sacramentum andererseits auf letzlich recht weit auseinandergehende Ideen hinsichtlich der heiligen Begehungen, die man übte, hingeleitet wurde. Die Taufe ist davon weniger betroffen worden als die Abendmahlsfeier. Denn sie war der Mysterienidee minder zugänglich, weil für den geistigen Eindruck viel einfacher als diese. Auch als ihr Ritus komplizierter wurde, als er ursprünglich gewesen, bot sie der Spekulation viel weniger Anhalte als die Feier mit dem Brote und Weine, die den Leib und das Blut Christi, des Logos, vergegenwärtigten. Die Taufe war leichter zu fassen unter dem Gedanken des sacramentum. Denn dieser Ausdruck deutete an sich nur daraufhin, daß sie ein „geheiligter" Brauch sei d. h. kraft eines göttlichen Willens bestehe, dem Belieben entrückt sei und beobachtet werden „müsse" Doch hätte ich nun a. a. O. darauf aufmerksam machen sollen, daß das Wort *μυστήριον* (vgl. *φυλακτήριον, ἱλαστήριον* 2c.), zunächst das „Mittel" zum Verschließen, zum Absondern, dann erst das Verschlossene selbst, das Geheimnis (die Geheimbegehung, den Sonderkult), bedeutet. Ein Rest von Empfindung dafür wird im Sprachgefühl mit Bezug auf die gemeinte Sache übrig geblieben sein. Damit war dann dem Griechen der Gedanke von den kirchlichen Begehungen als irgendwie die „Organe" für das in Christus gegebene Heil nahe gelegt. Die Idee der „Gnadenmittel" hat für den Griechen einen sprachlichen Hintergrund gehabt, seit er lernte, die Handlungen, die die Gemeinde vollzog, als *μυστήρια* zu würdigen. Die lateinische Kirche hat diese Idee nicht produziert, hätte sie aus dem Begriffe des sacramentum vielleicht nicht entwickelt, wenn sie ihr nicht mit der griechischen Vorstellung von den „Mysterien", die das Christentum besitze, übermittelt worden wäre. Sie hat sie auch viel wesentlicher als eine autoritätsmäßig feststehende verfolgt, als die griechisch redende Kirche. Insonderheit der Taufe gegenüber war diese Vorstellung, wie schon berührt, fruchtbarer als diejenige, die für die griechische Kirche doch den tiefsten Klang bedeutete, daß ein *μυστήριον* in ein Geheimnis einführe, in ein solches „einweihe" Dem Lateiner war sein sacramentum auch ein Geheimnis, aber in anderer Weise als dem Griechen. Ihm war es gegeben in dem „Willen", der hinter der Institution als solcher steht, in der Undurchdringlichkeit des Grundes, warum diese Institution überhaupt getroffen sei. Er hielt sich letztlich einfach daran, daß die Taufe nun einmal thatsächlich und zweifellos durch Christus eingesetzt sei, und resignierte sich, daß der Mensch vergeblich trachte, eine innere Rechtfertigung ihrer „Notwendigkeit" zu finden. Der Grieche hatte den unverlöschlichen Eindruck, daß ein *μυστήριον* sich „enthüllen" lasse, ja daß es recht eigentlich die Art religiöser Mysterien sei, sich zuletzt als durchsichtiges Geheimnis, als „Idee" zu erweisen. Nur daß speziell die Taufe ein Mysterium war, welches die Phantasie verhältnismäßig wenig anregte! Es ist kein Zufall, daß die Lehre von der Taufe in der griechischen Kirche keine reiche Entwickelung gefunden hat, daß die Theologie sich der Taufe wesentlich im Abendlande bemächtigt hat, hier mindestens von da ab, wo die Heilsordnung zum bewußten Problem wurde.

2. Zweierlei ist für die Taufe immer konstitutiv gewesen, einmal der Gedanke, daß sie die eigentliche Aufnahme in die Gemeinde Christi bedeute, sodann daß sie unwiederholbar sei. Der erstere Gedanke involvierte, daß sie den Anteil an allen Gütern der Gemeinde gewähre. Daß sie als Ritus (sachlich verstehbar oder unverstehbar) das statutarisch-notwendige „Mittel" sei (nur die „Bluttaufe", das Märtyrium, wirkte ihr gleich; ja sie gab mit dem Tode sogleich unverlierbar alles!), um in den Genuß dieser Güter zu gelangen, ist die eigentliche Mysterien- oder Sakramentsidee über sie. Es ist nicht immer das gleiche Moment, worauf wir in der alten Zeit den Nachdruck gelegt finden. Bald ist es mehr das Wasser bezw. die Untertauchung (Benetzung), bald mehr das Aussprechen der heiligen Namen. Die Akte, die mit dem eigentlichen *βαπτισμός* (die lateinische Kirche hat den griechischen Terminus übernommen, keinen eigenen technischen Ausdruck ge-

prägt) sich verbanden (zweifelhaft wie früh), die Handauflegung und Salbung, werden mitgewürdigt, aber insofern verschiedentlich, als sie bald wie ein „Stück" der Taufe, bald wie eine „Ergänzung" zu ihr angesehen werden. Vollends wird nicht immer in der gleichen Weise die Sache selbst, die man in der Taufe „empfange", angegeben. Die „Güter" der Gemeinde konnten mannigfach vergegenwärtigt werden. Die σωτηρία war ein komplexer Begriff. Vom Paulinismus blieb ein Gedanke, daß die Sündenvergebung die Hauptsache sei. Sie konnte verbunden werden mit der Aussicht auf das kommende Gericht, also gedacht als eine eschatologische Hoffnung. Sie konnte auch vorgestellt werden als reale Gegenwartszuwendung, also als unmittelbare „Reinigung" In beiderlei Form wurde sie empfunden als eine innere „Erneuerung", als die Begründung einer neuen „συνείδησις", ja einer neuen „ζωή" Eine andere Betrachtungsweise schloß sich an den Gedanken vom heiligen Geist als dem Gute der messianischen Gemeinde. Es ist dem Gedanken des πνεῦμα immer inhärent gewesen, daß es die ἀπαρχὴ τῶν μελλόντων sei, die Christen zu Teilhabern himmlischen Wesens mache, ihnen Unsterblichkeit zusichere, aber auch die Kraft zum Guten. Man hat kein Gewicht darauf zu legen, welches Gut, die „Sündenvergebung", die „Erneuerung", der „Geist", das „ewige Leben", die „Kraft zum Guten" (Macht wider den Teufel) bei den einzelnen Schriftstellern mit der Taufe verbunden wird. Jeder meint letztlich alle diese Güter. Es sind auch nur wieder andere Ausdrücke, wenn die „Wiedergeburt", die „Kindschaft", die „Vollendung" von der Taufe abgeleitet wird. Natürlich konnte auch der Gedanke der „Erleuchtung" (Versetzung aus der „Finsternis" in das „Licht", Erkenntnis des „wahren" Gottes ꝛc.) Verwendung finden, zumal bei den Apologeten; er ist doch der abstrakteste und fremdeste geblieben. Am frühesten ist eine Art von Theorie zu bemerken, daß die Sündenvergebung (Reinigung, Erneuerung) mit dem Wasser oder der Tauchung, der heilige Geist, das ewige Leben mit der Handauflegung und Salbung spezifisch zusammenhänge. Von Paulus her galt auch der Gedanke, daß alle Güter der Gemeinde durch den „Tod" des Messias (das „Kreuz" und die „Erhöhung") bedingt seien. Man bemerkt, daß die Taufe auch nach Paulus noch als das Mittel speziell der Zueignung des Sterbens Christi gedacht wurde. Charakteristisch ist doch, daß kaum mehr von einem „Miterfahren" dieses Sterbens, wie bei Paulus, die Rede ist. Überhaupt ist beachtenswert — man hat daran eins der Merkmale einer neuen Zeit —, daß schon bald nach Paulus oder hinter dem „Urchristentum" die Vorstellung einer persönlichen „Verbindung" mit Christus (Eintauchung in ihn selbst) fast ganz zurücktritt. Das „εἰς τὸ ὄνομα" der Taufformel hat nicht lange seine Vollkraft behalten, es ist zur „Formel" herabgesunken. Wo drei Namen genannt wurden, statt des einen Christusnamens, zerlegte sich die Taufidee in begreiflicher Entwickelung in verschiedene Relationen, geeint nur noch in dem Gedanken der „Gemeinde" und des „Heiles", das in ihr angeboten werde. „Christus" erschien nur noch in seinen Gaben. Seine Person wurde zu seinem σῶμα und πνεῦμα. Und hier substituierte sich die Kirche, als die seinen „Leib" und seinen „Geist" (in den Mysterien) habe.

Einigermaßen rätselhaft ist der Gedanke der Unwiederholbarkeit der Taufe. Warum konnte man nie „wieder" Christ werden? Jener Gedanke hat die Taufe sehr ihres Trostes beraubt. In Verbindung mit der Plerophorie der Betonung der Taufe als „wirklichen", verbürgten „Mittels" der „Errettung" gab er der Taufe vollends leicht den Schein einer nicht bloß wunderbaren, sondern geradezu zauberhaften Institution Gottes. Die Idee von der Verlierbarkeit der Taufwirkung konnte sich natürlich sittlich stählend, ebenso sehr aber heillos ängstigend dem Gemüte einprägen. Sie schuf die rigorose Sittlichkeit, nicht minder das Suchen nach Surrogaten der Taufe oder doch „Beruhigungen" für das Gewissen. Es ist merkwürdig, daß unter ihr überhaupt die Kindertaufe Platz gegriffen. Aber es ist letztlich ein Zeichen sittlicher Gesundheit der Kirche, daß sie diese trotz jener Vorstellung durchgeführt hat.

3. In diesem Artikel wird niemand erwarten alle Stellen, wo bei den Schriftstellern der alten Kirche von der Taufe die Rede ist, citiert zu finden. (Vgl. besonders Harnack S. 161 f. u. 198 ff.) In der Didache c. 7 ist interessant, daß offenbar das Sprechen des Gottesnamens das Hauptgewicht trägt (die trinitarische Formel Mt 28, 19 muß erst durchgesetzt werden). Barnabas, 11, 1—11 (6, 11) zeigt die Verbindung des Gedankens vom ὕδωρ und vom σταυρός, wobei Bibelstellen zum Beweise herangezogen werden. Das „Wasser" und das „Kreuz" macht „rein" und „neu" Hermas, Vis. III, 3; Mand. IV, 3; Sim. IX, 16 ergiebt nicht viel mehr, betont aber die Einmaligkeit der ἄφεσις ἁμαρτιῶν und deren Gebundenheit an das „Wasser" Ignatius stellt die Taufe wie eine bleibende „Waffe" (wider den Teufel und die Dämonen) hin, ad Polyc. 6, 2. Clemens II, 6, 9; 7, 6;

8, 6 spricht unbestimmter von der Pflicht, die Taufe „heilig und unbefleckt“ zu erhalten. Am bekanntesten sind die Bemerkungen Justins in Apol. I, 61 (65); hier zuerst eine „Spekulation“: Vergleich des Wassers der „Wiedergeburt“ mit dem feuchten Samen der „Geburt“ Irenäus (ed. Harvey III, 18, 1) führt aus, daß wie de arido tritico
5 massa una fieri non potest sine humore, so die Gemeinde nur durch die aqua quae de coelo est zur Einheit in Christo verbunden werden „könne“, wie ferner die arida terra si non percipiat humorem, non fruticat, so auch wir, die wir zuerst wie ein lignum aridum seien, nie „lebendige Frucht“ bringen würden sine superna pluvia. Das „Bad“ macht die corpora, die es ad incorruptionem bereitet, der
10 „Geist“ die animae eins in Christo, so zwar, daß beide proficiunt in vitam Dei. Das ist eine ganze Fülle von Anspielungen, die aus der Totalanschauung von der σωτηρία wohl zu verstehen sind, aber zeigen, wie eben „alles“ was zum Heil gehörte, mit der Taufe verbunden wurde. Von Clemens Alexandrinus mag die Stelle Paedag. I, 6 erwähnt werden, wonach die Taufe zur „Erleuchtung“, diese zur „Kindschaft“,
15 diese zur „Vollendung“, diese zur „Unsterblichkeit“ führt: natürlich ist die Taufe, als der Anstoß zu solcher ewigen Bewegung gedacht, das höchste Gnadenmittel, welches es giebt.

Nur zwei Sonderschriften über die Taufe sind uns aus der frühkatholischen Zeit bekannt, eine von Melito und eine von Tertullian. Von derjenigen des ersteren („περὶ
20 λουτροῦ“, Eusebius IV, 26, 2) ist nur ein Fragment erhalten (Pitra, Analecta sacra II, 3—5), in welchem die Taufe durch allerhand Analogien aus dem Leben der Natur und der Menschen beleuchtet wird. Hier wird auch in der uns zugekommenen Litteratur zuerst die Taufe Christi „dogmatisch“ verwertet: sie ist wie das Eintauchen von Sonne, Mond und Sterne in den Ozean zu verstehen. (Vgl. dazu Wobbermin
25 S. 127; die durchscheinende kosmische Bedeutung Christi mag durch Ignatius, ad Ephes. 19, 2 f. zu beleuchten sein). Tertullians Schrift de baptismo (opp. ed. Öhler I, ed. Wissowa CSEL vol. XX) ist intakt überliefert und hat für uns den Wert eines Kompendiums der Tauflehre jener Zeit. Sie geht aus von Zweifeln über den Wert der Taufe, die ein gewisser Cajus geweckt hat, und erinnert dem gegen-
30 über an Christus als ἰχθύς, dem entsprechend auch wir „Fischlein“ sind und sein „müssen“ Die Einfachheit des Taufritus ist ein Gegenstand des Anstoßes für viele, die analogen heidnischen Riten mit ihrem reichen „Pomp“ erscheinen doch als viel wirkungskräftiger: als ob es nicht gerade Gottes Art wäre, alles „unscheinbar“ zu thun und zu schenken, auch, ja gerade das „ewige Leben“! In c. 3—5 wird der Geheimsinn alles Wassers,
35 seine innere Bezogenheit auf den Geist (Gen 1, 2), seine Zeugungskraft ꝛc. geschildert, um es zu beweisen, daß freilich invocato Deo das Wasser zum sacramentum sanctificationis werden könne. Man hat den Eindruck, daß Tertullian sich das Wasser nach der Benediktion (und kraft ihrer) als einen „Wohnort“ des Geistes (also doch nicht unmittelbar es selbst als „heiligend“) denke. Er vergißt nicht, daß der Glaube und
40 ein Bekenntnis zur Taufe gehören, c. 6, und er erörtert auch die Salbung und Handauflegung, um dann doch wesentlich bei dem „Wasser“ zu bleiben, c. 8 ff. Biblische Typen aller Art beweisen ihm die Fähigkeit des Wassers zum Leben zu verhelfen. Und die Taufe ist unerläßlich für das Heil, c. 12, freilich auch nur „einmalig“ und nur denen unbedingt heilsam, die das Wasser nicht abermals „besudeln“, c. 15. Ein Ersatz und eine
45 Wiederholung ist freilich eventuell das Martyrium, c. 16. Die Taufe „soll“ in der Regel vom Bischof, oder doch in dessen Vollmacht von einem Presbyter bezw. Diakonen vollzogen werden; in Notfällen kann auch ein Laie sie spenden, c. 17 Nicht unbedacht und vorschnell soll man jemand taufen, zumal die Kinder noch nicht, c. 18. Für letztere ist die Taufe eigentlich nur eine schwere Bürde; wenige, die sich die Vergebung und das
50 Heil bewahren, wenn sie sie unnötig früh begehrt haben. Wir treffen bei Tertullian zuerst eine Erwähnung der Paten (sponsores), c. 18; auch sie kommen in Gefahr, wenn sie sich zu früh für jemand verbürgen. Es ist ein charakteristisches Gemisch von superstitiöser Zuversicht und Ängstlichkeit, welches Tertullian der Taufe gegenüber zeigt. Unklar bleibt nicht nur bei Tertullian, sondern mehr oder weniger bei allen, wiefern die
55 Taufe ihre Wirkung thue, wie weit naturhaft, wie weit in Aneignung durch den „Willen“, ob in einer repraesentatio durch Symbole, die der Glaube deutet und erfaßt, ob in einer infusio (oder an welche Art von „realer“ Überleitung man denken will), die passiv „erlebt“ wird, wiefern durch Setzung eines quasijuristischen habitus, — man kann noch weiter fragen, ohne zur Gewißheit zu gelangen; die Gemeinde fragte sich selbst nicht genau.
60 Bei Cyprian Epist. 70, 1 treffen wir zuerst die ausdrückliche Bemerkung, daß der „sa-

cerdos" (Bischof) das Wasser „reinigen und heiligen" müsse; das wird längst die Sitte gewesen sein, doch fehlt bei Tertullian noch das „oportet", dafür.

4. Alles was die Ketzertaufe betrifft, hat in diesem Art. auf sich zu beruhen. Vgl. den Sonderartikel in Bd X, auch meine Bemerkung Bd XVII, 356, 29—43. Diese Taufe war das Problem des Abendlands im 3. und 4. Jahrhundert. Sie ist eine Kontroverse zwischen Abendland und Morgenland geblieben.

Im 4. Jahrhundert treffen wir genauere Ausführungen, besonders bei Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa. — Cyrill handelt eigens von der Taufe in Catech. III (MSG XXXIII, 425 ss.; vereinzelte weitere Bemerkungen, z. B. in Procatech. c. 16, mögen auf sich beruhen; Catech. 20, die die Taufceremonien behandelt, gehört in den Art. „Taufe, liturgisch"). Der Gedanke, den Cyrill an die Spitze stellt und als den tiefsten zu betrachten scheint, ist der, daß in der Taufe die Seele mit ihrem *νοητὸς νύμφιος* vermählt werde, c. 1. Ähnliche Gedanken über den Sinn der Initiation kennen heidnische Mysterien. Cyrill spinnt die Idee doch nicht gerade sehr aus. Er nimmt sie wesentlich zum Anlaß, die Täuflinge zu rechter Bereitung zu mahnen; fehlt solche nicht, so gewährt das Bad die wirkliche „Reinigung" Denn nicht *ὕδωρ λιτόν* ist das Taufbad, sondern eine *χάρις πνευματική*, die *„μετὰ τοῦ ὕδατος"* gegeben wird. Wenn Vater, Sohn und Geist zum Wasser herbeigerufen sind, erlangt das Wasser *δύναμιν ἁγιότητος*, c. 3. Nur wer durch das Wasser zum *σφραγισθείς*, durch den Geist zum *ἀξιωθείς* geworden ist, kann in das Himmelreich gelangen. Weder das Wasser allein, noch der Geist allein reicht dazu. In c. 5 ff. zeigt Cyrill mit biblischen Beweisen die geheime Bedeutung des Wassers und die Unerläßlichkeit der Taufe mit ihm. Nur das Martyrium ist ein Ersatz, c. 10, denn der Herr, *λυτρούμενος τὴν οἰκουμένην διὰ τοῦ σταυροῦ* ließ nicht nur Wasser, sondern auch Blut aus seiner Seite hervorgehen (diese Begründung auch schon bei Tertullian, de bapt. c. 16: also selbst hier verlangte schon die Zeit um 200, geschweige die spätere, eine Begründung, die mysterienmäßig gedacht war!). Jesu eigene Taufe ist die höchste Rechtfertigung und zumal Verherrlichung der Taufe. Im Jordan war nach Hiob der „Drache" selbst, als der Herr hineinstieg; der Herr hat *ἐν τοῖς ὕδασι* den „Starken gebunden" So ist gewiß, daß in der Taufe *λύεται τοῦ θανάτου τὸ κέντρον*, c. 12. Man sieht überall, daß Cyrill eine Reihe fester Prädikate für die Taufe kennt. Ihm liegt nur daran, für sie durch allegorische Exegese „Schriftbeweise" zu bringen; wahrscheinlich ist ein Teil seiner Entdeckungen in der Bibel original. — Für Gregor von Nazianz vgl. den großen *λόγος εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα* (46 Kapitel; = Or. 40, MSG XXXVI, 360 ss.). Die Rede ist von glänzender Rhetorik, doch recht ideenarm. Im Prinzip stellt Gregor die Taufe unter den Gedanken einer *γέννησις*. In c. 3 häuft er wahllos die Ehrentitel auf sie: *βίου μετάθεσις, βοήθεια τῆς ἀσθενείας, σαρκὸς ἀπόθεσις, πλάσματος ἐπανόρθωσις* etc. Schließlich nennt er sie *τῶν τοῦ θεοῦ δώρων τὸ κάλλιστον καὶ μεγαλοπρεπέστατον*. Wirkliche begriffliche Ausführungen fehlen, am ehesten leitet noch der Ausdruck *φώτισμα* in Verbindung mit dem Gedanken von Gott als *φῶς*. Das Wasser ist *τὸ τυπικόν*, der Geist *τὸ ἀληθινόν* in der Taufe; über den Zusammenhang zwischen beiden äußert sich Gregor nicht. — Es ist die Eigentümlichkeit der Kappadozier, daß sie die Taufe nur wie einen „Anfang" der Gnadengaben Gottes beurteilen und eine „fortwirkende" Kraft derselben betonen. Für sie ist die Taufe nicht mehr bloß das ängstlich zu hütende gefährliche Gut eines Christen, sondern seine Stärke im sittlichen Kampfe. Der Nazianzener verwendet den Hauptteil seiner Rede, c. 7 ff. (immer wieder kehrt er zu dem Thema zurück) auf die Ermahnung doch mit der Taufe nicht zu zögern. Er widerlegt eingehend alle Gründe, die für eine Hinausschiebung geltend gemacht würden. Man soll natürlich die Taufe nicht leichtfertig übernehmen, denn sie ist in der That unwiederholbar. Aber sie ist die beste Waffe wider alle Anstürme des Teufels (Gregor zeigt das an allen Arten von Versuchungen). Man begegnet u. a. einer Polemik wider die, welche meinen, Gott werde die *ὁρμὴ βαπτίσματος* (votum sacramenti) gewiß auch anerkennen, wenn einer vor der Taufe stürbe. Gregor erörtert alle Fälle, in denen einer „nicht zur Taufe komme", von der bloßen Unwissenheit oder zwangsweisen Abhaltung bis zur Verachtung des Sakraments. Wer nicht getauft ist, wird nicht selig; nur eine Abstufung der Leiden und Strafen werde es geben, c. 23. — Auf ganz der gleichen Bahn wie der Nazianzener bewegt sich der Nyssener. Ihm gilt die Taufe kurzweg für „bloßes Wasser", wenn das nachfolgende Leben ihr nicht entspreche, vielmehr durch seine Art beweise, daß man den Geist nicht mit empfangen habe. Vgl. seine Or. catech. magna c. 40 (MSG XLV, 101 D). Aber gerade auch er will keine „Ver-

schleppung". Vgl. seinen *λόγος πρὸς τοὺς βραδύνοντας τὸ βάπτισμα* (MSG XLVI, 416 ss.). Es zeigt den Fortschritt der kirchlichen Entwickelung, wenn die Kappadozier eine „frühe" Taufe wünschen. Einerseits liegt ja darin vollends der Glaube an die Heilsnotwendigkeit der Taufe, andererseits der Wille, der Superstition mit Bezug auf die Taufe zu wehren.

Über die Entwickelung der Kindertaufe nur ein kurzes Wort. Es ist seit der Zeit des Irenäus (ed. Harvey II, 33, 2) und des Tertullian (s. oben) bezeugt, daß diese Taufe geübt wurde. Doch war sie damals noch nicht lange und gewiß noch nicht viel in Brauch. Wenn sich Origenes für sie auf die Tradition der Apostel beruft (in ep. ad. Rom. lib. V. Opp. ed. de la Rue IV, 565), so hat man sich (wenn a. a. O. wirklich er und nicht Rufin spricht) zu erinnern, daß die Kirche seiner Zeit rasch bei der Hand war, eine gebilligte Lehre oder rituelle Übung aus der apostolischen Überlieferung abzuleiten. Die Begründung der Kindertaufe war eine sehr verschiedene. Origenes sieht in der Geburt überhaupt etwas Befleckendes, was durch die Taufe hinweggenommen werde (in Luc. Evang. hom. XV); wenn er erklärt, daß auch die Kinder der Vergebung bedürfen (in Levit. hom. VIII), so hängt das mit seiner Ansicht von einer in einem früheren Leben begangenen Sünde und zugezogenen Schuld zusammen. Hält Origenes die Kindertaufe für überflüssig, falls nicht eine durch sie zu tilgende Schuld vorläge (ebendas.), so beziehen dagegen andere morgenländische Kirchenlehrer den Segen derselben ausdrücklich auf das spätere Leben. Gregor von Nazianz meint (or. 40 cap. 28), daß die aus Unwissenheit begangenen Sünden den Kindern wegen ihres Alters nicht zugerechnet werden können, doch hat er deutlich Zweifel, ob sie ohne Taufe selig werden (vgl. auch c. 23); so rät er, zumal *εἴπερ τις ἐπείγοι κίνδυνος*, sie alsbald zu taufen, denn jedenfalls, meint er, ist es besser, daß sie ohne Bewußtsein „geheiligt" werden, als daß sie „unversiegelt und ungeweiht" (*ἀσφράγιστα καὶ ἀτέλεστα*) abscheiden; für gewöhnlich empfiehlt er das dritte Lebensjahr abzuwarten, weil die Kinder dann etwas von den Worten des Sakramentes hören und das Gehörte, wenn auch nicht verstehen, doch sich einprägen können: dann werde ihnen Leib und Seele geheiligt durch das Mysterium der Taufe (ibid.). Für die Anfänger (*τοῖς ἀρχομένοις*, was nur Kinder sein können) sagt er c. 7, ist die Taufe ein Siegel; für das reifere Alter dagegen ein Charisma und die Wiederherstellung des durch die Sünde gefallenen Ebenbildes. In einem von dem Pelagianer Julian angeführten Fragmente des Chrysostomus, dessen Echtheit auch Augustin (contra Jul. I, § 21) nicht bezweifelt, sagt dieser: Wir taufen darum die Kinder, obgleich sie nicht durch die Sünde befleckt sind, damit ihnen die Heiligkeit, Gerechtigkeit, die Kindschaft (adoptio), das Erbe, die Bruderschaft Christi beigelegt werde, auf daß sie seine Glieder seien. Aehnlich denken die meisten späteren Griechen.

II. Lehre des Augustin. Es ist kein Zweifel, daß Augustin für die Lehre von der Taufe von großer Bedeutung geworden ist. Er ist derjenige, der sie zuerst als ein Problem empfunden hat. So ist es berechtigt, wenn Steitz seine Lehre in besonderer Ausführlichkeit behandelt hat. Augustin hat seine Gedanken teils den Donatisten gegenüber in mehreren Schriften entwickelt, besonders in dem umfänglichen Werke De baptismo libri VII, c. 400, opp. ed. Maurin. t. IX, 53 ss. = MSL XLIII (vgl. ferner De unico baptismo contra Petilianum ad Constantinum, c. 410 ib. 359 ff.), worin er die Giltigkeit der von den Ketzern und Schismatikern erteilten Taufe nachgewiesen hat. Teils hat er sie, namentlich die Beziehung der Taufe auf die Erbsünde, in seinen Schriften gegen die Pelagianer erörtert. Sein Standpunkt ist in seiner Entwickelung bez. in diesen beiden Streitigkeiten nicht ganz der gleiche geblieben; der Wendepunkt liegt indessen doch nicht in dem pelagianischen Streit, sondern schon in dem Jahre 408, wenn anders in dieses, wie die Mauriner annehmen, der für die Lehre von der Taufe so wichtige Brief an den Bischof Bonifatius von Cataqua (Ep. 98, opp. t. II, MSL XXXIII) gehört.

1. Augustin schied, vielleicht darin alleinstehend, scharf zwischen dem Sakrament und seinem Inhalt (res sacramenti) und gab zu, daß man jenes ohne diesen empfangen, ursprünglich auch, daß man diesen ohne jenes haben könne. Seine Grundgedanken über die Taufe sind von vornherein nur aus seinem Begriffe von der Kirche zu verstehen. Die (katholische) Kirche ist für Augustin der „Leib" Christi, in welchem der Geist die „Glieder", d. h. die Gläubigen belebt; für den Einzelnen giebt es kein Heil, wenn er nicht in die Kirche eintritt. Dies geschieht äußerlich durch die Taufe, innerlich durch die im Glauben erfahrene Wirkung des Geistes; auf beiden Faktoren beruht die „Wiedergeburt" (So hat Augustin stets gedacht, vgl. De peccat. merit. et remiss. III, 4 § 7, opp. t. X,

MSL XLIV). Das Taufwasser in seiner leiblich abwaschenden Wirkung ist nur Symbol (de bapt. IV, 23. § 30); die dem Bilde entsprechende Realität ist die sanctificatio spiritualis und ihre Wirkung, die Wiedergeburt.

Die Taufe ist also das „sacramentum regenerationis" Die Wiedergeburt ist nach der negativen Seite die renovatio a vetustate; diese besteht wesentlich in der 5 Sündenvergebung (De bapt. I, cap. 11. § 16), welche der hl. Geist zunächst geben muß, weil er nur in einem reinen Herzen wohnen kann. Die Taufe heißt daher auch sacramentum remissionis peccatorum (De bapt. V, cap. 21. § 29). Die Sündenvergebung kann Gott unmittelbar geben oder durch Vermittelung seiner Heiligen, denn in diesen wohnt er als seinem Tempel (Serm. 90, bes. cap. 9); er giebt sie auf ihre 10 geistlichen Fürbitten (De bapt. III, cap. 18. § 23). In dieser Macht der Heiligen, d. h. der wirklich Gläubigen in denen der Geist wohnt, oder nach Augustins späterer Ansicht der Prädestinierten, liegt die sündenvergebende Vollmacht der „Kirche" (De bapt. I, cap. 11. § 15). Fragen wir, welche Sünden in der Taufe vergeben werden, so finden wir in den Büchern gegen die Donatisten, namentlich in dem Werke De baptismo, überall 15 nur die aktuellen Sünden berücksichtigt. Erst in den späteren Schriften faßt Augustin die Erbsünde vorzugsweise in das Auge, aber mit ihr werden (per accidens) alle Sünden erlassen, die mit Herz, Mund, That begangen worden sind (Enchirid. ad Laurent. c. 43, opp. t. VI, MSL XL). Die Wirkung der Vergebung der Erbsünde besteht näher darin, daß die Konkupiscenz, die dem Menschen vor der Taufe als Schuld angerechnet wird, 20 dem Getauften nicht mehr als solche in Anrechnung kommt; sie bleibt zwar noch in ihm, aber nur actu, non reatu, wie eine Krankheit (non substantialiter manet sicut aliquod corpus aut spiritus, sed affectio est malae qualitatis, sicut languor), als ein in der täglich fortschreitenden Erneuerung seines Lebens mehr und mehr verschwindendes Residuum seiner natürlichen Abstammung; (De nupt. et concup. I, 25. 25 § 28; cap. 26. § 29, opp. t. X, MSL XLIV). Über die positive Seite der Wiedergeburt der Taufe läßt sich Augustin weniger aus; sie stellt sich dar als die reconciliatio des bonum naturae (Ep. 98, ad Bonif. Episc., § 2), die Belebung aller natürlichen Kräfte durch den Gottesgeist, wodurch auch der Glaube erst seine rechtfertigende, d. h. in Augustins Sinne heiligende Kraft empfängt (Ep. 185, ad Bonif. Tribun., 30 cap. 9. § 40).

Wie die Taufe die objektive Bedingung, so ist die Bekehrung, welche ihrerseits die Momente der Buße und des Glaubens in sich schließt, die subjektive Bedingung der Wiedergeburt. Durch beide ist darum das Heil bedingt. Dies ist der Grundgedanke des Werkes De baptismo. Augustin kann es nicht bestimmt genug versichern: aliud esse 35 sacramentum baptismi, aliud conversionem cordis, sed salutem hominis ex utroque compleri. Es kann an und für sich der Fall eintreten, daß die Taufe da gegeben wird, wo die Bekehrung noch fehlt, sowie daß die Bekehrung bereits vor der Taufe vorhanden ist. Obgleich Aug. das Heil normalerweise als Produkt beider Faktoren ansieht, so beurteilt er doch die Fälle noch nachsichtig, in welchen das Eine oder das Andere 40 ohne die Schuld des Menschen fehlt: Taufe ohne Bekehrung ist ein unverschuldeter Mangel bei den bald nach der Taufe sterbenden Kindern; Bekehrung ohne Taufe ist ein unverschuldeter Mangel bei solchen gläubigen Katechumenen, welche vor dem Empfange der Taufe sterben. Augustin glaubt, daß in diesen Fällen Gott das Fehlende aus Gnade suppliere. Er giebt die Möglichkeit eines Ersatzes der Taufe freilich nur zu, wo nicht Ver- 45 achtung derselben im Spiele ist, denn wo diese vorliegt, kann überhaupt von Bekehrung nicht die Rede sein: diese Verachtung ist ja nur das Zeichen eines unbekehrten Herzens. Vgl. De baptismo IV, 22—25. § 29—32. Später hat er geurteilt, daß die Taufe unbedingte Heilsnotwendigkeit habe, da sie die Eingliederung in die Kirche sei, außerhalb deren der Geist niemand lebendig macht (Ep. 185, c. a. 417, cap. 11 § 50). Auf diesem 50 Standpunkte konnte er nicht mehr zugeben, daß ein vor der Taufe sterbender Katechumene selig werden möge (De peccat. merit. I, 26, 42). Den Märtyrertod sieht Augustin freilich auch später noch als Ersatz der Taufe an (De civit. Dei lib. XIII. cap. 7 geschrieben zwischen 416, wo nach den Benediktinern das 11. Buch, und 420, wo das 14. Buch verfaßt wurde, opp. t. VII, MSL XLI), jedoch auch diesen nur dann, wenn 55 er für die christliche Einheit, also für das Bekenntnis der katholischen Kirche erduldet wird (Ep. 185, cap. 2 § 9), und die Wassertaufe nicht mehr möglich ist.

Dem Unbekehrten hilft die Taufe nichts, denn er empfängt sie als fictus oder simulatus, als Heuchler. Ganz im gleichem Falle ist der, welcher außer der Kirche von Häretikern oder Schismatikern die Taufe annimmt, wenn er sie von einem Katholiken 60

haben könnte, denn er beweist sich damit als Feind der Einheit der Kirche und des einen in der Kirche waltenden Geistes, der alle Wirkungen der Taufe vermittelt. Augustin setzt dabei in De baptismo (I, 12. 13, § 18—21; IV, 11, § 17; V, 21, § 29) zwei Möglichkeiten: entweder die Sünden werden dem fictus vermöge der Realität des Sa-
5 kramentes für den Augenblick (in ipso temporis puncto, ad punctum temporis) erlassen und kehren, weil der Geist Gottes vor seiner Heuchelei flieht (V, 23, § 33), sofort wieder zurück, wofür er die Analogie von Mt 18, 23—35 anführt, oder sie werden ihm überhaupt nicht vergeben; unter beiden Voraussetzungen geht er leer aus und mit Recht, denn ihm fehlt die Liebe, welche allein die Menge der Sünden bedeckt. Ebenso
10 verhält es sich mit den übrigen, den positiven Wirkungen der Taufe: Augustin giebt zwar zu, daß auch der Gottlose Christum in der Taufe anzieht, aber nur usque ad sacramenti perceptionem, also nur im bildlichen Akt, den die Wassertaufe repräsentiert, nicht aber usque ad vitae sanctificationem, die nur in den Guten zu stande kommt; nur diese werden darum in der Taufe geistlich geboren und Kinder Gottes (V, 24, § 34.
15 35). Gleichwohl ist Augustin weit entfernt, den fictis und Häretikern jede reale Taufwirkung abzusprechen, denn den Charakter der Taufe, das Zeichen des Herrn, haben auch sie unverlierbar empfangen, sind durch die Taufe als sein Eigentum, als Glieder an seinem Leibe unwiderruflich bezeichnet (dies ist der „character dominicus"); eben darum ist an ihnen die Taufe nicht zu wiederholen, sondern wenn sie sich später bekehren oder aus der
20 Trennung von der Kirche in diese zurückkehren, wird ihnen nur die Hand aufgelegt, damit sie die spezifische Gnadengabe der Kirche, den die Sünden vergebenden Geist und die die Sünden bedeckende Liebe, in sich aufnehmen und nun die Taufe anfange, zum Segen in ihnen zu wirken (III, 16, § 21; VI, 3, § 5. 5. § 7).

Auf seinem ursprünglichen Standpunkte, wo er die Erbsünde noch nicht in Betracht zog,
25 war es für Augustin nicht schwer, die Kindertaufe zu rechtfertigen. Er hat diese Taufe stets gebilligt. In dem Werke De baptismo sagt er: das Heil sei sicher gestellt, wenn bei vollzogener Taufe das durch die Notwendigkeit fehle, was der Schächer gehabt habe, nämlich die Bekehrung. Darum halte die Kirche fest an dem überlieferten Brauche, die Kinder zu taufen, denn obgleich sie sich noch nicht zur Gerechtigkeit mit dem Munde be-
30 kennen könnten, ja sogar wimmernd gegen das Sakrament sich sträubten, behaupte doch niemand, daß sie vergeblich getauft würden. Wenn andere an ihrer Statt antworten, damit die Feier des Sakramentes nicht unvollständig bliebe, so gelte dies zu ihrer Heiligung, weil sie selbst nicht antworten könnten; nur wenn jemand für einen Erwachsenen antworten wollte, so würde dies nicht gelten (De bapt. IV, 23. 24, § 31, 32). In
35 dem letzteren Satze liegt schon der Keim, aus welchem sich Augustins spätere Ansicht über die Kindertaufe entwickelte. Hatte er eine stellvertretende Beantwortung der Tauffragen durch die Eltern oder Paten zur Vervollständigung der sakramentlichen Form angenommen, so wurde ihm daraus hernach ein stellvertretender Glaube der Kirche, mit der Wirkung, die Bande der Erbschuld zu lösen, dem noch unmündigen Kinde den Geist Gottes einzu-
40 pflanzen und die Wiedergeburt in ihm vor der Bekehrung zu bewirken. Für seinen neuen Standpunkt war das auch kein schwieriger Gedanke. Denn wenn in Adam alle Menschen ohne ihren Willen sündigen konnten, warum sollen sie nicht auch durch einen fremden Willen wiedergeboren werden können?

2. Die abschließenden Gedanken Augustins begegnen uns (wahrscheinlich) zuerst in seinem
45 Briefe an den Bischof Bonifatius, s. o. S. 408, 50. Wir entnehmen dem Briefe (Ep. 98) folgende Sätze: 1. das Kind hat die Schuld Adams auf sich gezogen, als es noch nicht selbstständig (in se ipso), sondern mit seinem Erzeuger noch eins war (§ 1). 2. Durch die Taufe wird das Kind „wiedergeboren" und dadurch das Band dieser Schuld so gelöst, daß der Reatus derselben niemals wieder zurückkehren kann, denn dies wäre nur möglich
50 durch eine neue Geburt aus der Eltern Fleisch; das getaufte Kind kann daher die in der Taufe empfangene Gnade nur durch eigene Gottlosigkeit und eigene Sünde verlieren, die nicht auf dem Wege der Wiedergeburt, sondern durch andere Heilung getilgt werden müssen (§ 1 u. 2). 3. Des Menschen Geist ist, wo er ausgebildet ist, von individueller Art und kann nicht zwei Personen gemeinsam sein, so daß, wenn der eine sündigte und
55 der andere nicht sündigte, die Schuld von jenem auf diesen überginge und eine gemeinsame wäre; anders aber verhält es sich mit dem hl. Geiste, der als Geist der Einheit, als Gemeingeist, in den darbringenden Eltern und dem dargebrachten Kinde gemeinsam ist und vermöge dessen Gemeinschaft der Wille jener diesem zu gute kommt (§ 2). 4. Ein wesentliches Bindeglied in dieser Theorie ist der Gedanke, daß es nicht allein die Eltern sind,
60 welche das Kind darbringen, sondern die universa societas sanctorum atque fidelium,

die Kirche, welche als Mutter alle und folglich auch die einzelnen aus ihrem Schoße gebiert; die Gemeinde hat ihre Freude an dem heiligen Werke der Darbringung und verhilft durch ihre heilige und ungeteilte Liebe dem Kinde zur Mitteilung des in ihr waltenden hl. Geistes (§ 5). 5. Zwar kann es auffallen, daß die Darbringenden für das Kind antworten: „es glaubt," während es doch nicht glauben kann. Doch auch dieses Be- 5 denken schwindet, wenn man das Wesen eines Sakramentes begriffen hat. „Sakramente" sind an sich Bilder der von ihnen bedeuteten Sachen, daher wird die Bezeichnung dieser letzteren mit Recht auf sie übertragen, wie man am Ostertage sagt: heute ist der Herr auferstanden, oder vor dem Pascha: demnächst ist das Leiden des Herrn, während doch beides nur einmal vor vielen Jahren geschehen ist, so macht das „Sakrament des Glaubens" 10 das Kind zu einem Gläubigen und „ist" der Glaube desselben. Kommt das Kind später zur Einsicht, so wiederholt es nicht das Sakrament, sondern es versteht dasselbe und stimmt mit seinem Willen der Wahrheit desselben zu. So lange es dies nicht vermag, wirkt das Sakrament zu seinem Schutz wider die feindlichen Gewalten, und wirkt so viel, daß, wenn es vor dem freien Gebrauche seiner Vernunft aus dem Leben scheidet, es durch das Sakrament 15 mittelst der empfehlenden Liebe der Kirche und auf deren gemeinsamen Beistand (christiano adjutorio) von der Verdammnis der Erbschuld befreit wird (§ 7—10).

Durch den pelagianischen Streit erhielt Augustin Gelegenheit, seine im Briefe an Bonifatius entwickelten Sätze noch schärfer zu formulieren und die Beziehung der Taufe auf die Erbsünde besonders nachdrücklich zu betonen. Manche seiner Gedanken wurden von 20 ihm in dieser Zeit noch weiter ausgeführt und begründet. In seinem Briefe an Dardanus (Ep. 187, cap. 8, § 26—29, opp. II, MSL XXXIII) entwickelt er im Jahre 417 ausführlich den Gedanken, daß schon in den getauften Kindern der hl. Geist, obgleich sie ihn noch nicht kennen, wohne, wie sie auch die Vernunft haben, obgleich sie um dieselbe noch nicht wissen. In dem schon einige Jahre früher geschriebenen Werke De 25 peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, libri III (a. 412, opp. t. X, MSL XLIV) drückt er noch bestimmter den Gedanken aus, daß die Kinder durch das Sakrament und die Liebe der Gläubigen gereinigt und so dem Leibe Christi, der die Kirche ist, inkorporiert werden, damit sie in ihm lebendig, heilig, frei, erlöst und erleuchtet würden (I, 26, § 39); daß der Geist der Gerechtigkeit jener Erwachsenen, 30 durch welche (als Paten) die Kinder wiedergeboren werden, in der „Antwort" den Glauben auf sie überträgt, welchen sie noch nicht durch eigenen Willen haben können (eorum, per quos renascuntur, justitiae spiritus responsione sua trajicit in eos fidem, quam voluntate propria nondum habere potuerunt, III, 2, § 2); daß die Kinder gewissermaßen in den Worten derer, die sie während der Taufe tragen, 35 ihren Glauben bekennen (I, 19, § 25), und darum (offenbar von Gott) unter die Zahl der Gläubigen gerechnet werden (ibid. 20, § 28). Dagegen stehen die ungetauft sterbenden (was ihm gleichfalls nur als göttliches Urteil gelten kann) mit denen auf gleicher Linie, welche an den Sohn Gottes nicht glauben, welche ohne Gnade aus dem Leben scheiden und über denen der Zorn Gottes bleibt (ibid.). Doch nahm er an, daß solche 40 Kinder nur die mildeste Verdammnis treffe (I, 16, § 21).

III. Die Lehre des späteren Katholicismus. — Durch Augustin war die römische Lehre von der Taufe in ihren Grundbestandteilen vollendet, und der Scholastik blieb es nur vorbehalten, sie zu systematisieren. Die Gedankenarbeit des Lombarden Sentent. Lib. IV, Dist. 3—7, und besonders des Thomas von Aquino Summa theol. 45 P. III, qu. 66—71, wurde von dem Tridentinum und dem römischen Katechismus (Pars II, cap. 2; Libri symb. eccl. cath. ed. Streitwolf u. Klener, tom. I), ohne weiteres adoptiert. Vgl. auch Bellarmins Traktat De baptismo (Disputationes de controversiis christ. fidei, tom. II de sacramentis, lib. II, 1). Die Taufe gilt als das „erste" der Sakramente. Sie giebt an sich ein Recht, zugleich aber auch erst die „Fähigkeit" die 50 andern Sakramente, die die Kirche besitzt, zu empfangen. Im Unterschiede von allen andern Sakramenten darf sie noch immer im „Notfalle" (d. h. bei großer Sterbensgefahr) von einem Laien vollzogen werden.

1. Die Scholastik unterschied zwischen der Materie und der Form der Taufe. (Vgl. dazu Art. „Sakrament" Bd XVII, 361, 10—31.) Thomas hebt dabei besonders hervor, 55 daß das Sakrament nicht blos das Wasser sei, sondern die Anwendung des Wassers, die Taufhandlung (l. c. qu. 66, art. 1 Resp.), worin ihm der römische Katechismus (l. c. qu. 6) und Bellarmin (l. c. cap. 1) folgen. Die Materie der Taufe ist das Wasser, das zu diesem Zwecke geweiht ist durch die Taufe Christi, und aus vielen Gründen sich für denselben besonders eignet (Thomas, l. c. art. 2 u. 3); es darf mit fremden Stoffen 60

vermischt sein, aber nur in solcher Quantität, daß seine Natur dadurch nicht wesentlich alteriert und aufgehoben wird (Thomas, l. c. art. 4). Die Form des Sakramentes liegt in den Worten: Ego te baptizo in nomine P., F. et Sp. S. (ibid. art. 5. Catech. Rom. qu. 10. 11). Über die Giltigkeit der Taufe bloß „im Namen Jesu" allein war 5 man verschiedener Meinung; vgl. einerseits Petrus Lombardus (Dist. 3 B. E), der sie behauptet, andererseits Alexander von Hales (Summ. IV, q. 13. m. 4. a. 1), der sie leugnet. Materie und Form, sowie die Anwendung derselben, sunt de necessitate baptismi, alles andere, was die Kirche hinzugefügt hat, soll nur den Eindruck der Feier erhöhen (Thomas, l. c. art. 10). Die Taufe ist in ihren Substantialien von Christus 10 eingesetzt. Über die Zeit, wann dies geschehen sei, differieren die Ansichten der Scholastiker. Einige suchen den Moment der Institution im Gespräche mit Nikodemus, andere in der Taufe Christi, wieder andere in dem Taufbefehl nach der Auferstehung. Der Lombarde (Dist. 3. F.) meint, sie müßte schon gestiftet gewesen sein, als Jesus seine Jünger je zwei aussandte. Durch Jesu Taufe erhielt nach Thomas (qu. 66, art. 2 Resp.) die 15 Taufe überhaupt die Kraft, die Gnade mitzuteilen, und somit ihre sakramentliche Dignität (unde tunc vere institutus fuit, quantum ad ipsum sacramentum); ihre obligatorische Notwendigkeit wurde den Menschen erst nach seinem Leiden und Sterben verkündigt, teils weil durch seine Passion erst die vorbildlichen Sakramente erloschen und die realen an ihre Stelle traten, teils weil durch die Taufe der Christ dem Leiden und der 20 Auferstehung seines Herrn konfiguriert wird. Der römische Katechismus hat diese Gedanken nur näher erläutert (qu. 16. 17); Bellarmin hat sie in vier kurze Thesen zusammengefaßt (cap. 5), nach ihm ist die obligatorische Taufpflicht erst mit dem Pfingstfeste eingetreten.

Über die Wirkung der Taufe wurden nur Augustins Ansichten präziser und syste- 25 matischer formuliert. Da die Taufe in der Kraft des Leidens und Todes Christi wirkt und beides dem Täufling so mitteilt, als ob er es selbst erduldet hätte (Thomas, l. c. qu. 69, art. 2 Resp.), so ist ihr letzter Effekt die Rechtfertigung oder Wiedergeburt (qu. 66, art. 1, qu. 69, art. 10 Resp.; Bellarmin cap. 1). Durch die Taufe werden alle Sünden, ebenso alle Schuld der Sünde (reatus peccati) getilgt (qu. 69, art. 1 30 u. 2). In Beziehung auf die Erbsünde lehrt Thomas freilich, daß sie an sich durch die Taufe nur reatu, d. h. als Erbschuld gehoben wird, dagegen actu fortdauert, sofern sie als ungeordnete Begehrlichkeit des niedern Seelenlebens und der Leibestriebe fortwirkt und so den feuerfangenden Zunder bildet, an welchem sich die Sünde immer von neuem entzünden kann. Zur Sünde wird sie aber nur dann, wenn der Mensch, 35 der ihren Reizen widerstehen kann, ihr mit seinem Willen zustimmt (P. III, qu. 27, art. 3, P II. I. qu. 74, art. 3, qu. 82. art. 3). Völlige Tilgung der Konkupiscenz tritt nur ausnahmsweise und als Wunder bei der Taufe ein: sie ist effectus baptismi per accidens, weil bei der Einsetzung nicht beabsichtigt (P III, qu. 69, a. 8). Nach dem Lombarden wird die Konkupiscenz durch die Gnade der Taufe abgeschwächt und 40 gemindert (II. Dist. 32, A. u. B.). Das Tridentinum (Sess. V decret. de peccato orig. § 5) spricht es noch bestimmter aus, daß die zurückbleibende Konkupiscenz nur als Anlaß zum Kampfe und zur größeren Verherrlichung diene, keineswegs aber dem mutig Kämpfenden schade, und daher nur uneigentlich von Paulus (Rö 6, 12; 7, 8) Sünde genannt werde (vgl. Catech. Rom. l. c. qu. 31. 32; auch 40). Durch die Taufe werden 45 nach Thomas für den Sünder die Strafen, aber nur des zukünftigen Lebens, aufgehoben, die des gegenwärtigen dagegen bleiben zurück, weil es den Gliedern zukommt, mit Christus zu leiden und weil dieses Leiden zur größten Übung gegen die Konkupiscenz dient (III, qu. 69, art. 3). Der römische Katechismus redet zunächst davon, daß a Deo „alle" peccatorum et scelerum poenae erlassen würden, daß die Kirche insonderheit keine 50 satisfactiones in der Taufe auferlegen dürfe, qu. 33, hält dann aber doch für nötig zu konstatieren, daß die poenae civiles freilich blieben, qu. 34. Neben ihren negativen Wirkungen übt die Taufe auch positive. Da nämlich durch sie der Mensch Christo inkorporiert wird, so erlangt er nach Thomas auch die Gnade und die Kräfte (gratia et virtutes, qu. 69, art. 4), die sich nicht auf die Heilung der dem alten Leben angehörigen Schäden be- 55 ziehen, sondern das neue Leben zu fördern bestimmt sind. Der römische Katechismus drückt dies freier von scholastischen Ausdrücken so aus, daß durch die Taufe nicht bloß Vergebung der Sünden erteilt werde, sondern auch eine der Seele inhärierende göttliche Qualität entstehe, gleichsam ein Licht und Glanz, welche alle Seelenflecken tilge und die Seele selbst schöner und glänzender darstelle; diese Gnade aber habe selbst wieder 60 alle Tugenden zum Gefolge, welche mit ihr der Seele von Gott eingegossen werden

(qu. 37—40). Die Inkorporation in Christo, welche bei Thomas die Gnadenwirkung der Taufe ist und allen anderen vorausgeht, wird von dem Katechismus als vereinzelte Wirkung und nachträglich angeführt. Die letzte Wirkung der Taufe bei Thomas ist das Öffnen des Himmels; der Lombarde hat sie unmittelbar auf das Versöhnungsopfer Christi zurückgeführt; Thomas begründet sie so: die Pforte des Himmelreichs öffnen heißt 5 das Hindernis des Eintritts entfernen; dieses Hindernis ist die Schuld und Strafbarkeit; ihre Aufhebung geschieht durch die Taufe (qu. 69, art. 7). Der römische Katechismus erläutert diese Wirkung an der Taufe Christi (qu. 44).

Auch in der Frage nach den subjektiven Bedingungen, an welche die Wirkungen der Taufe geknüpft sind, blieb im allgemeinen Augustins Ansehen maßgebend. Nach dem 10 Lombarden erhalten nur diejenigen Erwachsenen, welche gläubig getauft werden, mit dem Sakrament die res sacramenti; die, welche ohne Glauben oder heuchlerisch hinzutreten (qui sine fide ficte accedunt), nur das Sakrament, nicht aber die Sache (Dist. 4. A. B.). Thomas fordert auf Seiten des Täuflings den bestimmten Willen, das Sakrament und dessen Wirkungen zu empfangen; fictus heißt ihm der, dessen Wille der Taufe 15 oder deren Wirkung innerlich widerspricht, dies ist aber entweder der Ungläubige, oder der Sakramentsverächter, oder der den Ritus der Kirche nicht Beobachtende, oder der ohne Andacht Hinzutretende. Daraus ergebe sich, daß die fictio ein Hindernis für den Effekt der Taufe sei; dieser kann daher erst dann eintreten, wenn die fictio durch die Buße beseitigt ist (qu. 69, art. 9 und 10). Die subjektive Stimmung des Täuflings bestimmt 20 aber nach Thomas das Maß des Taufsegens; die mit größerer Andacht (devotio) Hinzutretenden empfangen die erneuernde Gnade reichlicher als die, welche mit geringerer Andacht nahen.

2. Von großer Bedeutung ist in der Lehre des Thomas von der Taufe der Charakter, den sie imprimiert (s. dazu Art. „Sakrament" S. 366, 10—48); hat er diesen Begriff 25 auch von Augustin entlehnt, so hat er doch mit ihm weit mehr anzufangen gewußt, als dieser, und ihn viel lebendiger in den Komplex der Taufwirkungen verwoben; ja er bildet bei ihm die Grundlage derselben und das Band, welches sie mit der sakramentalen Handlung fest zusammenhält. Die Handlung ist ihm sacramentum tantum, der Charakter sacramentum et res, die Gnade res tantum (qu. 66, art. 1 Resp.). Schon daraus ist 30 ersichtlich, daß die äußere Abwaschung nur das Bild einer inneren Wirkung ist, die alle Täuflinge, auch die ficti, an ihrer Seele empfangen und die Thomas als den geistlichen Charakter der Taufe (character spiritualis) bezeichnet, der Charakter aber ist wiederum das Bild der letzten Wirkung des Sakraments, nämlich der erneuernden Gnade. Allerdings ist der Charakter als solcher noch keine neue Gesinnung; er ist lediglich signum 35 configurativum, d. h. ein der Seele eingeprägtes Zeichen, womit der Täufling als Christo zugeeignetes Eigentum, als Glied seines Leibes, bezeichnet wird; empfängt er die Taufe recht disponiert durch den in der Liebe thätigen Glauben, so wird er auch mit Christo der Gesinnung nach eins (quicunque baptizantur in Christo conformati ei per fidem et charitatem, induunt Christum per gratiam; alio modo dicuntur aliqui 40 baptizari in Christo, in quantum accipiunt sacramentum Christi. Et sic omnes induunt Christum per configurationem characteris, qu. 69, art. 9 ad 1m). Allein da die Sakramente nicht bloß Bilder innerer Gnadenwirkungen, sondern als signa efficacia auch Ursachen derselben sind, so treten alle diese bei der Taufe in Betracht kommenden Momente zugleich in ein kausales Verhältnis; wie die äußere Abwaschung 45 den Charakter kausiert, so ist der Charakter wieder die „Form" der Gnade und diese sein Effekt (qu. 69, art. 10), d. h. der Charakter stellt einesteils den habitus gratiosus des Getauften dar und ist anderenteils die Vermittelung fortgesetzter sicherer Wirkungen der gratia. Dies Verhältnis erklärt sich näher aus folgender Äußerung (qu. 70, art. 4 Resp.): quia baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis 50 Christi, ideo baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo. Als bildliche und doch wirksame Bezeichnung der durch die Taufe vollzogenen Inkorporation in Christum stellt der an der Seele haftende Charakter den Getauften in eine solche reale Stellung zu Christo, daß der Gnadenstrom, der von diesem ausgeht, sich ihm notwendig mitteilen muß, wenn kein Hindernis dazwischen tritt. So 55 lange ein Hindernis besteht, kann der Charakter nicht zu seinem Effekt kommen, mit seiner Entfernung tritt dieser Effekt von selbst ein (qu. 69, art. 10). Der Charakter haftet an der Seele unauslöschlich, sie trägt ihn daher nicht bloß in der Zeit, sondern auch in der Ewigkeit, die gute zum Ruhme, die gottlose zur Strafe (qu. 63, art. 5, ad 3m). Von dieser feinen Gedankenbildung hat sich der römische Katechismus wie der 60

ganze neuere Katholicismus nichts angeeignet; die Lehre vom Charakter hat für die römische Dogmatik nur noch den Zweck, die Unwiederholbarkeit der Taufe zu motivieren (Catech. Rom. qu. 41; 42), und doch war er dem Begründer der katholischen Theologie im Mittelalter der Mittelpunkt, um den sich die ganze theologische Entwickelung der Taufe 5 und ihrer Wirkungen bewegt. — Mit der Lehre vom „Charakter" des baptizatus hängt die Behandlung, die die römische Kirche der Ketzertaufe „im Prinzip" zum Teil werden läßt, zusammen. Vgl. d. A. „Ketzertaufe" Bd X S. 270. Sichert der Charakter als ein indelebilis das Recht und die Fähigkeit, die andern Sakramente der Kirche zu empfangen, so gestattet er der Kirche, sich einen Ketzer, der zum katholischen Glauben übergeht, durch das Buß- 10 sakrament als ein „lebendiges" Glied einzufügen. Andererseits hat der getaufte Ketzer an sich die „Pflicht", der Kirche zu gehorchen. Noch jetzt nimmt die römische Kirche auf Grund der Taufe in der That die Jurisdiktionsgewalt den Protestanten gegenüber in Anspruch. Vgl. den Brief Pius IX. an Kaiser Wilhelm I. vom 7 August 1873 (bei Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums ꝛc., 2. Aufl. 1901, S. 386). Doch findet sie neuerdings 15 mehr Interesse daran, die protestantische Taufe im einzelnen zu beanstanden, indem Zweifel ausgesprochen werden, ob die protestantischen Kirchen noch „wirklich" (d. h. nach Materie und Form rite) tauften. Ihrem „prinzipiellen" Standpunkt, wonach die Taufe unwiederholbar ist, genügt die römische Kirche dadurch, daß sie gegebenenfalls einen Ketzer (Protestanten) „hypothetisch" ihrerseits erst „tauft" („si non baptizatus es, ego te baptizo etc.").

20 3. In einem wesentlichen Punkte trennte sich die Scholastik von Augustins späterem strengen Standpunkte. Während dieser schließlich die Sündenvergebung und die Erneuerung erst als Wirkung des in der Taufe eingepflanzten Geistes ansah und deshalb ihre Möglichkeit vor der Taufe bestritt, so ging die Scholastik von der entgegengesetzten Ansicht aus, daß der Glaube des Erwachsenen bereits vor der Taufe vermöge seines Verlangens nach dieser ihre 25 wesentliche Wirkung anticipiere. Schon der Lombarde erklärt, daß diejenigen, welche, durch den hl. Geist geheiligt, mit Glaube und Liebe zur Taufe herantreten, vor derselben durch Glaube und Kontrition gerechtfertigt würden, d. h. von den Flecken der Sünde gereinigt und von der Verpflichtung zur Strafe gelöst, freilich noch zur zeitlichen Genugthuung, wie alle Pönitenten, verpflichtet seien; auch von letzterer, sowie von den nach der Bekehrung 30 begangenen Sünden, würden sie durch die Taufe befreit und die Gnade mit allen Tugenden in ihnen so gemehrt, daß sie jetzt als wahrhaft neue Menschen angesehen werden könnten (l. c. dist. 4 F). Solchen sei daher die Taufe das Bild (sacramentum) der teils schon empfangenen, teils erst nachfolgenden Sache (res; G.). Wie dem Märtyrer die Passion, so ersetze dem gläubigen Katechumenen der Glaube und die Zerknirschung die Taufe, wenn 35 diese durch die Notwendigkeit ausgeschlossen sei (D). Thomas von Aquino hält allerdings die Taufe für notwendig zur Seligkeit und darum jeden Menschen für verpflichtet, sie zu suchen (qu. 68, a. 1), unterscheidet aber drei Taufen, nämlich den baptismus aquae, sanguinis und flaminis scil. spiritus sancti sive poenitentiae; obgleich die beiden letzteren nichts Sakramentliches haben, gewähren sie nichtsdestoweniger den Effekt des 40 Sakramentes, da auch in ihnen das Leiden Christi und der hl. Geist wirksam sind; zwar fehlt beiden die äußere bildliche Darstellung des Leidens, aber die Begiertaufe hat die Empfindung (affectio) desselben und die Bluttaufe ist seine thatsächliche Nachfolge; ebenso ruft in jener der Geist eine Bewegung des Herzens hervor, in dieser entzündet er die Glut der Liebe; die Bluttaufe schließt selbstverständlich die Begiertaufe in sich, Thomas 45 steht darum nicht an, ihr die höchste Stelle, sogar den Vorzug vor der sakramentlichen Taufe zuzugestehen (qu. 66, art. 11 u. 12). Die, welche mit dem gläubigen Verlangen nach der letzteren sterben, können daher auch ohne ihren wirklichen Empfang das Heil erlangen wegen dieses Verlangens ihres in der Liebe thätigen Glaubens, durch welchen Gott, dessen Allmacht nicht an die Sakramente gebunden ist, sie heiligt; sie haben zwar 50 nicht das Sakrament, aber die res sacramenti, seinen Effekt empfangen; sie sind zwar nicht corporaliter, aber mentaliter inkorporiert (qu. 69, art. 5 ad 1m), nicht am Leibe, aber im Herzen wiedergeboren; gleichwohl kommen solche Katechumenen nicht sofort zum ewigen Leben, sondern sie haben erst für ihre vergangenen Sünden zeitliche Strafen (im Fegfeuer) zu leiden. Nach allem dem ist die behauptete Heilsnotwendigkeit der 55 Taufe auf das votum zu beschränken (qu. 68, art. 2 Resp. et ad 1m, 2m, 3m). Das Tridentinum hat das Wesentliche der scholastischen Gedankenbildung in dem Satze festgehalten, daß durch den Glauben allein, ohne die Sakramente oder deren votum, der Mensch nicht gerechtfertigt werde (Sess. VII. de sacram. in genere can. 4), worin die Regel ausgesprochen liegt, durch welche die weitere Behauptung, daß die Taufe zum 60 Heile notwendig sei (ibid. de baptismo can. 5), bestimmt ist.

Was die Kindertaufe anbetrifft, so mußte sie den Scholastikern Schwierigkeiten schaffen und eine gewisse Umbildung der sonstigen Gedanken über die Taufe ad hoc veranlassen. Kam ja doch alles darauf an, ihre Wirksamkeit im Momente des Sakramentsempfanges zu sichern, um den nach der Taufe sterbenden Kindern die Möglichkeit des Heiles zu eröffnen (denn daß die ungetauft sterbenden Kinder der Verdammnis, wenn auch der mildesten, 5 verfallen und von dem Schauen Gottes ausgeschlossen sind, ist seit Augustin Axiom geblieben). Hier aber ergab sich die große Schwierigkeit, daß bewußtlose Kinder der fides formata, durch welche die Wirksamkeit der rechtfertigenden Gnade bedingt ist und die von der Scholastik ausdrücklich als Willensakt bezeichnet wird, noch nicht fähig sind. Petrus Lombardus giebt keine bestimmte Antwort auf die Frage: Si parvulis in 10 baptismo datur gratia, qua, cum tempus habuerint utendi libero arbitrio, possint bene velle, sondern nachdem er die Frage zuerst verneint, stellt er daneben eine bejahende Antwort: quidam putant gratiam operantem et cooperantem cunctis parvulis in baptismo dari in munere, non in usu, ohne daß er eine Entscheidung zwischen beiden Anschauungen versuchte (l. c. dist. 4 H.). Auch Thomas hielt die Kinder 15 noch keines selbstthätigen Willensaktes fähig, aber sie glauben durch den Glauben der Kirche; denn vermöge der Einheit der Kirche werden die Güter des einen Gliedes den andern mitgeteilt: so nützt der Glaube der Kirche dem Kinde (qu. 68, art. 9 ad 2^m) und durch den Glauben der Kirche werden ihnen in der Taufe gratia und virtutes mitgeteilt (qu. 69, art. 6 ad 3^m), aber nur als habitus, so daß sie in ihnen ruhend 20 und ohne alle Aktivität zu denken sind, wie bei dem Schlafenden (qu. 69, art. 6 Resp.). Die Ansicht des Thomas wurde von Clemens V. auf dem Konzile von Vienne 1311 bis 1312 (bei Denzinger-Stahl, Enchiridion symbolorum etc.[9], S. 137 f.) bestätigt. Die spätere katholische Theologie trug kein Bedenken, der Kindertaufe geradezu die infusio fidei in diesem Sinne beizulegen; vgl. Johann Fisher, Bischof von Rochester (Assert. 25 Luth. Conf. p. 58); Berthold (Deutsche Theologie 3, 13 der latein. Übersetzung, verdeutscht von Reithmeier 28, 18); Mensing, Antapolog. 2. Fol. 116 a (vgl. Lämmer, Vortridentinische Theologie S. 227 231). Bellarmin faßt das katholische Dogma in folgenden Thesen zusammen (cap. 11): 1. die Kinder haben keine fides actualis d. i. dispositio quaedam, wie der Erwachsene sie haben muß, wenn er das symbolum recitiert; 30 2. ebensowenig haben sie dum baptizantur „neue", dem Glauben und der Liebe verwandte motus et inclinationes, 3. sie werden dennoch nicht ohne allen Glauben gerechtfertigt; 4. es wird ihnen nämlich per baptismum der habitus des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung eingegossen; 5. sie glauben auch actu, ex auxilio speciali, teils re ipsa dum baptizantur, sofern die Taufe als actio ein thatsächliches Glaubensbekenntnis 35 „ist", teils durch fremden, stellvertretenden Glauben.

4. Von der Lehre der Griechen im Mittelalter und in der modernen Zeit ist nur weniges zu berichten. Andere Mysterien schienen der orientalischen Kirche nicht zwar wichtiger, aber doch interessanter und der Klärung bedürftiger, als die Taufe. Auch dieses Mysterium wird natürlich mit hineingezogen in die Verhandlungen der Mystagogen (vgl. 40 hierzu im allgemeinen A. Mystagogische Theologie", Bd XIII, 612). Seit Cyrill von Jerusalem, Catech. 20 (= zweite mystagogische Katechese) und dem Pseudo-Areopagiten (Hierarch. eccles. c. 2) haben auch die Taufceremonien ihre feste Stelle in der Reihe der mystagogischen „Probleme", sie erscheinen nur relativ einfach; die Eucharistie ist, zumal in byzantinischer Zeit, das weit ergiebigere Gebiet dieser Art von „Forschung" ge- 45 wesen. Es ist schon oben S. 407, 10—11 bemerkt worden, daß in gegenwärtigem Artikel das Gebiet der Taufbräuche bei Seite bleiben soll. Die mystagogische Behandlung der Taufe könnte aber nur im Zusammenhange mit den sämtlichen Ceremonien, die zu dem Mysterium als Feier gehören, verständlich gemacht werden. Es muß daher hier genügen, nur anzudeuten, daß die theologische Beschäftigung mit der Taufe bei den Griechen sich 50 wesentlich im Rahmen mystagogischer Fragstellung abgespielt hat. Zu den feinsinnigen „großen" Mystagogen des Mittelalters gehört Nikolaus Kabasilas (Metropolit von Thessalonich, gest. 1371, s. über ihn den Sonderartikel in Bd IX, dazu meine Ausführungen in Bd XIII, 620). Er hat nach dem Areopagiten wohl am genauesten über die Taufe gehandelt, nämlich in seinem Werke *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, vgl. den 2. *λόγος*: 55 *τίνα συντέλειαν αὐτῇ παρέχεται βάπτισμα* (s. Gaß, Beiträge zur kirchlichen Litteratur des griechischen Mittelalters, 2. Bd, 1849; hier in der Einleitung, S. 106 ff., eine genauere Erörterung der Tauflehre des Kabasilas; in der Kürze eine Orientierung darüber auch in dem Art. Bd IX, S. 668, 55—669, 6). In der griechischen Betrachtung der Taufe traten die Gedanken der „Wiedergeburt" und der „Erleuchtung" durch sie in den 60

Vordergrund; diese beiden Gedanken ließen sich am ehesten an dem Gesamtritus verdeutlichen und als „Sinn" des Mysteriums aufdecken. Beide Gedanken haben auch eine Seite; die der Erfassung mit spezifisch philosophischen (aristotelischen) Begriffen zugänglich war, und besonders Kabasilas läßt sich das nicht entgehen. Der Gedanke speziell einer neuen Geburt in der Taufe ließ sich mit Hilfe der Unterscheidung von ὕλη und εἶδος durchführen und die Idee von der Versetzung aus der „Finsternis" (der Sünde) in das „Licht" (der Wahrheit, des Himmels, Gottes) bot leicht die Illustration dazu: Finsternis und ὕλη, μὴ ὄν etc. waren seit alters verwandte Begriffe, ebenso Licht, Erkenntnis ꝛc. und εἶδος, ἰδέα, wahre εἰκὼν τοῦ θεοῦ im Menschen. Auch den Griechen war die Vorstellung einer ἀρχέγονος ἁμαρτία, eines προπατορικὸν ἁμάρτημα geläufig, also einer Sünde, die mit der natürlichen Geburt zusammenhänge. Es hat kein Interesse die einzelnen Wendungen zu verfolgen, in denen zumal auch in den sog. „Bekenntnissen" der griechischen und russischen Kirche die Bedeutung der Taufe als ἀναγέννησις, ἀνάκτισις etc. dargestellt wird. S. besonders Gaß und Mesoloras in den S. 403, 33 u. 35 bezeichneten Werken. Die Theologen des 17. Jahrhunderts sahen speziell in den Protestanten (Calvinisten; Cyrillus Lukaris!) auch hier die Verderber der rechten Anschauung. Als diese gilt ihnen ein unbedingter Realismus der Wertung der Taufhandlung. Die Taufe gilt ganz unbedingt als nicht bloße „Vergebung", vielmehr Beseitigung, Auslöschung, Tötung der Sünde, wobei man doch immer zweifelhaft bleibt, was bloß rhetorischer Überschwang und wirkliche Meinung ist. Eines Gegensatzes zur römischen Kirche sind sich die Griechen in Bezug auf die Lehre von der Taufe nicht bewußt. Hingegen nehmen sie in Bezug auf die römische und protestantische Kirche gleich sehr Anstoß an der Form des darin geübten Vollzugs der Taufe. Sie selbst verlangen die dreimalige volle Untertauchung. Doch üben nur die Kirchen, die noch im vorigen Jahrhundert im speziellen Verbande mit dem ökumenischen Patriarchen gestanden haben, an Gliedern der westlichen Kirche beim Übertritt eine Wiedertaufe (auch sie nicht unbedingt, wie z. B. der Fall der gegenwärtigen Kronprinzessin von Griechenland gezeigt hat). Die Russen haben prinzipiell und nach synodalem Beschluß auf Wiedertaufe den Abendländern gegenüber verzichtet. Näheres über diese Dinge in meinem S. 403, 34 bezeichneten Buche. Die Schwierigkeiten der Kindertaufe (νηπιοβαπτισμός) empfinden die Griechen kaum. Es steht auch ihnen fest, daß die Kinder ohne die Taufe nicht selig werden, doch betont z. B. Mesoloras (unter Beziehung auf Äußerungen Gregors von Nazianz, s. oben S. 407, 55—56), daß ungetaufte Kinder gewiß nur eine leichte Form der Verdammnis erdulden.

IV. Lehre von der Taufe im Protestantismus. 1. Für Luthers Stellung zur Taufe ist charakteristisch, daß auch er sie für notwendig hält. Doch hat er sie, wie überhaupt die Sakramente in engste Beziehung zum „Worte" einerseits, zum „Glauben" andererseits gestellt. Ich habe über die Orientierung, die er hat, schon im Art. „Sakrament" (besonders S. 373, 1—27) gehandelt. Die Hauptsache ist, daß man seinen neuen Begriff der gratia beachtet und zugleich sein Bestreben, die „Gewißheit" über den Gnadenwillen Gottes objektiv zu fundieren. Das letztere Moment beherrscht seinen Streit mit den „Schwärmern", der die Taufe ja vielfach mitberührt hat. Die Taufe ist in seinen Augen „notwendig", weil Christus sie selbst eingesetzt hat. Ihr sachlicher Wert ist aber damit zugleich klar gemacht. Denn sie ist nun in jedem einzelnen Falle eine zweifellose Handlung Christi selbst am Menschen (Kinde). Sie ist eine gänzlich deutliche Zusage der Gnade. Wie Luther es als Theorie durchführt, daß die Taufe die gratia an den Menschen so heranbringt, daß er glauben kann, ja muß, ist nicht das Wichtigste, sondern daß er im allgemeinen die Tendenz hat, sie hochzuhalten, ja als notwendig zu begreifen, ohne sie und ihre Wirkung vom „Worte" als dem eigentlichen Gnadenmittel abzulösen. Sie hat, wie auch das Abendmahl, vor der „Predigt" vorab, daß sie den Einzelnen als solchen die Gnade zusagt. Beim „Worte" denkt Luther ja gern an einen deutlichen Einzelspruch, eine klare Erzählung in der Bibel, zumal von Christus, zugleich doch immer an den Gesamteindruck, den Christi Person und Werk erweckt; man muß das letztere im Auge behalten, um seine Deutung zumal auch der Taufe als „Wort" zu würdigen: sie rückt ihm den ganzen erbarmenden Christus vor Augen, zeigt ihn als den, der jeden von uns einzeln mit seinem (Gottes) „Namen" deckt, der sie „abwäscht" ꝛc. Der „Effekt" der Taufe ist nach Luther ein unbegrenzter. Zwar kann er für den Menschen praktisch unwirksam werden, nämlich durch Unglauben, bleibt aber in dem Sinne doch bestehen, daß er nicht durch ein „anderes" Sakrament „erneuert" zu werden braucht, wenn man sich zum Glauben zurückfindet. Soviel ich sehe, hat Luther den Gedanken von dem „character", den die Taufe verleihe, überhaupt nicht verwertet, wohl aber

seinen neuen Gnadengedanken konsequent verfolgt. Er hat antithetisch vor Augen die römische Schätzung des Bußsakraments als eines „Ersatzes“ für den Effekt der Taufe in Hinsicht der „Gnade“. Gerade in dieser Hinsicht hat die Taufe nie einen Ersatz nötig. Die Zusicherung des favor Dei „bleibt“ auch unter etwaigem Unglauben bis dahin, wo sie wieder „Glauben“ findet. Durch neuen Glauben kehrt man zur „Taufe“ zurück. Der Gnadeneffekt der Taufe ruht eben im Glauben, wird in ihm lebendig, stirbt mit ihm, wird wieder lebendig in ihm durch geistige Erneuerung der Beziehung auf den einmal geschehenen Akt, der nie etwas „gewollt“, als Glauben erwecken und damit die Rechtfertigung und die Seligkeit vermitteln.

Im Art. „Sakrament“, S. 369, 47—372, 60, wurde gezeigt, daß bei Luther drei Perioden in der Entwickelung seiner Sakramentsidee zu unterscheiden sind Darauf zurückweisend — die Taufe wurde dort zum Teil schon zur Illustration herangezogen —, bedarf es für mich hier nur kurzer Andeutungen. Die Perioden, besonders die beiden letzten, heben sich übrigens mehr nach Seiten des Ausdrucks, als der Sache voneinander ab. In der ersten Zeit unterschied Luther, zweifellos von Augustin bestimmt, zwischen dem „Zeichen“ und der durch das Zeichen „bedeuteten“ Sache: zwischen beide stellt er den Glauben, der die Bedeutung des Zeichens im Menschen realisiert. Das Zeichen der Taufe ist ihm demnach das Untertauchen, die Bedeutung die neue Geburt, d. h. das Sterben der Sünde und die Auferstehung in Gottes Gnade. Es giebt keinen größeren Trost auf Erden als die Taufe, denn Gott sagt uns darin zu, er wolle uns die Sünden, die in unserer Natur sind, nicht anrechnen, sondern sie mit Übung austreiben. Fällt der Mensch in Sünde, so gedenkt er am stärksten an die Taufe, daher ist auch die Buße nur Wiederanzeigung der Taufe, ihre Wirkung Wiedereinsetzung in der Taufe Werk und Wesen. (Sermon vom Sakrament der Taufe, 1519, EA 21, 229—244).

In der zweiten Periode, die mit den Schriften des Jahres 1520 beginnt, sah Luther in den Dingen und Handlungen der Sakramente Zeichen und Siegel, welche Gott seinem Worte und seiner Verheißung angehängt hat, um den Glauben zu stärken und zu trösten. Das Primum in der Taufe ist die göttliche Verheißung: „wer da glaubt und getauft wird, der wird selig“, an ihr hängt alle Seligkeit. Alterum est signum = sacramentum im engeren Sinne, die mersio in aquam. Im Blick auf die Taufe sollen wir nicht zweifeln, wir „seien selig“. Nicht in Kraft des Sakraments, sondern in Kraft des uns darin persönlich verbürgten Entschlusses Gottes über uns, kommen wir sicher zum Ziele. Das „Sakrament“ ist uns gesetzt zur Weckung und „Nährung“ unseres Glaubens, Als signum hat die Taufe ja etwas an sich, was subito transit, dennoch ist sie selbst als solches nicht „momentaneum aliquod negotium, sed perpetuum“, sofern sie das ganze Leben des Christen, wie es aus der Gnade entsteht, „significat“: „quamdiu vivimus semper id agimus quod baptismus significat i. e. morimur et resurgimus“ Vgl. de capt. Babyl. (opp. var. arg. V, 55 ss.).

In der dritten Periode fügt Luther zu Zeichen und Wort noch Gottes Befehl und Ordnung, nach welchen jene beiden zusammengegeben werden. Hier läßt er zugleich das Wort oder den Namen Gottes so auf das Wasser wirken, daß dieses nicht mehr ein natürliches und irdisches Wasser bleibt, sondern zu einem göttlichen, himmlischen, heiligen und seligen Elemente wird. Es ist, sagt er, wie in der Esse glühendes Eisen, an dem man beim Betasten nicht mehr Eisen, sondern Feuer angreift; wie ein dem Kranken zugerichteter Trank, der, obgleich von Wasser bereitet, doch so gar mit köstlicher Würze und Zucker durchbeißet ist, daß man darin kein Wasser mehr schmecket. Das Taufwasser ist „in Gottes Namen eingeleibt und ganz und gar mit demselben durchgangen, gar ein Wesen mit ihm und viel ein ander Ding worden, denn ander Wasser“, ein mit Gottes Namen durchzuckertes, köstliches, ganz und gar göttliches Wasser, denn Gottes Name ist nichts anderes, denn die allmächtige göttliche Kraft, ewige Reinheit, Heiligkeit und Leben: darum muß es auch in der Taufe reine und heilige und eitel himmlische, göttliche Menschen machen. Vgl. Gr. Katechismus und besonders die 1535 gehaltenen Predigten von der heiligen Taufe (EA[2] 19, 103 ff. speziell S. 125; s. z. T. schon Art. „Sakrament“ S. 371, 39—45, wo das Citat 16, 55—59 besser lautete: [2]19, 116!). Diese Ausführungen über das „Wasser“ tragen deutlich einen rhetorischen Charakter. Man hat bei ihnen zu bedenken, daß Luther das Taufwasser vergleicht mit der durch Gottes Wort „vergöttlichten“ Menschenart der Eltern, Obrigkeit &c. (s. bes. Gr. Katech., ferner „Von der Wiedertaufe, an Zwei Pfarrherren“, 1528, EA 26, 251 ff.): im Grunde denkt er nur an die zweifellose Repräsentation Gottes und seines (Gnaden-)Willens durch das „Wasser“ (Weitere Predigten Luthers über die Taufe, aus dem Jahre 1538, s. noch EA[2] 20, 1, S. 12 ff.; auch sie,

wie die von 1535, gegen die Schwärmer gerichtet. Die polemische Situation macht Luther geneigt, sich besonders des „Wassers“ anzunehmen. Noch sind aus dem Jahre 1545 Predigten über die Taufe vorhanden: 20, 2, S. 284 ff.).

Die Zeitgenossen Luthers hielten wesentlich an seinen früheren Gedanken fest. Melanch-
5 thon hat alsbald in der ersten Ausgabe der loci, 1521, relativ eingehend von der Taufe gehandelt, vgl. CR XXI, 211—215. Der „usus“ ist ihm die Hauptsache und er definiert ihn mit Beziehung auf den Taufbefehl so: Ecce, quod demergeris, id ita accipias pro certo favoris erga te divini testimonio, atque si ille (Christus) ipse baptizet. Über das „Wasser“ an sich handelt er nirgends, auch nicht in der zweiten Ausgabe, 1535,
10 l. c. 471 ss. und der dritten 1543, l. c. 853 ss., nur die Handlung der immersio deutet er, nämlich als mortificatio und vivificatio durch Gott, der in ihr den Sünder „annimmt“ und ihm den Geist „schenkt“; Gott „schreibt“ gewissermaßen in der Taufe seine promissio auf unsere „Leiber“ (S. 471). Die fides ist der usus assiduus der Taufe, deren promissio durch das ganze Leben „bleibt“ Von der „Notwendigkeit“ der
15 Taufe redet Melanchthon eigentlich nicht, vielmehr nur von ihrer „Tröstlichkeit“ Nach Brenz (Catech. illustr. 43) ist die Taufe ein Siegel, welches Gott zu der Verheißung seines Wortes zugefügt hat und worin er bezeugt, er wolle dem Täufling nicht bloß gegenwärtig sein, sondern ihm auch alles gewähren, was sein Wort dem Gläubigen zusagt. In der Apologie der württembergischen Konfession (S. 437 f.) zeigt er sogar, daß
20 die Taufe dem Christen nur das persönlich vergewissernde Siegel der Vergebung sei, welche der Glaube schon vor der Taufe hat. Urbanus Regius sieht in der Taufe ein gewisses Zeugnis und Siegel, daß, wie der Mensch äußerlich durch den Priester eingetaucht wird, also der hl. Geist unsichtbar und innerlich den ganzen Menschen taufe (Katechism. S. 221). Dem Bugenhagen ist das Wasser nur ein „äußerlich Zeichen der göttlichen
25 Barmherzigkeit, welche wir erlangen durch den Glauben“ Sarcerius hebt ausdrücklich hervor, durch die Taufe würden wir in die Kirche, in der Vergebung der Sünden sei, initiiert, sie sei nicht verschieden vom Wort, dieses falle ins Ohr, jene in das Auge, beide mit demselben Effekt, das Herz zum Glauben zu bewegen (Heppe, Dogm. [s. oben S. 403,36] III, S. 97—105). Die unmittelbaren Schüler Melanchthons: Selnecker, Chyträus u. a. heben
30 besonders hervor, daß die Hauptsache an der Taufe nicht das Wasser, sondern die Handlung sei, in der der gegenwärtige Gott durch das „Wort“ dem Glauben des Täuflings den Taufsegen anbiete und besiegle (Heppe S. 115—117, vgl. dazu Art. „Sakrament“ S. 373, 46—56). Luthers letzte Ansicht ist in den Bekenntnisschriften außer den Katechismen nur in dem deutschen Originale der Schmalkaldischen Artikel angedeutet („die
35 Taufe ist nichts anderes, denn Gottes Wort im Wasser, durch seine Einsetzung befohlen“, dagegen sagt der lateinische Übersetzer Generanus: verbum Dei cum mersione in aquam III, 5). Die Augsburg. Konfession ist in Art. 9 zu kurz, um ganz deutlich zu sein.

Da alle Menschen in der Erbsünde geboren und ohne die Wiedergeburt in Christo
40 und seinem Geiste verdammt sind, so schloß Luther, daß auch die Kinder der Taufe bedürften, um der Verdammnis entrissen zu werden. Doch war er nicht gemeint, die Rechtfertigung aus dem Glauben damit zu verleugnen. So griff er zu der Auskunft, daß auch bereits die Kinder glauben könnten. In der Schrift de capt. babyl. führt er die Allgewalt des Wortes Gottes, welches etiam impii cor wandeln könne, geschweige einen parvulus,
45 an. Daß Gott sich wirklich „wandelnd“ an dem Kinde bethätigen werde, erwartet er im Blicke auf die „oratio“ der Kirche „cui omnia possibilia sunt“ (S. 71). In der Schrift „Von der Wiedertaufe“, 1528, beruft er sich auf das Hüpfen des Kindes Johannes im Mutterleibe beim Gruße der schwangeren Maria, und schließt daraus: gleichwie Johannes ist gläubig und heilig worden, da Christus kam und durch seiner Mutter Mund redet, also
50 wird auch das Kind gläubig, wenn Christus zu ihm durch des Täufers Mund redet, weil es sein Wort ist, und sein Wort kann nicht umsonst sein (EA 26, 270, vgl. 274). Im übrigen sieht man in dieser Schrift besonders, daß Luther die feste Observanz der Kirche als eine Art von göttlicher Bestätigung der Notwendigkeit und Kraft der Kindertaufe betrachtete. Es ist klar, daß er in Bezug auf diese Taufe durch Augustin inspiriert
55 ist, wenn er auch dessen Theorien entsprechend der ihm eigenen Wertschätzung des „Wortes“ umgebildet hat. Der Erwachsene erkennt nachträglich besonders, wie sehr er sich freuen darf, schon als ein Kind getauft zu sein.

Melanchthon schließt sich Luther insoweit an, als dieser die kirchliche Tradition betont und Bibelbeweise versucht; von einem Glauben der Kinder redet er nicht, sondern begnügt
60 sich festzustellen, daß Gott auch in ihnen „wirke“ (Erst in der zweiten und dritten Aus-

gabe der loci handelt er, im Blick auf die Anabaptistae, von der Kindertaufe: man sieht hier indirekt, daß ihm die Taufe freilich „notwendig“ für das Heil ist). Brenz meint, wie die Schrift auch der Kreatur, d. h. den leblosen Geschöpfen, ein geheimes und verborgenes Seufzen beilege, welches nur Gott sehe und höre, so gebe es auch schon im Kinderherzen einen verborgenen Glauben, den Gott erkenne, wenn auch kein Mensch ihn 5 wahrnehme, in welchem sie Gott anrufen und ihm wohlgefällig seien; diesen Glauben, dessen er jeden fähig hält, der des göttlichen Ebenbildes fähig ist, bezeichnet er als fides divinitus collata und stellt ihn der fides revelata sive explicata der Erwachsenen gegenüber (Catech. illustr. 27. 28, Apol. Conf. Wirt. 439). Selnecker findet in der institutio chr. relig. das Recht der Kindertaufe in der eigentümlichen und bevorzugten 10 Stellung begründet, welche die Christenkinder bereits vermöge ihrer Geburt einnehmen, und zweifelt nicht, daß solche, wenn sie ungetauft sterben, darum nicht verloren seien, da sie zwar nicht den Ritus der Taufe, aber die res sacramenti vermöge der Verheißung hätten: Ich will dein und deines Samens Gott sein; aber dieser Hinneigung zur reformierten Anschauung ist er nicht treu geblieben; im Examen ordinandorum redet er 15 davon als von einem pelagianischen Irrtum (Heppe a. a. O. S. 118).

In der orthodoxen Zeit sind Luthers Gedanken nicht unerheblich alteriert worden. Zwar daß die Taufe exhibitive, nicht bloß signifikative Bedeutung habe, war für Luther so selbstverständlich, wie für die Lutheraner. Es bleibt nur ein großer Unterschied, wie beide sich das vorstellen. Für Luther handelt es sich letztlich darum, daß Gott sich in der 20 Taufe den Menschen, dem einzelnen als solchem, in einer ihm verständlichen Weise zuwende. In ihr „sieht“ der Mensch (nachträglich) Gottes favor als auf ihn gerichteten und vertraut, daß alles in ihm sich vollziehe, was Gott ihm als sein Heil zugedacht hat. Den Orthodoxen ist diese Betrachtung nicht völlig abhanden gekommen. Die Thatsache der Taufe gilt auch ihnen für den einzelnen als ein „Siegel“, also als erkennbares Zeichen, daß Gottes 25 Gnade in ihm wirke und er sich des Heils getrösten dürfe. Die Taufe ist ein „zweifelloser“ Gnadenakt Gottes im Menschen; in ihr schenkt Gott selbst den Glauben und damit das Organ, welches die Rechtfertigung ergreifen und die himmlischen Güter sich zu eigen machen kann. Sie übt auch ihre Wirkung durch das ganze Leben. Aber die Orthodoxen kamen nicht mehr über die bloße Behauptung der „Thatsächlichkeit“ dieser 30 Bedeutung der Taufe hinaus. Ich meine hier die gründliche Analyse, die Scheel von der Tauflehre Quenstedts, des typischen Lutheraners des 17. Jahrhunderts, des „Buchhalters der Orthodoxie“, gegeben hat, einigermaßen vervollständigen zu können. Scheel zeigt zutreffend, daß und in welcher Abgrenzung Quenstedt zwei Wirkungen der Taufe auseinanderhält, die regeneratio und die renovatio. Es ist ihm auch nicht entgangen, daß diese 35 Unterscheidung eine Illustration für die Veräußerlichung der Idee von den Gnadenmitteln ist. Aber er findet nun für diese Veräußerlichung den Schlüssel nicht. Ich meine, daß ihn die Beobachtung darbiete, wie Luther an verständliche, ein Mann wie Quenstedt an unverständliche Größen denke, wenn er von diesen Mitteln des favor Dei redet. Für Luther ist der Gedanke, daß Gott uns nicht immediate, sondern durch „Wort und 40 Sakrament“ rette, identisch mit der Erkenntnis, daß Gott in kontrollierbaren, zugleich aber geistig deutbaren Formen an uns herantrete. Er sieht Christus als Person im Hintergrunde, an Christus aber „erschaut“ er stets in Gott den Übergang vom Zorne zur Gnade, und begreift er den Sinn des favor. Am Worte (dem verbum visibile wie dem verbum audibile) hatte Luther Gott so vor Augen, daß er empfand, wie es nicht des 45 Menschen „Werk“, sondern Gottes „Geschenk“ sei, daß man an ihn und seine Gnade „glaube“, zugleich wie im Gemüte des Menschen die Bereitwilligkeit entstehe aus Dankbarkeit von der Sünde abzulassen. Quenstedt kennt den Gedanken von dem Worte und Sakramente als den media salutis nur noch als gegebene Ordnung. Gott könnte ohne die Taufe retten und ist nicht daran „gebunden“ Aber wir Menschen sind daran ge- 50 bunden, „sollen“ uns kraft des mandatum divinum der Taufe bedienen. Wir sollen auch die Kinder taufen, weil das befohlen ist und „nicht zweifeln“, daß Gott auch an ihnen wirkt, was seine Gnade wirken „will“, nämlich zuerst die (religiöse) „Wiedergeburt“, dann schrittweise die (sittliche) „Erneuerung“ Die erstere, die regeneratio vollzieht sich in der Taufe passiv, nicht physisch, aber im Dunkel. Sie schafft das Menschenkind um 55 zum „Gotteskinde“, denn sie wirkt eine „mutatio“, kraft deren die vires credendi gesetzt werden, die den Menschen befähigen, die „justificatio“ zu ergreifen. Logisch ein Akt für sich ist die renovatio auf Grund der regeneratio, wobei zu den vires credendi die vires operandi hinzugefügt werden. Das spezifische an dieser ganzen Tauftheorie ist, daß der Gedanke vom Sakramente nur autoritativ aus der Bibel deduziert wird. 60

Von Luthers Betrachtung ist der Gedanke des „Befehls", nicht der Selbstverdeutlichung Christi durch die Taufe geblieben. Über das „Wasser" wurde in der Zeit der Orthodoxie kaum spekuliert; man scheint eine Empfindung dafür gehabt zu haben, daß Luther im Großen Kat. rhetorisch von ihm handelt. Bei Hutter tauchen Ideen über eine qualitativ
5 andere Aufgabe des Sakraments als des Wortes auf. Vgl. A. „Sakrament" S. 378, 25—48; Scheel S. 64 ff. Ernstliche Folgen hatte das nicht.

2. Von Zwingli kommen für die Taufe besonders folgende Schriften in Betracht: 1. Das vom 15. Dezember 1524 datierte Sendschreiben **„Ad Franciscum Lambertum etc."** (opp. edd. Schuler und Schultheß III, 615 ff.); 2. „Welche ursach ge-
10 bind ze ufrüren ꝛc." (II, 1, 370 ff.), ebenfalls Dezember 1524; 3. **Commentarius de vera et falsa religione**, erschienen im März 1525 (III, speziell S. 232 ff.); 4. „Vom touf, vom widertouf und vom kindertouf", Mai 1525 (II, 1, 230 ff.); 5. „Uiber Doktor Balthazars toufbüchlein ꝛc." November 1525 (II, 1, 337 ff.); 6. **„In Catabaptistarum strophas elenchus"**, August 1527 (III, 357 ff.); 7. **Responsio ad quaestiones**
15 **(Schwenkfeldii) de sacramento baptismi** 1530 (III, 571 ff.); 8. **Fidei ratio** 1530 (IV, speziell S. 10 f.). Nachdem im Art. „Sakrament" Zwinglis allgemeine Gedanken eingehend dargelegt sind, wobei speziell seine Tauflehre schon verwendet wurde, S. 374, 30—50, bedarf es hier nur kurzer Bemerkungen. Der Grundunterschied zwischen Luther und ihm ist, daß er alle Ideen von einem exhibitiven, „mitteilenden" Charakter der Taufe ablehnt.
20 Man hat diesen Unterschied nun freilich oft überspannt. Denn auch bei Luther gewinnt die Vorstellung der Exhibition ein sehr freies Gepräge, wenn man seinen Gedanken von der **gratia** begriffen hat. „Gesinnung" (**favor**), die Gegengesinnung (**fides, fiducia**) wecken will und, um ihr konkretes Ziel zu erreichen, erwecken muß, wird eben anders exhibiert, als irgend eine sachliche Gabe. Luther sieht Gottes Gesinnung in der Taufe
25 das grundlegende „Mittel" gewinnen, um an die Menschen in beabsichtigter Weise, mit der Gewißheit „rechten" Erfolgs, heranzukommen. Zwinglis Gedanken über Gott sind abstrakter als Luthers. Bei letzterem ist die tiefere und vollere Anschauung davon vorhanden, was es heißt, daß Gott „Person" ist. So kann Zwingli denken sich Gottes Wirken auf die Menschen „spiritueller" vorstellen zu müssen und sich thatsächlich adäquater vor-
30 zustellen als Luther, der doch seinerseits nur besser weiß, wie schwierig es ist, über eine Person zur Gewißheit zu kommen. Unter Hinweis auf Usteris treffliche Abhandlung (s. oben S. 403, 14) sei hier nur vermerkt, wie Zwinglis Tauflehre ganz wesentlich antithetisch zu würdigen ist. An dem wunderlichen Gemisch von Geringschätzung der Kindertaufe und spezifischer Schätzung der Erwachsenen-(Gläubigen-)taufe bei den „Wiedertäufern" kon-
35 statierte Zwingli in neuer Weise katholisches Wesen und nahm sich nun besonders der Kindertaufe an. Nichts anderes als ein Kenn- und Unterscheidungszeichen ist die Kindertaufe, als solches doch aber auch ein „Pflichtzeichen" für das ganze Leben: „glych als wenn die Jungen sind in die Örden gestoßen, hat man ihnen die Kutten angeschroten, noch habend sy die Gsatz und Statuten nit gewüsset, sunder sy erst erlernet in der
40 Kutten" („Vom touf ꝛc.", S. 246). Vor und nach seinen hartem Streit mit den Wiedertäufern hat Zwingli dem Gedanken nicht widersprochen, daß die Taufe auch etwas an sich habe, was den Glauben anrege und stärke. Er hat dabei aber wesentlich an die Gemeinde gedacht, die Zeuge der Taufhandlung ist und durch deren Feierlichkeit bewegt wird.

Für Calvin mag es hier genügen, die abschließende Lehre, wie sie die dritte Ausgabe
45 der **Institutio** zeigt, zu charakterisieren. Das genauere sehe man bei Usteri (s. oben S. 403, 19), der auch Butzer und Bullinger sehr präzis behandelt. Nach Calvin ist die Taufe zunächst das Zeichen der Initiation, wodurch wir in die Gemeinschaft der [sichtbaren] Kirche aufgenommen werden, damit wir, Christo eingepflanzt, unter die Kinder Gottes gehören. Wie die Sakramente überhaupt soll sie unserem Glauben und unserem
50 Bekenntnis dienen. Unserem Glauben dient sie in dreifacher Hinsicht, denn sie ist a) eine besiegelte Urkunde, die uns versichert, daß unsere Sünden so vergeben seien, daß sie nie wieder vor Gottes Angesicht kommen. Aber diese Vergebung ist durch die Abwaschung mit dem Wasser nur äußerlich besiegelt, bewirkt ist sie innerlich durch die Abwaschung mit dem Blute Christi, deren symbolische Darstellung jene ist (**Instit. IV, 15.** § 1 und 2
55 **opp. II,** 962 ff.). Die Vergebung hat nicht bloß rückwirkende Kraft, sondern bleibt fest für das ganze Leben, daher die Taufe eigentlich das Bußsakrament ist. b) Die Taufe zeigt unsere Ertötung in Christo und unser neues Leben in ihm und mahnt uns zu beidem, sie ist mithin das Sakrament der Wiedergeburt. c) Sie bezeugt uns, daß wir in den Tod und das Leben Christi gepflanzt und so mit ihm geeinigt sind, daß wir aller
60 seiner Güter teilhaftig werden (§ 3—6). Die beiden ersten Segnungen haben eine

wesentliche Beziehung zur Erbsünde, die uns vor Gott verdammlich macht, denn der Herr verheißt uns mit diesem Zeichen nach der einen Seite, daß Erbschuld und Erbstrafe erlassen sei, und nach der anderen, daß die zurückbleibende Konkupiscenz als reliquiae peccati uns nicht überwinden, sondern daß sie von Tag zu Tag mehr ermatten soll, bis sie im Tod ihr Ende findet (§ 10ff.). Unserem Bekenntnis vor den Menschen dient die Taufe, sofern sie ein Zeichen ist, wodurch wir öffentlich bekennen, daß wir dem Volke Gottes wollen zugezählet sein (§ 13). Die Bedingung, unter der die Taufe als göttliche Gnadenverheißung uns zum Segen gereicht, ist der Glaube, zu dessen Aufrichtung, Nährung und Stärkung sie uns gegeben wird, d. h. wir müssen sie empfangen als aus der Hand des Stifters und gewiß sein, er rede zu uns durch das Zeichen, er reinige und wasche uns innerlich ab, er pflanze uns in seinen Tod und einige uns so mit sich, daß wir als solche, die ihn angezogen haben, zu Gottes Kindern gezählt werden; wir müssen also überzeugt sein, daß er uns das alles innerlich so gewiß gebe, wie wir unzweifelhaft sehen, daß unser Leib äußerlich abgewaschen, untergetaucht und vom Wasser umflossen wird: denn wenn auch die Gnadenwirkungen nicht an das Sakrament geknüpft und in ihm eingeschlossen sind, so sagt uns doch der Herr durch das Sakrament zu, er wolle, was dieses bedeute, wirksam in uns vollbringen. So viel wir daher glauben, so viel empfangen wir von ihm; ohne Glaube ist das Sakrament nur ein Zeugnis unserer Undankbarkeit, die uns vor Gott schuldig macht (§ 14. 15). Calvin steht Luther (besonders wie er sich in der „ersten" Periode ausdrückte) recht nahe.

Die Schwierigkeiten, welche das Problem der Kindertaufe der dogmatischen Erwägung bietet, konnte auch Calvin nicht lösen; um so weniger als hier die Konsequenzen seiner Prädestinationslehre in ihrer ganzen schneidenden Schärfe hervortraten. Wie Zwingli, so rechtfertigte auch er die Statthaftigkeit der Kindertaufe biblisch mit der Analogie der Beschneidung, an deren Stelle die Taufe getreten sei; beide besiegeln nur den Gnadenbund, in welchem die Kinder (falls sie electi sind) bereits durch ihre Geburt stehen; über beiden steht die gleiche Verheißung, nämlich die Vergebung der Sünden und die Erneuerung des Herzens auf demselben Fundamente, Christo, der dem Abraham schon als Heil der Völker verheißen wurde (Instit. IV, 16, § 3. 4). Christus hat überdies schon den Kindern das Himmelreich zugesagt (§ 7), und so oft Familien von den Aposteln getauft wurden, sind die Kinder eingeschlossen zu denken (§ 8). Durch die Taufe bekräftigt Gott dem Kinde die dem Abraham gegebene Zusage, er wolle sein und seines Samens Gott sein bis in das tausendste Glied, wodurch die Herzen der Eltern zu größerer Liebe gegen Gott erweckt werden; die Kinder aber werden als Glieder der Kirche den übrigen Gliedern ernstlicher befohlen und, wenn sie heranreifen, ebenso zu größerer Gottesfurcht als zu heiligerer Scheu vor der Entweihung des Bundes angeregt (§ 9). Dem Einwurf, daß Kinder noch nicht wiedergeboren werden können, weil sie nicht Christum erkennen, stellt Calvin die These entgegen, daß sie allerdings durch den hl. Geist in das Reich Gottes kommen können. Für die Möglichkeit ihrer Erneuerung führt er teils den Täufer an, teils Christum selbst, der, um alle Erwählten heiligen zu können, schon von Kindheit an geheiligt und deshalb von dem hl. Geiste empfangen wurde; wenn daher auch zuzugestehen sei, daß Kinder noch nicht den Glauben der Erwachsenen hätten, und es unausgemacht bleiben müsse, ob sie überhaupt einer diesem Glauben analogen Erkenntnis fähig seien, so sei es doch denkbar, daß in ihnen schon ein Funke des Lichtes entzündet werde, in dessen voller Klarheit sie einst Gott schauen und die volle Seligkeit genießen sollen. Alles dieses beschränkt Calvin für die Wirklichkeit auf solche Kinder, die zu den Erwählten gehören, sie gereicht denen schlechthin zum Heile, welche vor der entwickelten Reife des Bewußtseins aus dem Leben abscheiden, denen aber, welche das reifere Alter erreichen, wird sie zugleich ein Antrieb zur Heiligung. Festzuhalten aber ist als unumstößliches Axiom, daß kein Erwählter ohne die vorgängige Wiedergeburt und Heiligung aus Gottes Geist aus dem Leben abgerufen werde (§ 17—21). Ja selbst ungetauft sterbende Kinder sind, wenn sie zu den Auserwählten gehören, vom Heile nicht ausgeschlossen, sondern Erben der Verheißung. Die Taufe ist insofern nicht de necessitate salutis (cap. 15, § 20. Calvin will, wie er hier ausführt, von der Nottaufe, d. h. der Taufe durch Laien, nichts wissen: Die Erteilung der Taufe ist ihm unbedingt Sache des „ministerium ecclesiasticum").

Nackter noch als Calvin sprechen die späteren reformierten Dogmatiker aus, daß die Taufe nicht zum Heile „gehöre" Heidegger meint, den Erwählten „besiegele" die äußere Taufe nur die innere Gnade; von den in der Kindheit sterbenden Erwählten könne angenommen werden, daß sie schon im Mutterleibe wiedergeboren und geheiligt würden.

Der hl. Geist kann auch ohne das Evangelium und ohne den Glauben Christi Gerechtigkeit und Tod applizieren. Auch er verweist auf das Beispiel des Kindes Christi, dessen menschliche Seele ohne aktualen Glauben, wie ihn die Erwachsenen haben, durch die Empfängnis vom hl. Geiste geheiligt worden sei. Coccejus beruft sich darauf (wie 5 Luther), daß Johannes im Mutterleibe schon den noch nicht geborenen Heiland begrüßt habe (vgl. Heppe, Reformierte Dogmatik S. 453 Anm.). Aber was ist dann den Nichterwählten die Taufe? Heidegger gesteht ihnen zu, daß auch sie die allgemeine Gnade darin erfahren, daß sie in die Kirche eingegliedert werden und den Namen der Gotteskinder empfangen, die äußeren Privilegien der Bundesglieder genießen. Aber 10 trotz dieser Prärogative vor den Nichtgetauften verfallen sie der Verdammnis; die „Besiegelung" des Gnadenbundes in der Taufe war für sie ein trügerischer Schein, so leer und wesenlos, wie der Name der Gotteskinder, der ihnen beigelegt wurde.

3. Schon der Socinianismus und Arminianismus begannen die kirchliche Lehre von der Taufe aufzulösen. Die Zersetzung machte im Pietismus trotz seiner biblischen 15 Gläubigkeit weitere Fortschritte, sofern dieser die persönliche Heilsgewißheit des gläubigen Subjekts nicht in der durch die Taufe gewirkten Wiedergeburt suchte, sondern auf die erst im gereiften Bewußtsein eintretende Erweckung und Bekehrung gründete. Eine völlige Verflachung brachte das Zeitalter der Aufklärung. Rationalismus und Supranaturalismus, wie entgegengesetzt in ihren Grundprinzipien, atmeten denselben Geist nüchterner 20 Verständigkeit und dieselbe moralisierende Tendenz, sie sahen beide in der Taufe im Grunde nur eine sinnige Feier der Aufnahme in die Gemeinde.

Schleiermacher stellte als „Lehrsatz" auf (Der christl. Glaube² § 137), daß die nach der Einsetzung Christi erteilte Taufe „mit dem Bürgerrechte in der christlichen Kirche zugleich die Seligkeit in Bezug auf die göttliche Gnade der Wiedergeburt verleiht" Das 25 heißt aber in seinem Sinne nichts anderes, als daß sie die Seligkeit nicht unmittelbar wirke, sondern nur mittelbar, insofern durch sie die Aufnahme in die Gemeinschaft vollzogen wird: denn wenn auch der Glaube als „Zustand des Einzelnen" die „persönliche Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi" ist, so ist doch die Wirksamkeit der Vollkommenheit Christi und der Genuß der Seligkeit Christi erst in der Gemeinschaft der 30 Gläubigen denkbar; nur in ihr kann man die Vergebung der Sünden und die Kindschaft Gottes in Besitz nehmen. Es ist ersichtlich, daß die Taufe für Schleiermacher nur Bedeutung hat, insofern sie dem bereits vorhandenen oder künftigen Glauben die kirchliche Gemeinschaft verbürgt; der Glaube selbst ist ihm nicht die Frucht der Taufe, sondern allein der Predigt. So sagt er auch, daß die Taufe „an und für sich innerlich nichts 35 bewirke", sondern nur „ein äußeres Zeichen sei von dem Eintritt in die christliche Kirche" (§ 136, 4). — Die Kindertaufe ist ihm eine „unvollständige Taufe", welche die Konfirmation, das nach vollendetem Unterrichte hinzukommende Glaubensbekenntnis als letzten noch zugehörigen Akt fordert und erst in dieser Ergänzung ihre Vollständigkeit gewinnt. Sie wird demnach auf den künftigen Glauben und auf das künftige Bekenntnis des 40 Täuflings hin erteilt, aber nicht um in den Kindern jetzt schon einen Glauben, dessen sie noch nicht fähig sind, zu wecken, sondern sie in Zusammenhang mit dem göttlichen Worte zu bringen und bis zur Entstehung des Glaubens darin zu erhalten. Aus diesem Grunde kann die Kindertaufe wohl als zweckmäßig, aber nicht als notwendig betrachtet werden; es sollte daher jedem evangelischen Hauswesen frei anheimgestellt werden, ob es 45 sich für dieselbe entscheide (§ 138).

Was die liberale und die Vermittlungstheologie über die Taufe gelehrt hat, ist wenig präzis. Eine wirkliche Geschichte hat die Tauflehre im letzten Jahrhundert nur in der sog. konfessionell-lutherischen Theologie. S. dazu hauptsächlich Scheel (oben S. 403, 26). Es ist geradezu auffällig, wie wichtig hier die Frage nach der Bedeutung der Taufe 50 erschienen ist. Man kann nicht verkennen, daß es Unklarheiten sind, die von der Reformation her bestanden, durch welche das Nachdenken angeregt wurde. Im wesentlichen sind drei Gruppen zu unterscheiden. a) Zunächst eine solche, die in verschiedenen Formen im Norden (Dänemark, Norwegen) und zum Teil in Deutschland (Erlanger Schule) versuchte, der Taufe eine Art von Naturwirkung zu sichern. Es handelt sich da um eine 55 theosophische Spekulation, die auf die Geistleiblichkeit des Menschen hinblickend der Taufe als Sakrament eine „reale" Wiedergeburt, eine „centrale" und doch im Prinzip „totale" Umprägung des Menschenwesens zuschreibt. Der Gedanke von der Taufe als „Sakrament" drängte (schon Leonhard Hutter, der aber in seiner Zeit keine Nachfolger fand; vgl. Art. „Sakrament" S. 378) zu dem Versuche, ihr eine Bedeutung zu sichern, die sie nicht bloß 60 als Doppelgänger zur Predigt erscheinen lasse; als bloßes verbum visibile stelle sie

sich letztlich wie überflüssig dar. Im Norden waren G. W. Lyng und Krogh-Tonning (jetzt katholisch), in Deutschland Höfling, Thomasius, Rocholl u. a. Vertreter dieser Richtung. — b) Erheblich anders geartet sind die Konstruktionen, als deren Hauptvertreter Cremer und Althaus (s. oben S. 403,21) erscheinen. Beide lehnen die theosophisch-naturalistische Betrachtung entschieden ab, halten aber auch an dem Gedanken fest, daß die Taufe eine aktuale Wiedergeburt bedeute. Sie fassen den Begriff der letzteren als „soteriologischen" Cremer (Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe, 2. Aufl. 1901) deutet die Wiedergeburt als diejenige Versetzung in das „Leben", die durch die Rechtfertigung als Rettung vor dem Gerichte und dem verdienten ewigen Tode geschehe. Die Taufe sei der Akt Gottes, in dem er dem Menschen, dem Kinde schon diese Errettung zu Teil werden lasse. Nicht wesentlich anders auch Althaus. Er nennt die Taufe das „Widerfahrnis der objektiven Wandlung unserer religiösen Lage" Eine sittliche Erneuerung, eine „subjektive Veränderung unserer Beschaffenheit" ist die Taufe nicht. Ebendeshalb ist sie als Kindertaufe genau das gleiche wie als Erwachsenentaufe. In dem Maße als dem Menschen (Kinde) zum Bewußtsein kommt, was Gott an ihm gethan, erwacht der (Heils-)Glaube und mit ihm die sittliche Kraft und Lust. In diesen Gedanken ist unfraglich im Grunde dasjenige getroffen, was Luther im Sinne hat. Für Cremer und Althaus ist die Taufe ein „notwendiges" Heilsmittel, im Blicke auf Christi Taufbefehl. Das ist auch Luthers Stellung. — c) Eine dritte Gruppe, deren Hauptrepräsentant A. von Öttingen (Die Wiedergeburt durch die Kindertaufe, Dorpater Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1862; vgl. seine Lutherische Dogmatik 2. Bd, 1902) ist, sucht sich näher als Cremer und Althaus bei der eigentlich „orthodoxen" Tradition zu halten. Nach Öttingen ist die Taufe die individuelle Applikation des „Wortes" im Unterschiede von der allgemeinen Anerbietung desselben in der Predigt. Erst die Taufe schafft „persönliche Heilsgewißheit". In der Taufe ist das „Wort" die Kraft, eben es muß nicht bloß als „überzeugend", sondern auch als „zeugend" vorgestellt werden. Öttingen, wie einige andere Theologen, die der Taufe ihr Nachdenken (nicht ohne Tiefsinn und Scharfsinn) zugewendet haben, ist übrigens der Meinung, daß in der „biblisch-kirchlichen" Taufidee „unerklärliche" Reste übrig blieben, die man eben bestehen lassen müsse. Das gelte speziell bei der Kindertaufe, die nach dem ersteren ein „articulus stantis et cadentis ecclesiae" ist.

Die letzten Arbeiten haben Kähler (s. Bd XVII S. 380,46), Gottschick und Scheel, der sein historisches Referat mit einer dogmatischen Abhandlung schließt, geliefert. Gottschick (s. oben S. 403,29) illustriert an der Lehre der Reformatoren gegenüber den momentanen Wirren in Bremen die Grenzen der rechtlichen Behandlung der „Taufformel", überhaupt des Taufbrauchs, für die sich selbst verstehende Kirche Christi; eine vollständige dogmatische Arbeit ist nicht beabsichtigt. Kähler und Scheel sind ausführlicher. Beide wollen die Taufe definitiv und bloß wie das allgemeine verbum Dei gewürdigt wissen, als exhibitiv, jedoch nur wie das Wort überhaupt der Seele nahe gebracht werde, als „wiedergebärend", aber wie eben das Wort es sei, ohne betonte Bedeutung für den einzelnen der Predigt gegenüber, es sei denn unter individuellen Umständen. Nur die „Form" giebt dem Sakrament (nicht die Kraft, aber) die eigentümliche Art. Scheel ist noch entschlossener in der Verfolgung dieser Behandlung der Taufidee, als Kähler. Er will den Gedanken des Sakraments überhaupt beseitigen. Das ist Sache der Terminologie. Ich sehe kein Interesse den Ausdruck zu beanstanden, wenn man ihn im Zusammenhang mit Luther sachlich dem Evangelium entsprechend interpretiert. Kähler und Scheel sind da völlig auf dem richtigen Wege, zumal soweit beide (besonders Scheel; vgl. auch Gottschick) den Taufbefehl nicht mehr statutarisch gesetzlich würdigen. In der That ist für denjenigen, der sich zwar an der Bibel, an ihr aber wirklich evangelisch orientiert, klar, daß die Taufe als momentaner Akt dogmatisch nicht bloß durch das bestimmte Wort der „Einsetzung" zu beleuchten ist, sondern durch den dahinterstehenden Christus als ganzen. Scheel betont richtig, daß die actio selbst, der ritus in der Taufe, wie in jeder besonderen Form der Darbietung des Worts nicht sowohl dogmatisch, als „religionspsychologisch" (und das ist eben: nach den Personen verschieden) zu bewerten ist. Aber hier muß nun vollends zum Ausdrucke gebracht werden, daß das Sakrament als „Mittel" nur der kultisch sich darstellenden und wirkenden Gemeinde Christi gehört. Man kann ihm dann keine „Notwendigkeit", wohl aber einen erkennbaren „Sonderwert" beimessen. Der Ritus der Taufung (Begießung) unter Nennung der drei ὀνόματα hat doch in der Form eigentümlich die Fähigkeit, zum Bewußtsein zu bringen, daß der Christ von und in Gott lebe. Die Kindertaufe kann zum Bewußtsein bringen, daß das Christenleben inmitten des natürlichen Lebens sich gestalte: Christen dürfen auch in ihren Kindern Ihresgleichen

sehen, 1. Ko 7, 14. Was die Taufe bedeute, ja gebe, versteht an sich nur die gläubige Gemeinde, der einzelne in ihr je nach seinem Maße. Dem Kinde wird es, darauf rechnet die Gemeinde, zu seiner Zeit zum Bewußtsein kommen, was es heiße, im Leben unter einem gnädigen Gott zu stehen, von Beginn des Lebens an in diesen Gott „getauft" zu sein. Wer die Bibel und was Christus gesagt und „verordnet" hat, nicht als Gesetz, sondern als Evangelium versteht, weiß, daß die Taufe nicht als „bedingender Grund" der Gnadenzuwendung Gottes gedeutet werden darf. Er versteht es aber, daß sie als ein spezifischer Moment in dieser gewertet werden darf. Denn es ist nur ein Ausdruck dafür, daß wir Gott lebendig als Person empfinden, wenn wir ihn und seine Gnade im konkreten Momente zu sehen vermögen, ja darin suchen. (Steitz †) **F. Kattenbusch.**

Taufe. III. Liturg. Vollzug. — Vorbemerkung: Nicht berücksichtigt sind im folgenden Artikel die Akte des Katechumenats (und der Kompetentenzeit), die in Art. Katechumenat Bd X, S. 173 ff. behandelt sind. Vgl. auch den Art. Exorcismus Bd V, S. 695 ff. u. den Art. Konfirmation Bd X, S. 676 ff.

Quellen. Als Quellen im eigentlichen Sinne haben die Taufritualien (einschließl. der Ritualien für die Konfirmation, so lange sie mit der Taufe unmittelbar verbunden war) zu gelten. Sie erscheinen teils selbstständig, teils in Kirchenordnungen (canones) eingeschoben. Quellen im weiteren Sinne sind alle Schriften über die Taufe, aber zuletzt alle die Schriften, aus denen sich etwas über das Taufritual entnehmen läßt. Von den Quellen (eigentlichen und uneigentlichen) kommen hauptsächlich folgende in Betracht:

1. Für den Osten. a) Syrien. 1. Das Taufbuch in den apostol. Konstitut. VII, c. 39—45. — 2. Eine anonyme (jakobitische) Taufliturgie (nach Denzinger, ritus orient. I, p. 267 vielleicht die, die von den Syrern dem Apostel Jakobus zugeschrieben wird), latein. bei Assemani, Cod. liturg. I, p. 219 ff.; Denzinger, ritus orient. I (Würzburg 1863), 267 ff. — 3. Die „apostolische Taufliturgie", geordnet von Severus von Antiochien (gest. 538), (jakobitisch); zuerst (syrisch und lateinisch) herausgegeben von Assemani, Cod. liturg. II, p. 261 ff.; danach latein. bei Denzinger, ritus orient. I, p. 302 ff. — 4. Eine Taufliturgie, zugeschrieben dem Severus von Antiochien (nicht Alexandrien), vgl. Art. S. v. A. Bd XVIII, S. 252, 11 ff.; zuerst syrisch und in schlechter latein. Uebersetzung herausg. von G. F. Boderianus, Antw. 1572; danach in Bibliotheca maxima patrum (Lugd. 1677) XII, 728 ff.; eine bessere Ausgabe von Assemani, Cod. liturg. II, p. 261 ff. in den Anmerkungen zu der vorhergenannten Tauflit. (Die Konfirmationsordnung besonders III, p. 175 ff.); danach latein. bei Denzinger I, 309 ff. — 5. Eine Tauflit. des Jakob von Edessa (gest. 708), herausg. von Assemani, Cod. liturg. I, 240 ff.; II, 226 ff.; III, 152 ff. — 6. Eine ins Syrische übersetzte Tauflit. Basilius des Gr., herausg. von Assemani, Cod. liturg. III, p. 199 ff. (syrisch und latein.); danach latein. bei Denzinger I, 319 ff. — Dazu kommen als Quellen im weiteren Sinne vor allem in Betracht: Die apostolischen Konstitutionen, neueste Ausgabe (mit Kenntlichmachung der Quellen) von Funk: Didascalia et Constitutiones Apostolorum I (Paderbornae 1906); Cyrill von Jerusalem, mystag. Katechesen MSG 33, 331 ff.; Dionysius Areopagita, de eccl. hierarchia c. II und III MSG 3, 393 ff. —

b) Konstantinopel: Die Taufliturgie der griech.-orthodoxen Kirche: Assemani, Cod. liturg. I, 130 ff.; II, 129 ff.; (III, 226 ff.), griech. und latein.; Daniel, Cod. liturg. IV (Leipzig 1853), p. 492 ff.; Goar, Euchologion sive Rituale Graecorum (2. Aufl. Venedig 1730), p. 274 ff. u. 287 ff.; Conybeare, Rituale Armenorum (Oxford 1905), p. 399 ff. — Deutsch bei Rajewsky, Euchologion der orthod.-kath. Kirche II (Wien 1861), S. 15 ff. u. bei Maltzew, Die Sakramente u. s. w. (Berlin 1898).

c) Nestorianer: Bei Assemani, Cod. liturg. I, 174 ff.; II, 211 ff.; III, 136 ff. (syrisch und latein., unbrauchbar; vgl. darüber Diettrich in dem gleich zu nennenden Werk p. IX); latein. wieder abgedruckt bei Denzinger, ritus orient. I, p. 364 ff.; Badger, The Nestorians and their rituals (1852), p. 195—212 (Taufritual englisch); Liturgia sanctorum apostolorum Adaei et Maris, cui accedunt duae aliae in quibusdam festis et feriis dicendae necnon ordo baptismi, Urmiae 1890 (syrisch); englisch in: The liturgy of the holy apostles Adai and Mari etc. (London 1893), p. 63 ff.; Diettrich, Die nestorianische Taufliturgie ins Deutsche übersetzt und . historisch-kritisch erforscht, Gießen 1903.

d) Armenien: Taufliturgie nach dem Rituale des hl. Mashtotz, gest. 897/8(?) (vgl. Conybeare in dem gleich zu nennenden Werk p. XXXI ff.) bei Assemani, Cod. liturg. I, 168 ff.; II, 194 ff.; III, 118 ff. (armen. und latein.); danach latein. bei Denzinger I, 384 ff.; Tauflit. nach einer Handschr. des Kollegiums de Propagande fide, latein., bei Assemani II, p. 202 ff.; III, 124 ff.; danach bei Denzinger I, 391 ff.; englisch (krit. Text nach armen. Handschriften) bei Conybeare, Rituale Armenorum (Oxford 1905), p. 86 ff.

e) Aegypten und Aethiopien: 1. Die Taufgebete in dem Euchologion von Serapion v. Thmuis (Mitte des 4. Jahrhunderts) in TU NF II, Heft 3b (1899); von Brightman herausg. in The Journal of Theological Studies I (1900), p. 88 ff. u. 247 ff.; Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, II (Paderborn 1905), 158 ff. (Die Taufgebete p. 180—186). — 2. Eine Taufliturgie arabisch u. latein. herausg. v. A. Baumstark in: Oriens christianus I (Rom

1901), p. 32ff. (Gehört nach Baumstark dem 6. Jahrhundert an). — 3. Der Tauford der Kopten, koptisch u. latein. bei Assemani, Cod. liturg. I, p. 141ff.; II, p. 150ff.; III, p. 82ff.; danach latein. bei Denzinger, ritus orient. I, p. 192ff.; koptisch u. französisch: Ermoni, Rituel copte du Baptême et du mariage in: Revue de l'Orient chrét. V (1900), p. 445ff.; VI (1901), p. 453ff.; VII (1902), p. 303ff.; IX (1904), p. 526ff. (noch nicht vollständig). — 4. Ein Rituale nach einer in Paris befindlichen Handschrift Renaudots, latein. herausg. von Denzinger, ritus orient. I, 214ff. (vgl. p. 7 u. 191). — 5. Die äthiopische Tauffordnung, latein. herausg. von Petrus Tesfa Sion, Rom 1548 und Brüssel 1550; danach in Bibl. maxima patr. XXVII (Lugd. 1677), p. 634ff., MSL 138, 929ff. und bei Denzinger, ritus orient. I, p. 222ff. — 6. Das Taufbuch der äthiop. Kirche, herausg. v. Trumpp in: AMA, philos.-philolog. Klasse XIV (1878), III. Abt. S. 149ff. — Dazu 7. die Canones Hippolyti, latein. herausg. von H. Achelis in TU VI, 4 (1891), S. 93ff. u. deutsch (nach d. Arabischen) bei Riedel, Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (Leipzig 1900), S. 210ff. — 8. Die Aegyptische KO, deutsch bei H. Achelis a. a. O. u. latein. bei Funk, Didascalia et Constitutiones Apost. II, p. 97ff. — 9. Das Taufbuch in den Canones des Basilius bei Riedel a. a. O., S. 278ff. — 10. Testamentum dom. n. Jesu Christi, ed. Rahmani (Mogunt. 1899), p. 117ff. — 11. Ein Taufbuch, äthiopisch u. englisch bei G. Horner, The Statues of the Apostles or Canones Ecclesiastici (London 1904), p. 162ff.; die betr. Abschnitte deutsch und numeriert von E. v. d. Goltz in ZKG XXVII (1906), S. 16ff.; vgl. darüber Drews in ZKG XXVIII (1907).

2. Für den Westen (bis zur Reformation). a) Rom: Justin, I. Apol. c. 61 u. 65; Johannes Diaconus an Senarius MSL 59, 399ff.; Sacramentarium Gelasianum ed. Wilson (Oxford 1894), p. 78ff.; Sacramentarium Gregorianum; Ordo I u. VII bei Mabillon, Museum Italicum II (Paris 1724), p. 26ff. c. 41ff. u. p. 82ff. c. 10ff.; Rituale Romanum Pauli V Editio secunda adprobata. Ratisbonae 1881; Daniel, Codex liturgicus I (Leipzig 1847), p. 171ff.

b) Spanien: Isidor v. Sevilla: de officiis ecclesiasticis II, c. 25 (opera ed. Lorenzana [Rom 1802] VI, p. 465ff.) u. MSL 83, 737ff.; Ildefons v. Toledo, adnotationes de cognitione baptismi MSL 96, 111ff.; Missale mixtum MSL 85.

c) Afrika: Tertullian (besonders de baptismo), Cyprian, Optatus von Mileve, Augustin.

d) Mailand: Ambrosius, de mysteriis, c. 1ff. MSL 16, 405ff.; Ps.-Ambrosius, de sacramentis I, MSL 16, 435ff.; Maximus v. Turin, MSL 57, 771ff. Manuale Ambrosianum, ed. Magistretti (Mailand 1905) I, 143ff.; II, 466ff.; Odilbert v. Mailand über die Taufe (herausg. v. Fr. Wiegand, Leipzig 1899).

e) Gallien und Deutschland: Das altgallische Taufritual findet sich in folgenden Sakramentarien und Meßbüchern: Missale Gothicum seu Gothigallicanum Nr. 35, MSL 72, 274f.; vgl. Art. Messe, liturgisch, Bd XII, S. 698, 13 u. S. 701, 6ff.; Missale Gallicanum vetus Nr. 25, MSL 72, 367ff.; vgl. Art. Messe a. a. O., S. 698, 15 u. S. 701, 9ff.; Sacramentarium Gallicanum MSL 72, 500f.; vgl. Art. Messe, S. 698, 16 u. S. 701, 15. — Die mittelalterliche Litteratur über die Taufe, vor allem die von Karls d. Gr. Rundschreiben (spätestens 812) veranlaßte, zusammengestellt bei Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols (Christiania 1879), S. 285 Anm. 14 und ergänzt bei Fr. Wiegand, Odilbert v. Mailand (vgl. oben), S. 8f.; Gerbert, Monumenta veteris liturgiae Alemannicae, 2 Bde (St. Blasien 1777—1779), I, p. 80ff.; II, 1ff.; Freisen, Liber agendarum ecclesie et diocesis Sleszwicensis (Paderborn 1898), p. 4ff.; Freisen, Kath. Taufritus der Diöcese Schleswig im Mittelalter in ThQS 81 (1899), S 1ff.; Kolberg, Agenda communis (Braunsberg 1903); Ad. Franz, Das Rituale v. St. Florian aus dem 12. Jahrhundert (Freiburg i. B. 1904), S. 65ff.; Schönfelder, Liturgische Bibliothek. Sammlung gottesdienstlicher Bücher aus dem deutschen Mittelalter. I (Paderborn 1904), S. 28ff. (Tauford des Benediktionale der Diöcese Meißen von 1512); S. 51ff. (Tauford der Agende der Diöcese Naumburg von 1502); S. 88ff. (Tauford der Ritualbücher der Erzdiöcese Köln von c. 1485); II. (1906) Agende der Diöcese Schwerin von 1521, S. 11ff.; Stapper, Die älteste Agende des Bistums Münster (Münster 1906), S. 31ff.; Eine Zusammenstellung von mittelalterlichen Taufritualien (z. T. ganz abgedruckt) geben Höfling, Sakrament der Taufe II, S. 28ff. und Kawerau in ZkWL X (1889), S. 407ff. — Für die nördlichen Länder vgl. außerdem: Freisen, Manuale Curatorum secundum usum ecclesie Rosckildensis. Kath. Ritualbuch der dänischen Diöcese Roeskilde im Mittelalter (Paderborn 1898), S. 2ff.; Freisen, Manuale Lincopense etc. Kath. Ritualbücher Schwedens und Finnlands im Mittelalter (Paderborn 1904), p. 5ff.

3. Für die Reformationskirchen. a) Lutherisch: Luthers Schriften über die Taufe: 1. „Wie man recht u. verstendlich ein menschen zum christenglauben taufen soll" Die Echtheit dieser Schrift ist stark bestritten. Abgedruckt EA 22, 166ff.; WA 12, 51ff.; Daniel, Cod. liturg. II, 190ff.; Hering, Liturg. Hülfsbuch, S. 142. 143; Kawerau, ZkWL X (1889), S. 630ff.; Sehling, Die evangel. Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts I, 1, S. 17. 2. „Das taufbuchlin verdeutscht." 1523. Abgedruckt EA 22, 157ff.; WA 12, 42ff.; Daniel, Cod. liturg. II, 185ff.; Hering, Hülfsbuch, S. 143ff.; Sehling a. a. O., S. 18ff. (hier weitere Angaben über die Abdrucke). — 3. „Das taufbuchlin verdeudscht auffs neu zu gericht" 1526.

Abgedruckt EA 22, 291 ff.; WA 19, 537 ff.; Hering, Hülfsbuch, S. 150 ff.; Sehling a. a. O., S. 21 ff. — Die KOO, in welche Luthers Taufbüchlein von 1523 oder von 1526 aufgenommen worden ist, bezw. in welchen darauf verwiesen ist, finden sich zusammengestellt bei Rietschel, Liturgik II, S. 71 u. S. 73 f. —

5 Die wichtigsten Lutherischen, von Luthers Taufbüchlein abhängigen Taufordnungen: 1. „Ordnung der Tauff nach wirtzburgischer Rubriken von wort zu wort verteutscht.“ Abgedruckt in ZfWL X, 1889, S. 519 — 2. „Ordnung wie man Tauffet, bißher im Latein. gehalten, verteütscht.“ Von Andreas Osiander, Nürnberg 1524; ebenda, S. 471 und 524 ff. — 3. „Das Tauff-buch Deutsch Breslisch.“ Breslau 1524; ebenda, S. 472 und 10 525 ff. — 4. „Teutsche Meß u. Tauff, wie sye yetzund zu Straßburg gehalten werden.“ 1524, bei Fr. Hubert, Die Straßburger liturg. Ordnungen zur Zeit der Reformation, Göttingen 1900, S. 25 ff. u. Monatschr. f. Gottesdienst u. kirchl. Kunst VIII (1903), S. 319 ff. — 5. „En ret christelig Fadzon at christne Börn med paa Danske. Wiborg 1528 (verfaßt von Hans Tausen), vgl. darüber ZfWL X, 1899, S. 473 f. —

15 Die wichtigsten Lutherischen, von Luthers Taufbüchlein unabhängigen Taufordnungen: 1. Straßburger Taufformen a) von 1525—1530, abgedruckt bei Hubert a. a. O., S. 37 ff.; b) von 1537, ebenda S. 44 ff.; (Ergänzungen ebenda, S. 55 ff.). — 2. Die Kölner Reformation 1543 bei Richter, KOO II, S. 38. — 3. Die Pfälzische KO Friedrichs III. 1563 (und die Neudrucke), Taufordnung aus d. Ausgabe von 1563 bei Höf-20 ling II, 143 ff., von 1567 bei Daniel, Cod. liturg. III, 121 ff.; vgl. Bassermann, Gesch. d. evangel. Gottesdienstordnung in Badischen Landen (Stuttgart 1891), S. 84 ff. —

b) Reformiert: 1. „Ein Kurze u. gemeine Form fur die schwachgleubigen, Kinder zu thouffen“ Zürich, 1523, von Leo Jud (von Luther abhängig); abgedruckt in Zwinglis Werken von Schuler u. Schultheß, Deutsche Schriften III, S. 224 ff. u. bei Daniel, Cod. 25 liturg. III, S. 106 ff.; vgl. ZfWL X, 1889, S. 470. — 2. Zwingli: „Form des toufs, wie man die ietz zu Zürich brucht“ u. s. w. in: „Vom touf, vom widertouf u. vom Kindertouf“, 1525 in Zwinglis Werken v. Schuler u. Schultheß II, 1, S. 301 ff.; bei Höfling II, S. 140 ff.; bei Daniel, Cod. liturg. III, S. 112 ff.; bei Hering, Hülfsbuch, S. 157 f. — 3. „Eine kurtze gemeine Form Kinder zutouffen &c.“ Bern, 1528; herausgeg. v. Ad. Fluri: Das Berner 30 Taufbüchlein von 1528, Bern 1904. — 4. Die Taufordnung in Calvins Genfer Katechismus von 1542 in CR XXXIV, p. 185 ff.; bei Daniel, Cod. liturg. III, 114 ff. u. bei Hering, Hülfsbuch, S. 165 ff. — 5. Das Book of Common Prayer enthält drei Taufformulare: 1. Für die öffentliche Kindertaufe in der Kirche; 2. für die Kindertaufe im Hause; 3. für die Erwachsenentaufe; abgedruckt bei Daniel, Cod. liturg. III, 443 ff. —

35 Außerdem kommen die KOO und Agenden in Betracht, die hier nicht einzeln aufgeführt werden können. Proben aus den verschiedenen Zeiten finden sich bei Daniel, Cod. liturg. II (lutherisch) u. III (reformiert) u. bei Höfling II. Für das 16. Jahrhundert sind Richter, Die evangel. Kirchenordnungen, 2 Bde (Weimar 1846) und Sehling, Die evang. Kirchenordnungen I, 1 und 2 (Leipzig 1902 u. 1904) zu vergleichen.

40 Bearbeitungen: 1. Allgemeine: G. J. Vossii Disputationes XX de baptismo 1648 in: Opera, t. VI. theol. (Amsterd. 1701); Bingham-Grischovius, Origines sive antiquitates ecclesiasticae IV (Halae 1727), p. 138 ff.; Calvör, Rituale Ecclesiasticum I (Jena 1705), p. 193 ff.; Höfling, Das Sacrament der Taufe, 2 Bde (Erlangen 1846 u. 1848); Art. Taufe in PRE[2] Bd XV S. 218 ff., bearbeitet von Steitz (Hauck); Wetzer u. Welte, 45 Kirchenlexikon, Art. Taufe, Bd XI S. 1249 ff.; Hering, Hülfsbuch zur Einführung in das liturg. Studium (Wittenberg 1888); v. Zezschwitz, System der christl. Katechetik I (Leipzig 1863), § 12 ff., S. 227 ff.; Achelis, Lehrb. der prakt. Theologie[2] I (Leipzig 1898), S. 427 ff.; ders., Prakt. Theologie (Grundriß der theol. Wissensch. VI. Teil) [4 u. 5] (Tübingen 1903), S. 99 ff.; Rietschel, Lehrbuch der Liturgik II (Berlin 1906), S. 4 ff.; Bezolles, Le baptême 50 chez les Grecs et les Latins (Paris 1875); Corblet, Hist. du sacrament de baptême, 2 Bde (Paris 1881. 1882). —

2. Für die alte Zeit: Martène, De antiquis ecclesiae ritibus libri tres, ed. novissima I (Antwerpen 1763), p. 1 ff.; Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkath. Kirche I, 1 (Mainz 1825), S. 52 ff.; Augusti, Denkwürdigkeiten der christl. Archäo-55 logie VII (Leipzig 1825); Denzinger, Ritus orientalium I (Wirceburgi 1863), p. 14 ff.; Kraus, Real-Encyklopädie der christl. Altertümer II (Freiburg i. B. 1886), S. 823 ff.; Warren, The Liturgy and Ritual of the Ante-Nicene-Church (London 1897); Probst, Sakramente u. Sakramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten (Tübingen 1872), S. 97 ff.; Duchesne, Origines du culte chrétien[3] (Paris 1903), p. 294 ff.; Rogers, Baptism and christ. Archeo-60 logy (Oxford 1903); Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum im Lichte der neuen Forschungen (Leipzig 1905); Ermoni, Le baptême dans l'église primitive (Paris 1904); Kroll, Alte Taufgebräuche in: Archiv f. Religionswissensch. VIII. Beiheft 1905; Möller-v. Schubert, Lehrb. der Kirchengesch. I[2] (Tübingen u. Leipzig 1902), S. 56. 130 f. 339 ff. 736 ff.; Weizsäcker, Das Apostol. Zeitalter[3] (Tübingen 1902); Knopf, Das Nachapostol. Zeitalter (Tübingen 65 1905); Anrich, Das antike Mysterienwesen (Göttingen 1894). — Besondere Fragen und Gebiete behandelnd: Wobbermin, Religionsgesch. Studien (Berlin 1896), S. 143 ff.: Altchristl. Tauftermini; Heitmüller, „Im Namen Jesu“ (Göttingen 1903); Staerk, Der Taufritus in der

griech.-russ. Kirche, sein apostol. Ursprung und seine Entwicklung (Freiburg i. B. 1903); Le Bourgois, Le baptême romain au IV siècle (Aix 1902); Rauschenbusch, Die Entstehung der Kindertaufe im 3. Jahrhundert (Hamburg 1897) (Baptist. Traktat); Magistretti, La liturgia della chiesa Milanese nel secolo IV I (Mailand 1899), p. 1 ff.; Morin, La sputation rite baptismal de l'église de Milan au IV siècle in: Rev. Bénédict. (1899), IX, p. 414 ff.; v. d. Goltz, Die Taufgebete Hippolyts u. andere Taufgebete der alten Kirche in ZKG XXVII (1906), S. 1 ff.; Drews, Ueber altägyptische Taufgebete, ebenda XXVIII (1907) (gegen v. d. Goltz); Ermoni, L'histoire du baptême depuis l'édit de Milan (313) jusqu'au concile in Trullo (692) in: Revue des quest. hist. N. S. XX (1898), p. 313 ff.; Butler, The ancient Coptic Church of Egypt II (Oxford 1884), p. 262 ff.; C. Bigg, On Baptism by affusion (Notes on the Didache) in: Journal of the theological Studies V (London 1904), p. 579 ff.; Joh. Mayer, Gesch. des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten 1868. —

3. Mittelalter: Friedr. Wiegand, Die Stellung des apostol. Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters I. Symbol u. Katechumenat (Leipzig 1899), (vielfach beachtenswert auch für die altkirchl. Zeit); de Puniet, La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne in: Revue des quest. hist. LXXII (1902), p. 382 ff.; Funk, Die Entstehung der heutigen Taufform in: Kirchengesch. Abhandlungen I (Paderborn 1897), S. 478 ff.

4. Reformationszeit und spätere Zeit: Jacoby, Die Liturgik d. Reformatoren, 2 Bde (Gotha 1871. 1876); Diehl, Zur Gesch. des Gottesdienstes u. der gottesdienstl. Handlungen in Hessen (Gießen 1899), S. 279 ff.; Meuß, Die gottesdienstlichen Handlungen von individ. Beziehung in der evangel. Kirche (Gotha 1892), S. 79 ff.; Smend, Der evang. Gottesdienst. Eine Liturgik nach evang. Grundsätzen (Göttingen 1904), S. 55 ff.; G. Kawerau, Liturg. Studien zu Luthers Taufbüchlein von 1523 in ZkWL X (1889, S. 407 ff., 466 ff., 519 ff., 578 ff., 625 ff.; Hering, Luthers Taufbüchlein v. 1523, bes. das typolog. Gebet in dems., in ThStK 1892, S. 282 ff.; Rietschel, Luthers Lehre von der Kindertaufe u. das luth. Taufformular in: Beitr. zur Reformationsgesch. Festschr. für D. Jul. Köstlin (Gotha 1896), S. 158 ff.; Althaus, Die histor. u. dogmat. Grundlagen der luth. Taufliturgie I (Hannover 1893); Smend, Neue Funde zur Straßburger Kultusgeschichte in Zeitschr. für Gottesdienst u. kirchl. Kunst III (1898), S. 47 ff.; Hubert, Die Straßburger liturgischen Ordnungen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1900.

Ueber die Kindertaufe: J. G. Walch, Historia paedobaptismi IV priorum saeculorum 1739; G. Wall, Historia bapt. infantum, ex angl. (London 1705) vertit, auxit J. S. Schlosser 1748—1753.

Ueber die Taufformel: Heitmüller, „Im Namen Jesu" (Göttingen 1903); hier auch weitere Litteratur; Riggenbach, Der trinitarische Taufbefehl Mt 28, 19 u. s. w. (Gütersloh 1903).

I. Ursprung der Taufe und Entwickelung des Taufritus im allgemeinen (bis zur Reformation). — Der Ursprung der christlichen Taufsitte liegt für uns im Halbdunkel. Kaum zweifelhaft kann es sein, daß zunächst diese Sitte einen jüdischen Brauch fortsetzt, nämlich die Proselytentaufe. Sie setzt diese Sitte fort, wie das Abendmahl die Sitte der jüdischen kultischen Mahlzeit und der christliche Wortgottesdienst den Synagogengottesdienst fortsetzt. Jene Proselytentaufe beruhte auf der Anschauung, daß ein Bad rituelle Reinheit bringe, eine Anschauung, die in allen antiken Religionen weiteste Verbreitung hatte. So steigt der fromme Heide morgens vor dem Gebet zum Flusse hinab und taucht dreimal unter, um sich von der Befleckung der Nacht zu reinigen; oder ein anderer taucht siebenmal im Meere unter, ehe er zu seiner Schutzgöttin Isis betet (Pers. II, 13; Juv. IV, 523; Apul., Metam. XI, 1). Jedenfalls war auch in den Mysterienkulten ein Reinigungsbad bei der Aufnahme ein häufiger Brauch. In diesen Anschauungen von der reinigenden und heiligenden Macht des Wassers (besonders des fließenden Wassers und des salzigen, immer bewegten Meerwassers) wurzelt im allgemeinen wie die Proselyten- und die Johannestaufe, so auch die christliche Taufe und sie haben ihr zur Verbreitung und Einwurzelung verholfen. Ihren nächsten Ursprung, ihr Vorbild hat letztere aber wohl sicher in der jüdischen Proselytentaufe. Daß Jesus die Taufe eingesetzt habe, läßt sich mit Sicherheit nicht erweisen. Denn 1. ein Taufbefehl Jesu fehlt bei Mc (Mc 16, 16 gehört dem unechten Schluß an) und Lc, die diese wichtige Verordnung des Herrn ebenso wenig übergangen hätten wie die Einsetzung des Abendmahls, wenn sie davon gewußt hätten. 2. Mt 28, 19 ist höchst wahrscheinlich, das verrät seine Formulierung, ein späterer Zusatz. 3. Paulus behauptet, um es zu rechtfertigen, daß er in Korinth so wenige getauft habe (1 Ko 1, 13), er habe keinen Taufbefehl empfangen (1 Ko 1, 17) — eine Äußerung, die geradezu unverständlich wäre, wenn er einen allgemeinen an die Apostel gerichteten Taufbefehl Jesu gekannt hätte. Denn er hätte sich damit den anderen Aposteln gegenüber in eine ganz auffallende und seiner sonstigen Selbsteinschätzung völlig widersprechende Sonderstellung gerückt. Wie dem aber auch sei,

jedenfalls ist die Taufe von Anfang an eine allgemeine christliche Sitte gewesen. Das erklärt sich leicht daraus, daß die ältesten Christen nach ihrer Lösung vom Judentum diejenigen, die sich ihrer Gemeinschaft anschlossen, ebenso behandeln zu müssen glaubten wie die Juden ihre Proselyten: sie tauften sie. Ein besonderer Akt sollte den Anschluß an 5 die Gemeinde bestimmt markieren; das lag im Interesse der Gemeinden wie der Neueintretenden. Außerdem hatte sich Jesus selbst von Johannes taufen lassen, und er hatte von der Johannestaufe bis zuletzt mit Anerkennung gesprochen (Mt 21, 25; Mc 11, 30; Lc 20, 4). Sobald man endlich mit dieser Handlung — und das war gewiß von Anfang an der Fall — bestimmte sakramentale Anschauungen verband, war es selbstverständlich, daß 10 sie mit dem Christentum selbst sich ausbreitete. Der Ritus war gewiß ursprünglich höchst einfach: ein einmaliges Untertauchen unter Anrufung des Namens Jesu, vollzogen von irgend einem Christen. Das war alles. Daß ursprünglich nur eine einmalige Untertauchung stattfand, geht nicht allein daraus hervor, daß die jüdische Taufe und die Johannestaufe nur diesen Ritus kennen, sondern vor allem auch daraus, daß noch in 15 späteren Jahrhunderten (in Spanien) sich diese einfache Untertauchung findet. Aus welchem Grunde man von dem dreimaligen Untertauchen, wenn es allgemein christlich von Anfang an gewesen wäre, hätte abgehen sollen, ist nicht einzusehen. Ebenso zeigt sich auch noch viel später die Sitte, auf den Namen Jesu allein zu taufen. Auch hier kann es sich nicht um eine Neuerung, sondern im Gegenteil nur um den Rest der urchristlichen Sitte 20 handeln. Erst auf heidenchristlichem Boden entstand die dreigliedrige Taufformel auf Vater, Sohn und Geist und damit auch die dreimalige Untertauchung (die richtige geschichtliche Erinnerung lebt noch bei Cyprian ep. 73, 17: alia fuit Judaeorum sub apostolis ratio, alia est gentilium conditio: jene Art war, auf den Namen Jesu, diese auf den dreifachen Namen zu taufen), die schon bei heidnischen Lustrationen die übliche 25 war (Anrich, S. 108). Allein auch hier kann sie nicht allzu früh entstanden sein, denn Paulus kennt höchst wahrscheinlich weder eine dreigliedrige Taufformel noch ein dreimaliges Untertauchen. Denn hätte er schon jene gekannt, so würde er seine Reflexionen über die Taufe nicht allein an Christus, an dessen Tod und Auferstehung, angeknüpft haben (wogegen nicht auf 1 Ko 12, 13 verwiesen werden kann).

30 Ob der spätere Ritus, mit dem die jüdische Proselytentaufe vollzogen wurde (vgl. Art. Proselyten Bd XVI, S. 118, 58 ff.), schon zur Zeit Jesu bestanden hat, wissen wir nicht. Aber wenn das der Fall war, so hat die christliche Taufe sich offenbar fürs erste von diesem Ritual frei gehalten. Vielleicht hat man später nach Analogie der Verlesung der Gebote und des Bekenntnisses des Täuflings, sie alle halten zu wollen, ein 35 ähnliches Gelöbnis von dem christlichen Täufling gefordert, daß er nämlich das christliche Gesetz lieben und befolgen wolle (Clem. Hom. 13, 10; vgl auch Justin. I. Apol. c. 61; Tert. de spect. 4). Doch kann dieser Brauch auch völlig frei geschaffen sein. Dafür, daß man nicht taufte, ohne vorher ein deutliches Bekenntnis zu Jesus (vielleicht als dem Messias) zu fordern, spricht AG 8, 37

40 Bald setzt eine Entwickelung ein, die aus jener schlichten symbolischen Handlung schließlich ein reiches, mit den verschiedensten Handlungen ausgestattetes Ritual gemacht hat. Es mußte so kommen. Sobald der Sakramentsgedanke lebendig ist, treibt er unaufhaltsam zu einem immer weiter sich ausgestaltenden Vollzug heiliger Riten, um göttliche Kräfte immer reicher, immer sicherer herabzuziehen auf den sehnsuchtsvollen Adepten 45 (vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung I², S. 325 ff.). Der nächste Schritt auf dieser Bahn war, daß sich mit der Taufe die Handauflegung verband. Nicht genug, daß die Taufe den Anschluß an die Gemeinde und die Gemeinschaft mit Jesus, die Vergebung der Sünden und damit die Befreiung von den dämonischen Mächten brachte, sie mußte auch die Gabe des hl. Geistes vermitteln. Und das geschah durch die Handauflegung. 50 Es geschah gewiß schon durch das Taufen, aber sicherer noch war es, damit auch die Handauflegung zu verbinden. So finden wir es AG 8, 16. 17; 19, 6; Hbr 6, 2. Didache und Justin sagen nichts von dieser Sitte; das beweist aber nicht, daß sie nicht bestand. Welches Ansehen dieser Ritus genoß, zeigt sich darin, daß an beiden Stellen der AG es Apostel (Petrus, Paulus) sind, die ihn vollziehen. Daß er nicht bloß sym- 55 bolisch, sondern nach der ganzen Zeitanschauung zugleich auch sakramental verstanden wurde, ist außer Zweifel.

In etwas helleres Licht rückt der Taufritus erst im nachapostolischen Zeitalter. Für diese Zeit sind Justin (I. Apol. 61, 2 und 65, 1) und die Didache c. 7 die Hauptquellen. Sie liegen allerdings räumlich weit auseinander: Justin schildert uns den 60 Brauch Roms, die Didache den Brauch Westsyriens. Aber ihre Angaben decken sich

in allem Wesentlichen. Zunächst ist für beide die Taufe wirklich noch ein volles Untertauchen in einem Gewässer unter freiem Himmel. Did. 7, 1 spricht von „lebendigem Wasser"; Justin berichtet, daß die zu Taufenden „dahin geführt werden, wo Wasser ist", d. h. doch wohl, wo fließendes Wasser ist; doch ist auch die Annahme nicht abzuweisen, daß an das Atrium dabei zu denken ist (V. Schultze, Altchristliche Kunst, München 1895, S. 51, Anm. 1). Die Taufe selbst ist ihm noch ein „Bad" Wenn die Didache zuläßt, daß statt in fließendem auch in anderem, also in stehendem Wasser getauft werden könne, ja wenn sie sogar statt der Untertauchung die Begießung zuläßt, so erklärt sich das aus den klimatischen Verhältnissen Syriens: oft mag es hier im Sommer an genügendem Wasser gefehlt haben. Wenn die Didache ferner auch erlaubt, daß man mit warmen Wasser taufe, so ist auch dies ein Zugeständnis an die Verhältnisse: Kranken soll man die nötige Rücksicht zu teil werden lassen. Ferner haben Justin und Didache gemeinsam die trinitarische Taufformel. Wir können daraus auf ein dreimaliges Untertauchen (bezw. Begießen) schließen: bei jedem Glied der Formel findet eine Untertauchung statt. Ferner ist nach der Didache sicher, und höchst wahrscheinlich auch nach Justin, jeder Laie noch befugt, die Taufe zu vollziehen, und endlich sind Justin und Didache auch darin in Übereinstimmung, daß der Täufling vor der Taufe fasten soll und daß sich ihm darin auch andere Gemeindeglieder anschließen sollen, solche vor allem, die an ihm einen inneren Anteil nehmen, die ihn etwa zum Übertritt veranlaßt hatten. Wenn die Didache noch vorschreibt, daß auch der Täufer zu fasten habe, so sagt Justin davon nichts. Andrerseits spezialisiert er die Angaben über die Taufvorbereitung: er weiß von einem Bekenntnis des Täuflings so leben zu wollen, wie es der christlichen Lehre entspricht, er weiß von Gebet neben dem Fasten und von einer Exhomologese, und zwar im engeren Kreis einiger Gemeindeglieder, die mitfasten und mitbeten. Aber es fragt sich, ob wir nicht annehmen dürfen, daß auch in der Didache mit dem Fasten das Beten verbunden war: Fasten und Beten gehörten aufs engste zusammen. Wenn endlich nach Justin an die Taufe sich im Versammlungsraum der Gemeinde sofort die Eucharistie mit den Neugetauften anschloß, so ist es außer Zweifel, daß dieselbe Sitte nicht allein für die Heimat der Didache, sondern für alle christlichen Gemeinden überhaupt anzunehmen ist. Denn eine Taufe, die Aufnahme in die Gemeinde, wäre ohne Abendmahl ein Widerspruch in sich selbst gewesen: durch die Taufe hindurch schreitet der Christ zum Genuß der höchsten Güter, die die Eucharistie gewährt. Wir sehen also, daß in allem Wesentlichen Justin und Didache übereinstimmen. Wir gelangen zu dem Schluß, daß höchstwahrscheinlich um die Mitte des 2. Jahrhunderts der Vollzug der Taufe und die sie begleitenden Sitten in der Hauptsache überall in der Gesamtkirche die gleichen waren: Fasten und Beten und ein Gelöbnis vor der Taufe, die Taufe selbst, noch von jedem Laien vollziehbar, bestehend in der Regel im vollen dreimaligen Untertauchen in fließendem Wasser unter Aussprechen der trinitarischen Taufformel; daran sich anschließend die Feier des Abendmahls. Nichts hören wir noch von einem Taufsymbol. Alles dies wird durch die sonstigen, allerdings sehr mageren Zeugnisse dieses Zeitraums bestätigt: die Taufe als Untertauchung ist bestätigt durch Tit 3, 5; 1 Pt 3, 21; Hbr 10, 22; Barn. 11, 11; Herm. mand. IV, 3, 1, sim. IX, 16, 4 u. a. An Stelle der dreigliedrigen Taufformel mag da und dort auch noch die Formel auf Jesu (oder den Namen Jesu) allein im Gebrauch gewesen sein (vgl. Did. 9, 5, wo der Kürze halber die alte Formel noch beibehalten ist; Herm. vis. III, 7, 3; sim. VIII, 6, 4; IX, 12—16). Ja die Anordnung Did. c. 7, in jedem Falle auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes zu taufen, setzt voraus, daß man in jener Gemeinde, die wie in vielem andern, so auch hier in ihre jüdische Abkunft beweist, noch allein auf den Namen Jesu zu taufen pflegte, und wie sehr dem Verf. die alte Formel geläufig ist, zeigt eben c. 9, 5. Selbstverständliches und Eingewurzeltes braucht die Didache doch nicht erst anzuordnen. Auffallend ist es, daß weder Justin noch die Didache die Handauflegung nach der Taufe erwähnen. Daraus ist nicht zu schließen, wie wir sahen, daß sie diesen Brauch nicht gekannt hätten. Justin will und kann nicht vollständig sein und die Didache will ja nur Mißbräuche oder Rückständiges beseitigen. Also wird wohl in Rom wie in Syrien die Handauflegung in Übung gewesen sein. Es kann aber auch sein, daß diese Sitte sich noch nicht weiter verbreitet hatte. Hbr 6, 2 ist ein Zeugnis dafür, daß sie wenigstens da und dort bekannt war. Ebenso wird wahrscheinlich da und dort bereits ein formuliertes Taufbekenntnis in Übung gewesen sein. Wo und wann es zuerst aufgekommen ist, darüber gehen bekanntlich die Meinungen auseinander. Von einer Weihe des Taufwassers hören wir noch nichts, ebenso wenig von einer bestimmten Taufzeit. Nicht einmal das kann man aus Justin schließen, daß die

Taufe am Morgen stattfand, weil sich an sie die Eucharistie anschließt. Denn ein Gesetz war es kaum, daß diese Feier am Vormittag stattfinden mußte. Aber wahrscheinlich taufte man am Morgen, schon um das Fasten nicht unnötig zu verlängern.

Ein völlig durch- und ausgebildetes Taufritual erscheint bei Tertullian; es ist das 5 älteste, das wir mit Sicherheit rekonstruieren können. Die Formen, die wir bei Justin und in der Didache fanden, sind deutlich wieder zu erkennen. Höchst wahrscheinlich bestand aber um die Mitte des 2. Jahrhunderts schon mancher Brauch, den unsere Quellen nicht anführen, den wir aber zuerst bei Tertullian lesen. Das gilt vor allem von der Abrenuntiation, die Tertullian offenbar zu den alten Taufgebräuchen rechnet (de cor. 3). 10 Auf heidenchristlichem Boden wurde die Abrenuntiation fast zur Notwendigkeit. Denn nicht, wie nach unsrer Empfindungsweise, bedeutete eine feierliche Absage an den Teufel damals nur etwas Symbolisches, war sie nur eine äußere Form; vielmehr wurde, indem man diese Formel aussprach, thatsächlich und wirklich das Band zwischen dem Teufel, unter dessen Herrschaft bis dahin der Täufling gestanden hatte, und ihm selbst zerrissen. Solche 15 Absage an den Teufel war also eigentlich eine innere Notwendigkeit bei der Taufe. Aber ebenso begreift man es, daß eine solche Absage stattfand, sobald sich ein Heide überhaupt zum Taufunterricht anmeldete. So spricht Tertullian (de spect. 13) auch von einer doppelten Abrenuntation. Ich bin geneigt, diese Sitte für sehr alt zu halten. Daß sie sich nicht auf jüdischem Boden entwickeln konnte, liegt auf der Hand, denn der Gott 20 der Juden war für einen Christen nicht der Teufel. Die Entstehung dieser Sitte kann also nur auf heidenchristlichem Boden gesucht werden. (Vgl. Reinach, Cultes, mythes et religions I [Paris, 1905], p. 347—362.)

Wie verlief nach Tertullian die Taufe? (Die beste Quelle bietet die Schrift de baptismo, die offenbar dem Gang der Taufhandlung, wenn auch nicht genau, folgt.) 25 1. Er kennt, wie Justin und die Didache, eine Vorbereitungszeit, die mit häufigen Gebeten, mit Fasten, Kniebeugungen, Nachtwachen und Sündenbekenntnis ausgefüllt ist (de bapt. 20; zum Sündenbekenntnis vgl. auch de poenit. 6); es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Tertullian hierfür schon an ein festes Ritual denkt. 2. Darauf findet die Epiklese über dem Taufwasser statt (de bapt. 4 und 8; vgl. Art. Epiklese in Bd V, S. 410, 20 ff.). 30 3. Jetzt muß die Abrenuntiation gefolgt sein, die Tertullian merkwürdigerweise in de bapt. nicht erwähnt, von der er aber sonst mehrfach spricht: de cor. 3; de spect. 4 und 13. 4. Dreimaliges Untertauchen auf den Namen des Vaters, Sohnes und hl. Geistes mit Bekenntnis als Antwort auf die Fragen des Täufers (adv. Prax. 26; de bapt. 2; de cor. 3; fürs Untertauchen de resurr. 18; für die dreigliedrige Tauf- 35 formel de praescr. haer. 20; adv. Prax. 26; für das Bekenntnis de spect. 4: Cum aquam ingressi christianam fidem in legis suae verba profitemur; de resurr. 48: responsio). 5. Der nächste Akt ist die Ölsalbung (benedicta unctio, de bapt. 7; adv. Marc. 1, 14). 6. Darauf folgt die Handauflegung unter Gebet (de bapt. 8). Damit ist die eigentliche Taufhandlung geschlossen. Daß sich aber an die Feier die 40 Eucharistie angeschlossen hat, geht aus de bapt. 20, de cor. 3 und adv. Marc. 1, 14 hervor. Danach beten die Neugetauften mit den „Brüdern" und empfangen Milch und Honig. Beides fand im eucharistischen Gottesdienste statt. Denn das Gebet ist offenbar das große Gemeindebegebet. Nach der Taufe enthalten sich die Neugetauften eine Woche lang des sonst üblichen täglichen Bades (de cor. 3).

45 Mit diesem Ritual, dem die Ankleidung mit den weißen Taufkleidern noch einzufügen ist, haben wir die Grundform der Taufhandlung vor uns, mit der und an der die Entwickelung im Osten und im Westen in den nächsten Jahrhunderten gearbeitet hat. Keineswegs darf man der Meinung sein, daß diese Entwickelung in der Gesamtkirche eine einheitliche war. Von dieser irrigen Meinung gehen mehr oder weniger alle Darstellungen 50 aus, die zwar die einzelnen Akte dieses Rituals in ihrer Verbreitung verfolgen, es aber nicht als ihre Aufgabe ansehen, den Veränderungen nachzugehen, denen der Aufbau der ganzen Handlung im Laufe der Zeit in den einzelnen Kirchengebieten unterworfen worden ist. Dieser Prozeß ist provinziell sehr verschieden gewesen. Vor allem hat der Osten eine andere Geschichte des Taufrituals als der Westen. Und wiederum ist diese Entwickelung 55 z. B. in der koptischen Kirche eine andere als in der armenischen oder westsyrischen. Ebenso hat Rom eine andere Geschichte der Taufliturgie als Spanien, Gallien oder Mailand. Auf diese Differenzierungen gilt es zu achten. Allein es würde viel zu weit führen, wollten wir hier diese Geschichte bis ins einzelne verfolgen. Nur um die großen Hauptlinien kann es uns hier zu thun sein. In dieser Beziehung ist zu sagen, daß zu- 60 nächst ein Hauptunterschied zwischen allen östlichen und allen westlichen Taufritualien ins

Auge springt, der nämlich, daß im Osten die Taufhandlung weit reicher ausgestaltet wird als im Westen. Hier bewahrt sie am meisten von ihrer ursprünglichen Einfachheit, ja sie wird sogar im Laufe der Zeit noch mehr gekürzt, um schließlich allerdings wieder nicht unbeträchtlich anzuwachsen. Woraus erklärt sich diese eigentümliche Erscheinung? Warum behält der Taufritus nicht seine ursprüngliche Form? Um diese Geschichte zu verstehen, muß man im Auge behalten, daß die Taufe selbst schon seit dem 2. Jahrhundert, aber noch mehr in den folgenden Jahrhunderten ihre Selbstständigkeit verliert und aufhört, der alleinige Aufnahmeakt in die christliche Gemeinschaft zu sein. War von früh an der Taufe als Vorbereitung eine katechetische Unterweisung vorausgestellt worden, so traten bald unter dem Einfluß und nach dem Vorbild der antiken Mysterienkulte noch bestimmte Einweihungsriten, Exorcismen hinzu, die sich immer mehr steigerten, je näher der Taufakt kam. Dieser selbst aber war der Höhepunkt dieser reichen Initiationshandlungen, der wirkungsvollste letzte Akt, die letzte geheimnisvolle und wunderbare Vorstufe zum eigentlichen abschließenden Akt der vollendeten Aufnahme in die Gemeinde, nämlich der ersten eucharistischen Feier, die sich unbedingt an den Taufakt anschließen mußte. Denn ohne ihn war der Getaufte noch nicht wirklich volles, eingeweihtes Glied der heiligen Gemeinschaft, erst in und mit der Abendmahlsfeier vollzog sich abschließend der Eintritt in die neue Gemeinde, weil der volle Genuß aller darin zu erwartenden himmlischen Güter und Kräfte. So wird also die Taufe ein Glied in einer langen Kette von Vorbereitungsakten. So erklärt es sich auch, wie der Katechumen, der sich diesem großen Aufnahmeceremoniell unterwirft, schon als Kompetent den Namen des Christen, des Gläubigen vor der Taufe trägt. In dem Augenblick, wo er den ersten Initiationsritus an sich hat vollziehen lassen, ist er dem Heidentum und der Gewalt der Dämonen entrückt, ist er über die Schwelle der Finsternis in das Reich des Lichts getreten.

Behält man diese Bedeutung der Taufe im Auge, so wird es begreiflich, wie die Grenze zwischen den Vorbereitungsakten (Skrutinien) und der Taufe selbst fließend werden konnte. Leicht konnte ein Akt, der ursprünglich mit der eigentlichen Taufhandlung verbunden war, in die Vorbereitung geschoben werden. So geschah es, daß die Abrenuntiation und das Bekenntnis zwar am Tauftage selbst, ja unmittelbar vor der Taufe, aber im Vorraum des Baptisteriums gehalten wurden, während die eigentliche Taufhandlung im Baptisterium mit der Weihe des Taufwassers begann; so finden wir es z. B. in Jerusalem und in Rom. Andererseits konnten sich — und auch das finden wir wieder, aber später, im römischen Ritual — bestimmte Riten der Aufnahme in den Katechumenenstand oder der Skrutinien an die Taufe selbst anschieben und mit ihr verwachsen, die ursprünglich nichts mit ihr zu thun hatten. Es ist das ein Prozeß der Einschrumpfung der gesamten großen Aufnahmeriten: was früher auf Wochen sich verteilte, drängt sich später in eine kurze Stunde zusammen. So dringt das Symbol und die Namenangabe, die Darreichung von Salz u. a. in die Taufhandlung selbst ein. Endlich war es auch bei der engen Verbindung der Taufe mit dem Abendmahl möglich, daß man aus der Abendmahlsliturgie breite Stücke in die Taufliturgie aufnahm. Solche reiche Taufformulare finden wir z. B. bei den Nestorianern, den Kopten, den Armeniern. Der Westen kennt diese reichen Formen weit weniger. Hatte sich aber erst einmal jenes große Gefüge gelöst, in das die Taufe eingekapselt lag — und schon aus rein äußeren Gründen mußte es sich lösen —, so war die Möglichkeit offen, daß sich von der Taufhandlung wieder Akte, die von Alters her fest zu ihr gehörten, ablösten, um selbstständig zu werden. So ists geschehen im Osten und Westen mit der Öl- und Wasserweihe, mit der Salbung nach der Taufe, die zur Konfirmation oder Firmung wurde. Bei dieser letzteren Gestaltung hat offenbar ein hierarchisches Moment mitgewirkt. Ferner mußte noch ein Moment auf die Ausgestaltung der Taufliturgie von Einfluß werden: war die Taufe erst einmal in Parallele zu den Mysterien gerückt, so lag es nahe, bei ihnen Anleihen zu machen. Das ist geschehen. Man entlehnt von daher Ceremonien wie die Bekleidung mit weißen Kleidern, die Bekränzung, die brennenden Kerzen, den Genuß von Milch und Honig; wahrscheinlich auch die Sitte der Salbung und vielleicht die der Fußwaschung. Aber nur die Sitten nahm man auf, für die man irgend einen biblischen Beleg beibringen konnte, wenn auch nur mit Hilfe allegorischer Auslegung. Denn man war der Überzeugung, daß jene Sitten der heidnischen Mysterien eigentlich der wahren Gemeinde Gottes gehörten und nur durch die Dämonen den Heiden verraten worden waren (vgl. Justin, I. Apol. 51; 62; 66). Nimmt man ferner hinzu, daß die Kindertaufe mehr und mehr um sich griff, daß der Katechumenat infolge der Kindertaufe und infolge des starken Zudrangs zur Taufe mehr und mehr verfiel, daß der Trieb der Nachahmung bald den einen bald den anderen

Brauch von fremd her aufnehmen ließ, zumal wenn es eine führende Gemeinde war wie etwa Rom oder Antiochien, die ein bestimmtes Ritual entwickelt hatte; bedenkt man endlich, daß auch die Kürzung der Handlung zu Zeiten, schon aus Rücksicht auf die Paten und die Eltern, als Notwendigkeit empfunden wurde, so hat man wohl alle wesentlichen Momente zusammen, die in der Geschichte des Taufrituals wirksam gewesen sind. Man wird aber auch begreifen, daß diese Geschichte eine sehr reiche, mannigfaltige und verwickelte werden mußte. Allerdings, sie auch für nur ein kirchliches Gebiet oder auch für nur eine hervorragende Gemeinde genau zu verfolgen, sind wir nicht im stande. Nur Reste besitzen wir im günstigsten Falle, und namentlich fehlen uns für ganze Kirchengebiete die einst gebrauchten Formeln und Gebete. Vor allem aber macht die Datierung (und mitunter auch die Lokalisierung) des Überlieferten nicht geringe Schwierigkeiten.

Auch der Taufritus selbst hat seine Geschichte: Bis zu Cyprians Zeit war die Untertauchung herrschende Sitte, außer in besonderen Fällen. Seit dem 4. Jahrhundert wird es in einigen Kirchen üblich, die Untertauchung durch eine reichliche Begießung des Hauptes zu ersetzen; dabei steht aber der Täufling im Wasser. Die Besprengung des Kopfes, wie wir sie üben, wird erst seit dem 13. Jahrhundert der allgemein giltige Brauch, aber nur im Westen. Die östliche Kirche hält noch heute an der vollen Untertauchung fest.

II. Die Geschichte des Taufrituals in den einzelnen Kirchengebieten und in den wichtigsten Kirchengemeinschaften bis zur Reformation.

1. Der Osten: a) Syrien. Hier ist Ost- und Westsyrien voneinander zu unterscheiden. Was zunächst Ostsyrien (syrisches Sprachgebiet mit dem Centrum Edessa, Osroëne) betrifft, so geben uns die Thomasakten, die zwar häretischen Ursprungs sind, aber im Taufritus nicht sonderliche, von der herrschenden Kirche abweichende Riten bieten werden, einigen Aufschluß. Wir finden Handauflegung und Gebet (c. 47 ff.), darauf Salbung (Versiegelung) mit geweihtem Öl (c. 27. 121. 132. 157), worauf die Taufe auf Vater, Sohn und Geist (unter Umständen nur durch Untertauchung) erfolgt (c. 121. 132. 157). Sofort schließt sich daran die Feier der Eucharistie. Bemerkenswert ist die hohe Schätzung der der Taufe vorausgehenden Salbung. — Es scheint, daß sich diese syrische Kirche ihre Selbstständigkeit im Liturgischen bewahrt hat, bis Bischof Rabbula von Edessa (gest. 435) die heimische Sitte der der griechischen Kirche, besonders der Antiochiens, anpaßte (Burkitt-Preuschen, Urchristentum im Orient [Tübingen 1907], S. 78). Doch mögen wohl schon früher starke Einströmungen von dort her erfolgt sein. Jedenfalls haben die späteren syrischen Jakobiten (s. u.) im wesentlichen den gleichen Taufritus, den wir in der Großkirche, speziell in Konstantinopel finden.

Was Westsyrien (mit dem Centrum Antiochien) und Palästina (griechisches Sprachgebiet) betrifft, so ist zunächst für Cölesyrien einiges der sogen. syrischen Didaskalia (3. Jahrh.) zu entnehmen: Abrenuntiation (?) (Achelis-Flemming S. 54. 140); Bekenntnis (?); Salbung mit Öl unter Handauflegung (S. 85); Taufe (S. 85); Handauflegung durch den Bischof (S. 48) und Salbung (S. 85; vgl. S. 289 ff.). Damit stimmt, was wir für Antiochien den apostolischen Konstitutionen (Mitte oder 2. Hälfte des 4. Jahrh.) entnehmen können. Besonders wertvoll ist das Taufbuch des VII. Buches (c. 39—45). Daß ihm eine ältere Quelle zu Grunde liegt, ist außer Zweifel. H. Achelis vermutet (Art. Apostl. Konstitutionen, Bd I, 136, 21 ff. und ihm folgend Kattenbusch, Ap. Symbol II, 205 Anm. 34), daß es auf Lucian d. Märtyrer (gest. 312) zurückgehe. Danach verläuft die Taufhandlung folgendermaßen: A. Der Akt der Vorbereitung im Vorraum des Baptisteriums oder wenigstens außerhalb desselben (vgl. c. 43, 1). 1. Die Abrenuntiation (ἀποταγή; c. 40, 1. 41, 1. 2). 2. Die Zusage an Christus (συνταγή). 3. Das trinitar. Glaubensbekenntnis, das der Täufling selbst spricht (c. 41, 3—8). 4. Das Weihegebet über dem Öl (c. 42, 2 u. 3). 5. Die Ölsalbung (c. 42, 1). B. Der Akt im Baptisterium: 1. Gebet des Priesters. a) Dank gegen Gott (c. 43, 2—4), b) Weihe des Taufwassers (c. 43, 5). 2. Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes (c. 44, 1). 3. Gebet über dem Myron für die zu Salbenden (c. 44, 2). 4. Handauflegung und Salbung (c. 44, 3). 5. Gebet des Vaterunsers (c. 45, 1. 2). 6. Gebet des Getauften (c. 45, 3). — Mit diesem Ritual stimmt das, was sich aus VII, 22 (Bearbeitung der Didache) und III, c. 15—17 für die Taufe ergiebt, im Wesentlichen überein. Im Wesentlichen kehrt auch dieser Taufritus bei Cyrill v. Jerusalem (gest. 386) wieder (catech. myst. I—IV). (Aus dem Bericht der aquitanischen Pilgerin, der sogen. peregrinatio Silviae, ist für das eigentliche Taufritual nichts zu entnehmen). Aus Cyrills Angaben ergiebt sich folgender

Gang der Handlung: A. Im Vorraum des Baptisteriums (προαύλιον; cat. I): 1. Abrenuntiation (der Täufling, nach Westen gewendet, wehrt mit der Hand den Satan ab). 2. Zusage (σύνταξις) an Christus (nach Osten gewendet). 3. Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott. B. Im Baptisterium (cat. II): 1. Entkleiden der Täuflinge. 2. Ölweihe (Öl des Exorcismus; II, 3). 3. Ölsalbung am ganzen Körper. 4. [Wasserweihe]. 5. Bekenntnis (in Frage und Antwort) an den dreieinigen Gott (der Täufling steht dabei im Wasser). 6. Taufe durch dreimaliges Untertauchen. 7. Chrismaweihe (III, 3). 8. Handauflegung (cat. XVI, 26) und Chrismasalbung (III). 9. Bekleidung mit den weißen Taufkleidern (IV). Man sieht, die Unterschiede dieser Ordnung von der der apostol. Konstitutionen sind nicht groß. Ich bemerke: 1. Die Salbung mit dem Öl wird in CA VII außerhalb, nach Cyrill innerhalb des Baptisteriums vorgenommen. 2. Cyrill sagt nichts von der Wasserweihe, aber da es mir keineswegs zweifelhaft ist, daß er sie kennt, habe ich sie in [ ] eingefügt. Es ist leicht begreiflich, daß er sie übergangen hat in seinen Katechesen, da er nur die Handlungen heranzieht, die an den Getauften selbst vollzogen worden sind, — mit Ausnahme der Handauflegung, die er hier nicht erwähnt, wohl aber cat. XVI, 26. 3. Er kennt nicht das Dankgebet vor der Taufe. 4. Er kennt nicht das Vaterunser. Vielleicht ist dies letztere das Bemerkenswerteste. Ob es niemals in Jerusalem an dieser Stelle gebräuchlich war oder ob es zu Cyrills Zeiten schon ausgefallen war, wer will das entscheiden? Wir finden es jedenfalls in Liturgien, die auf den syrischen Typus zurückgehen, wieder. Die beiden Tauferordnungen, die wir hier nebeneinander gestellt haben, zeigen uns jedenfalls, daß Westsyrien und Jerusalem im 4. Jahrhundert ungefähr das gleiche Taufritual hatten. Es zeichnet sich durch Einfachheit aus, die für ein relativ hohes Alter spricht. Weit entwickelter erscheint schon das nächste Ritual, das uns die Überlieferung bietet, nämlich das sich aus den Schriften des Areopagiten Dionysius entnehmen läßt (de eccl. hier. c. II u. III. MSL 3, 393 ff.). Wir sind also rund um hundert Jahre weitergeführt (Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts). Deutlich schaut die Grundform noch durch, aber es ist vor allem schon der Aufnahmeakt zum Kompetenten an die Taufe, wenn auch als Einleitungsakt, herangeschoben; sodann sind die einzelnen Akte dadurch reicher geworden, daß sie wiederholt werden: dreimal wird die vorgesprochene Abrenuntiation und ebenso oft das Glaubensbekenntnis wiederholt. Ohne Zweifel ist auch die Wasserweihe besonders reich ausgestaltet. Ferner ist nach dem Bekenntnis ein Gebet mit Handauflegung eingefügt (III, 7), während bei der Myronsalbung von einer Handauflegung nicht mehr die Rede ist. Diese fällt auf dem syrischen Gebiet überhaupt weg. Sie wird von der Chrismasalbung verschlungen. Wo diese Liturgie in Brauch war, ob wirklich in Syrien oder in Phönizien, und welche Verbreitung sie gefunden hat, darüber läßt sich etwas Bestimmtes nicht sagen.

b) Kleinasien und Byzanz. Jedenfalls muß in diesen Gebieten in der Zeit von der Mitte des 4. bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts ein Taufritual entstanden sein und sich in der Großkirche durchgesetzt haben, das von dem heute in der östlichen Kirche gebräuchlichen nicht wesentlich verschieden gewesen sein kann. Es läßt sich nämlich feststellen, daß mit diesem Ritual das der syrischen Jakobiten, das uns allerdings in verschiedenen Bearbeitungen vorliegt, in der Hauptsache, und zwar nicht nur im Aufbau, sondern auch in dem Texte der Gebete und in den Formeln übereinstimmt. Da sich aber die Jakobiten von der Kirche seit 451 (endgiltig seit 519) getrennt haben, ist anzunehmen, daß sie bei ihrer Loslösung von der Großkirche dieses Ritual im wesentlichen schon hatten. Die älteste Bearbeitung dieser jakobitischen Liturgie, die die Jakobiten übrigens auf den Apostel Jakobus zurückführen, ist n. m. M. die, welche unter dem Namen Basilius des Großen geht. Es ist nicht unmöglich, daß in dieser Notiz das Richtige liegt, daß thatsächlich die Liturgie, die die Großkirche und die Jakobiten gemeinsam hatten, auf diesen im Liturgischen sicher sehr thätigen Bischof zurückgeht.

Beide Typen sind aber darin einig, daß sich in ihnen bereits der Akt der Katechumenatsaufnahme sowie der des letzten Exorcismus vor der Taufe und der Schriftverlesung vor den eigentlichen Taufakt gestellt haben und mit ihm nun eine Handlung bilden. Bei den jakobitischen Liturgien ist das noch deutlich daran zu sehen, daß an einzelnen Stellen — und das sind eben die Bruchstellen, an denen die Zusammenschiebung erfolgt ist —, ein „Prooemium" erscheint (vgl. z. B. Denzinger I, 269. 273). Die eigentliche Taufhandlung beginnt dann mit der Taufwasserweihe, während die Abrenuntiation und das Bekenntnis vor die eigentliche Taufhandlung gehören, womit völlig stimmt, daß auch in den CA VII und bei Cyrill diese Akte im Vorraum des Baptisteriums stattfinden und im Baptisterium einer der ersten Akte die Wasserweihe ist. Auch hat sich bei

einzelnen jakobitischen Liturgien noch ein Eingangsakt vorgelegt, in dem sich der Priester für die Handlung vorbereitet. Die byzantinische Liturgie kennt diesen Akt ebenso wenig wie die Basiliusliturgie der Jakobiten (Denz. I, 318). Ebenso ist beiden die Schriftverlesung (vgl. Denz. I, 271. 282. 290 f. 297. 304. 311) vor dem Taufakt fremd. Die byzan-5 tinische läßt vielmehr eine doppelte Schriftverlesung diesem nachfolgen. Endlich haben die jakobitischen Liturgien drei Salbungen: zwei Ölsalbungen vor der Taufe und die Chrismasalbung nach derselben, während die byzantinische Liturgie nur eine Ölsalbung vor der Taufe kennt.

Wann jene Zusammenschiebung erfolgt ist, läßt sich nur vermuten. Jedenfalls ist 10 sie auf den verschiedenen Kirchengebieten zu verschiedenen Zeiten erfolgt. Man wird annehmen können, daß sie zuerst im 4. Jahrhundert vorgenommen wurde, als die Massentaufen eine Zusammendrängung nötig machten. Der erste sichere Zeuge für diesen Prozeß ist der Areopagite. Wäre aber die jakobitische Basiliusliturgie echt, so würde ihr die erste Stelle zuzusprechen sein.

15 Was die Liturgie der Nestorianer betrifft, so läßt sich mit einiger Sicherheit nur dies sagen, daß die älteste bekannte und jetzt gebrauchte auf den Patriarchen Jšô'yahb III. (652—661) zurückgeht. Die Anklänge an die griechische Liturgie sind sehr gering.

Ebenso dürftig sind wir bisher über das Taufritual der Armenier unterrichtet. Es wird dem Katholikus Johannes Mandakuni (Mankakuni) (480—487) zugeschrieben (vgl. 20 Rituale Armenorum ed. by Conybeare, 1905, p. XXXI u. XXXIII; Art. Armenien, Bd II, S. 71, 56). Auch hier schaut noch der griechische Ritus (namentlich in den Formeln) hindurch, aber die Verwandtschaft mit ihm ist hier weit geringer als bei dem Ritual der syrischen Jakobiten.

c) Ägypten (und Äthiopien). Für die ägyptische Kirche fließen die Quellen im 25 ganzen reicher, so daß wir die Entwickelung wenigstens einigermaßen rekonstruieren können. Zunächst hat die ägyptische Taufliturgie besondere Eigentümlichkeiten, die sie von der syrischen unterscheiden. Um dem Leser davon ein Bild zu geben, setze ich zunächst das Taufritual her, wie es sich aus den Taufgebeten des Bischofs Serapion von Thmuis (Mitte des 4. Jahrh.; vgl. Art. Serapion Bd XVIII, S. 219, 45 ff.) zusammenstellen 30 läßt: A. Zurüstung des Wassers: Wasserweihe (Gebet Nr. 7). B. Zurüstung der Täuflinge: 1. Gebet für sie (Nr. 8); 2. Abrenuntiation; 3. Gebet zur Ölsalbung (Nr. 15); 4. Ölsalbung; 5. Bekenntnis; 6. Gebet (Nr. 9). C. Taufakt im Baptisterium: 1. Der Diakon führt den Täufling dem Bischof zu (Nr. 10); 2. Gebet danach (Nr. 10); 3. Taufe; 4. Handauflegung unter Gebet (Nr. 11); 5. Gebet über dem Chrisma (Nr. 16); 35 6. Salbung mit dem Chrisma. Vergleicht man damit das oben S. 432, 46 ff. mitgeteilte Taufritual des VII. Buchs der apostolischen Konstitutionen, das ungefähr in die gleiche Zeit oder wenig später wie die Serapionsgebete fällt, so ergeben sich folgende wichtigere Unterschiede: 1. Die Wasserweihe steht im ägyptischen Typus am Anfang der ganzen Handlung, im syrischen vor der eigentlichen Taufe. 2. Im ägyptischen Typus steht die erste Öl-40 salbung zwischen Abrenuntiation und Bekenntnis, im syrischen nach dem Bekenntnis. 3. Im ägyptischen Typus ist die Handauflegung nach der Taufe scharf von der Chrismasalbung getrennt, im syrischen eng damit verbunden, infolge dessen ist sie hier auch in der Salbung untergegangen. Diese Unterschiede bleiben nur zum Teil auch später noch lebendig. In der Hauptsache nähern sich beide Typen einander, was nur auf einen Einfluß des syrischen 45 Typus auf den ägyptischen zu erklären ist. Vergleicht man nämlich mit den älteren ägyptischen Liturgien die späteren, z. B. die dem 6. Jahrhundert angehörige Liturgie Baumstarks, so sieht man, daß 1. die Wasserweihe (und die Weihe von Öl und Chrisma) vom Anfang der Handlung in diese selbst hineingezogen worden sind. Ferner schieben einige ägyptische Liturgien die Salbung, die früher nach der Abrenuntiation stand, vor 50 diese, wodurch man sich den Syrern näherte, die ja eine Ölsalbung vor der Abrenuntiation hatten. Die koptische Liturgie hat schließlich auch drei Salbungen aufgenommen. Hier sei zugleich bemerkt, daß sich die Salbung nach der Taufe schließlich gespalten hat: die eine vollzieht der Presbyter unmittelbar nach der Taufe, die zweite der Bischof in der Kirche (ebenso in Rom). Endlich dringen verschiedene Stücke aus der Meßliturgie auch 55 in die ägyptische Taufliturgie ein. Diese Annäherung zwischen den Syrern und Ägyptern ist um so verständlicher, als es sich ja hier wie dort um monophysitische Jakobiten handelt. Endlich zeigen die späteren ägyptischen Liturgien: die alexandrinische von Baumstark (6. Jahrh.), die koptische und die äthiopische ebenfalls vor dem eigentlichen Taufakt einen Teil, der deutlich als früherer Aufnahmeakt des Katechumenen, bezw. Kompetenten zu er-60 kennen ist. Hier findet (nicht in der Liturgie Baumstarks) der Akt der Namensnennung,

Salbung mit dem Öl der Katechumenen, Handauflegung und Exorcismus statt. Dieser erste Teil hält sich aber im ganzen von syrischen Einflüssen frei. So kennt man in Ägypten keine Schriftverlesung, auch fehlen die langen Exorcismen.

2. Der Westen. a) Rom. Für die Geschichte des Taufritus im Westen hat Rom die durchschlagendste Bedeutung: es hat die Tendenz, seinen Typus in den verschiedenen 5 Kirchenprovinzen des Westens durchzusetzen. Denn wie im Osten so hat auch im Westen jedes Gebiet seinen eigenen Ritus entwickelt. Wir stoßen auch hier auf einen gewissen allgemein giltigen Grundtypus, aber die einzelnen zur Taufe gehörigen Akte wurden bald anders geordnet, bald wurden Einschübe gemacht, bald auch Auslassungen vorgenommen. Für manches machte sich der Einfluß des Ostens geltend. So entsteht eine große Mannigfaltigkeit. 10 Die langsamste Entwickelung hat offenbar Spanien durchgemacht. Dagegen scheint man in Rom der Entwickelung sehr freien Spielraum gelassen zu haben. — Leider sind wir über die Taufgeschichte Roms in den ersten Jahrhunderten nur sehr mangelhaft unterrichtet. Was Justin uns berichtet, das ist oben S. 428, 58 ff. zur Darstellung gekommen. Es ist nicht allzu viel. Daß das Ritual bereits reicher war, als seine Worte direkt enthalten, ist 15 mir außer Zweifel. Wäre die Taufrede, die unter dem Namen Hippolyts geht, echt, so könnten wir freilich daraus allerlei entnehmen, aber die Unechtheit ist mir, wenigstens gerade des letzten in Betracht kommenden Teiles, so gut wie sicher. Daß die römische Taufordnung eine Salbung nach der Taufe hatte, das ist vielleicht das einzige, was sich aus Hippolyt (in Dan. V, 17; de Christo et Antichristo 59) entnehmen läßt. Erst 20 zwei Jahrhunderte später fallen wieder hellere Lichter auf dies Gebiet: Wir sehen, daß zur Zeit Innocenz I. (402—417) diese Salbung sich bereits zwischen Presbyter und Bischof geteilt hatte (ep. 25, 3 MSL 20, 554 f.), mochte der Bischof anwesend sein oder nicht, ohne daß freilich die Presbyter auf diese Salbung schon verzichtet hätten. Ebenso beanspruchen die Bischöfe das Recht der Weihe des Chrismas und der Handauflegung. Leo I. 25 (440—461) bezeugt uns etwa folgenden Gang des Taufrituals: 1. die Abrenuntiation (sermo 63, 6. 27, 3. 41, 2); 2. das Bekenntnis zu Gott (sermo 63, 6. 66, 3); 3. die Taufwasserweihe (sermo 24, 3); 4. das dreimalige Untertauchen (ep. 16, 3, sermo 70, 4); 5. Chrismasalbung und Signation (sermo 24, 6). Daß die Handauflegung nicht gefehlt haben wird, ist anzunehmen, ebenso daß die Chrismasalbung zu seiner Zeit u. A. sich 30 zwischen Presbyter und Bischof teilte. Die weitere Entwickelung, daß nämlich infolge der Kindertaufe die Katechumenats- und Kompetentenakte auf die letzten drei Wochen vor Ostern verschoben wurden, zeigt uns der wichtige Brief des römischen Diakons Johannes an Senarius, der vielleicht in die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert gehört (MSL 59, 399 ff.). Nach ihm verläuft der eigentliche Taufakt nicht anders als bei Leo (nur von 35 der Wasserweihe spricht er nicht ausdrücklich). Seit dem 6. Jahrhundert entwickelt sich in Rom der Skrutinienritus, der schließlich in sieben besonderen Messen der letzten Fastenwochen sich ausgestaltet, wie sie im sogen. VII. römischen Ordo vorliegen. Auch nach dieser Quelle, zu der noch das sacramentarium Gelasianum und der sogen. I. römische ordo hinzutreten, ist der Gang der Taufhandlung nicht wesentlich anders als zur Zeit Leos I. 40 Nachdem im Vorraum des Baptisteriums die letzten Skrutinien, besonders Abrenuntiation und Bekenntnis, stattgefunden haben, zieht der Klerus und die Taufgemeinde unter Absingen der Litanei ins Baptisterium, wo zunächst die Wasserweihe vorgenommen wird. Bei dem Taufakt wird das Taufbekenntnis in dreimaliger Frage und Antwort abgelegt. Darauf salbt der Presbyter den Täufling mit dem Chrisma am Rücken. Hierauf bewegt sich der 45 Zug in das Konsignatorium, wo die Konfirmation oder Konsignation durch den Bischof vollzogen wird. Sie besteht aus der Chrismasalbung an der Stirn in Kreuzform und in der Handauflegung. Litaneigesang leitet zur Abendmahlsfeier über. Diese Form mag etwa bis ins 9. Jahrhundert gebraucht worden sein. Es sei bemerkt, daß in diesem römischen Taufordo deutlich die Verwandtschaft mit dem syrischen Typus erkennbar ist; 50 selbst in den Gebeten lassen sich noch Anklänge nachweisen. Schließlich setzt ein Prozeß ein, der darauf hinausläuft, die Katechumenats- und Kompetentenakte, natürlich in verkürzter Form, gänzlich mit dem Taufakte selbst zusammenzuschließen, während sich die Konfirmation noch völliger von der Taufe loslöst. Eine Mittelstufe in diesem Entwickelungsprozeß bilden die ordines ad catechumenum faciendum, in denen alle Katechumenatsakte in eine 55 zusammenhängende Handlung gebracht werden, die der Taufhandlung gegenübertritt (Martène I², p. 15 ff.; vgl. Höfling I, 447 f. II, 21). Schließlich wächst dieser ordo mit dem Taufordo zusammen, und so entsteht endlich das heutige römische Taufritual, das auf Paul V (1614) zurückgeht. Es liegt in doppelter Form vor: im ordo baptismi parvulorum und im ordo baptismi adultorum (vgl. das Rituale Romanum). 60

Beide sind natürlich in der Hauptsache gleich. Nur zeigt der ordo für die Kindertaufe Kürzungen, die, wie Höfling (II, S. 27 ff.) zeigt, erst durch die Reformation veranlaßt worden sind. Die ältere Form liegt also in dem Formular für die Erwachsenentaufe vor. Deutlich schauen aus ihm die alten Katechumenats- und Kompetentenakte (Skrutinien) noch hervor. Die ganze Handlung zerlegt sich in folgende Akte: 1. Vorbereitung des Klerus in der Kirche, während der (die) Täufling(e) vor der Schwelle der Kirchentür wartet(n) (Rubr. 1—3 [4]). In diesem Abschnitt ist vielleicht ein Ausklang des Aktes der Schriftverlesung in der Ostervigilie zu sehen. Denn hier wurde auch der 11. Psalm verlesen (vgl. sacram. Gelasianum ed. Wilson p. 84). — 2. An der Kirchentür (Rubr. 5—30) Namensnennung, Abrenuntiation und Bekenntnis, dreimaliges Anblasen ins Gesicht, Bekreuzigung an der Stirn und der Brust, Gebet, Bekreuzigung an allen Körperteilen mit folgenden Gebeten, Handauflegung mit Gebet, Weihe des Salzes und Verabreichung desselben, Gebet, Handauflegung und Exorcismen. Deutlich sind in diesem Akt die alte Katechumenatsannahme und die Katechumenatsexorcismen wiederzuerkennen. Man vergleiche diese Rubriken nur mit den Gebeten und Formeln im Gelasianum p. 45—49 u. p. 113 u. 114. — 3. In der Kirche Glaubensbekenntnis, Vaterunser, Handauflegung und Exorcismus, Ohrenöffnung, Abrenuntiation und Ölsalbung (Rubr. 31—41). Es ist dies deutlich die alte redditio symboli mit folgendem Exorcismus, wie man noch aus dem Gelasianum p. 53 und 78 sehen kann. — Endlich 4. im Baptisterium (Rubr. 42 bis zum Schluß) die Taufe und Konfirmation, wozu man das Gelasianum p. 86 vergleichen mag.

Rom suchte seine Taufliturgie und seine Tauffitten gegenüber den Liturgien und Sitten anderer Kirchengebiete nicht nur aufrecht zu erhalten, sondern vielmehr zur Herrschaft zu bringen und auszubreiten. So dringen seine Skrutinienmessen im 7. und 8. Jahrhundert in Gallien und im Frankenreich ein. In Spanien hat schon 561 die Synode zu Braga für die suevisch-galläzische Kirchenprovinz den römischen Ritus als verbindlich erklärt. Ob er in Afrika durchgedrungen ist, ist nicht mit Sicherheit zu sagen, aber es ist höchst wahrscheinlich, und auch Mailand hat mehr oder weniger dem römischen Ritus seine Pforten geöffnet.

Wie aber war die Tauffitte in diesen Kirchengebieten vor der Romanisierung? Eine lückenlose Geschichte ist nicht mehr möglich. Das Wichtigste dürfte im folgenden zusammengefaßt sein.

b) Spanien. Wenn ich diesen Überblick mit Spanien beginne, so thue ich dies, weil ich überzeugt bin, daß sich in diesem vom Verkehr ziemlich abgelegenen Lande die ältesten Tauffitten am längsten erhalten haben, so spät auch die Zeugnisse sind, die uns darüber ausführlicher berichten. Hier kommt zunächst Isidor von Hispalis (gest. 636) mit seiner Schrift de officiis ecclesiasticis in Betracht. Danach verlief die Taufe folgendermaßen: 1. Wasserweihe (II, c. 25, 4); 2. Abrenuntiation (von dem im Wasser stehenden Täufling abgelegt; dreigliedrig), 3. Bekenntnis (dreigliedrig; wahrscheinlich in Frage und Antwort); 4. die Taufe selbst (auf Vater, Sohn und Geist) höchst wahrscheinlich durch einmaliges Untertauchen; 5. die Salbung mit Chrisma, die nur der Bischof vollziehen darf; 6. Handauflegung unter Gebet (nur vom Bischof). Altertümlich ist hier die Stellung der Wasserweihe, das einmalige Untertauchen, das sonst für Spanien vielfach bezeugt ist (vgl. z. B. Gregor d. Gr. ep. reg. I, ep. 43 an Bischof Leander), die nur einmalige Salbung und die Handauflegung. Etwas weiter entwickelt zeigt sich der Ritus von Toledo, den wir aus Ildefons' (gest. 667) Schrift de cognitione baptismi (bes. die Kapitel 105—132) kennen lernen. Daß diese Schrift nicht die leichte Überarbeitung einer ins 6. Jahrhundert gehörigen Schrift ist (vgl. Art. Ildefonsus in Bd IX, S. 60, 31 ff.), sondern u. a. auch die Schrift Isidors de officiis eccl. verarbeitet hat, ist mir sicher. Wir finden die auch hier an der Spitze der Handlung stehende Taufwasserweihe sehr stark entwickelt (Verwendung eines Holzkreuzes); daß nur einmal untergetaucht wird, ist hier sicher bezeugt; wichtig ist ferner, daß hier nach der ganzen Handlung das Vaterunser gebetet und damit den Getauften tradiert wird. Dieser Brauch ist offenbar auch sehr alt: wir finden ihn noch bei den syrischen Jakobiten wieder, während wir uns erinnern, daß in Ägypten ursprünglich die Wasserweihe ebenfalls am Anfang der Handlung stand (s. oben S. 434, 30 u. 38). Ferner kannte die altspanische Kirche auch die Sitte der Fußwaschung nach der Taufe (vgl. Synode v. Elvira 306, c. 48, Bruns II, 8). Vieles dieser alten Sitten hat auch das sogen. missale mixtum der mozarabischen Liturgie bewahrt, soweit wir aus ihm überhaupt Aufschluß erhalten. Jedenfalls hat Spanien lange seine Sondersitte bewahrt. Nur die suevisch-galläzische Kirchenprovinz macht eine Ausnahme.

Für sie kommt vor allem Martin von Braga (gest. 580) mit seiner Schrift de correctione rusticorum (c. 15) und seiner epistola de trina mersione und der wichtige Beschluß der Synode von Braga von 561 (can. 5) in Betracht, wonach die Taufe nach dem römischen ordo gehalten werden soll, den Papst Vigilius an Bischof Profuturus von Braga 538 gesandt hatte. In der That hat diese Kirchenprovinz dem römischen Brauch 5 den altspanischen geopfert: sie kennt vor allem schon im 6. Jahrhundert nicht mehr die einmalige Untertauchung, sie hat die Taufwasserweihe nicht an der Spitze, sondern im Laufe der Handlung, sie weiß auch nichts vom Beten des Vaterunsers. Jedenfalls war es Bischof Martin von Braga, der diesen Anschluß an Rom vollzogen hat.

c) Afrika: Der älteste Zeuge für dieses Kirchengebiet, Tertullian, ist bereits oben 10 S. 130,23 ff. abgehört worden. Cyprian, ferner Optatus von Mileve (4. Jahrh.) und endlich vor allem Augustin geben im wesentlichen das gleiche Bild von der Taufhandlung, das wir schon durch Tertullian kennen; sie zeigen also, daß der Ritus in den zwei Jahrhunderten, die Augustin von ihm trennen, keine bemerkenswerte Entwickelung durchgemacht hat.

d) Mailand und Norditalien: Die wichtigste Quelle für Mailands Taufsitte 15 bildet die Schrift de mysteriis, die man noch immer Ambrosius, wenn auch nicht ohne Bedenken, zuschreibt. Bei der Wichtigkeit der Sache mag der Gang der Taufhandlung, den jene Schrift uns giebt, hier stehen: Als zur Taufe selbst gehörig erscheint die apertio aurium (I, 1, 3), die Salbung an Ohren und Nase, die im Vorraum der Taufkapelle vollzogen wird. In dieser selbst folgt die Abrenuntiation (in Frage und Ant- 20 wort); 2. die Wasserweihe (c. 3. c. 4. c. 5); 3. im Wasser stehend legt der Täufling das Glaubensbekenntnis (in Frage und Antwort) ab; 4. bei jedem Credo wird er einmal, im ganzen dreimal untergetaucht; 5. Salbung am Haupte; 5. Fußwaschung; 6. Bekleidung mit den weißen Kleidern; 7 Handauflegung (?). Darauf folgt die Eucharistie. — Daß in derselben Weise in Norditalien die Taufe gehalten wurde, beweist Maximus von 25 Turin (5. Jahrh.) durch seine vier Reden an die Neophyten (MSL 57, 771 ff.) und die pseudo-ambrosianische Schrift de sacramentis, die der Schrift de mysteriis sehr nahe steht. Sie stimmt mit dieser in allem Wesentlichen in der Beschreibung der Taufe überein; nur kennt sie noch eine Salbung vor der Abrenuntiation (I, c. 2, 4), wobei der Täufling ein Gelöbnis ablegt. Ob sie freilich nach Mailand gehört? Noch immer ist 30 diese Schrift ein ungelöstes Rätsel. Jene Salbung hat auch die spätere Mailändische Liturgie, wie sie sich in der Schrift Odilberts (gest. 814), Erzbischofs von Mailand, über die Taufe (vgl. die Ausgabe von Fr. Wiegand) findet. Dies Taufritual überhaupt zeigt bereits die Zusammenziehung der einst zeitlich weit auseinander liegenden Akte der Aufnahme in den Katechumenat, der Ceremonien in der Kompetentenzeit und der Taufe 35 selbst in einen einzigen Taufgottesdienst. Als Katechumene wird der Täufling behandelt, indem man ihn exsuffliert und exorzisiert, ihm das Salz reicht und salbt; als Kompetent, indem man wiederholte Exorzisationen an ihm vornimmt (Skrutinien), ihm das Symbol mitteilt und die apertio aurium (das Effata an Nasen und Ohren) durch Bestreichung mit dem Speichel an ihm vollzieht. Im Baptisterium beginnt der eigentliche Taufakt, 40 indem eine Salbung an Brust und Schultern mit Öl vorgenommen wird, worauf die Abrenuntiation und das Glaubensbekenntnis folgt; darauf die Taufe durch dreimaliges Untertauchen. Endlich folgt die Chrismasalbung, die Anlegung der Stirnbinde, die Bekleidung mit den weißen Taufgewändern, die Kommunion, die Handauflegung durch den Bischof und zum Schluß die Fußwaschung. Mit diesem Taufordo schließt sich die 45 Mailändische Kirche einem Ritus an, wie er seit dem 9. Jahrhundert in der fränkischen Kirche ungefähr allgemein üblich war. Es ist dies aber bereits der spätere römische ordo baptismi.

e) Gallien. Der Vollzug der Taufe, die in Gallien in besonderem Ansehen stand (vgl. Arnold, Cäsarius von Arelate, S. 359), tritt erst durch verschiedene Sakramen- 50 tarien (vgl. die Litteraturangabe oben S. 425,35 ff.) in ein deutliches Licht. Danach beginnt die Handlung mit der feierlichen Taufwasserweihe, bei der die Täuflinge noch nicht gegenwärtig sind. Erwähnenswert ist, daß dabei ein Gebet in der Form des Präfationsgebetes aus der Messe erscheint und daß die Chrismaeingießung in Kreuzform üblich ist. Sobald die Täuflinge den Vorraum betreten haben, entsagen sie, nach Westen gewendet, dem Teufel. 55 In die Piscina eingetreten, bekennen sie sich dreimal zu Gott (Vater, Sohn und Geist). Die nun folgende Untertauchung erfolgt dreimal auf Vater, Sohn und Geist. Außerhalb des Taufraumes erfolgt die Konfirmation durch den Bischof: Chrismasalbung, Bekleidung mit den weißen Taufkleidern, und nun folgt die Fußwaschung; zum Schluß ein Gebet. Diese Form ist höchst einfach und ohne allen Zweifel höchst altertümlich. Be- 60

merkenswert ist, daß auch hier, wie früher in Ägypten, der Taufe als Vorbereitungsakt die Wasserweihe vorausgeht, ferner daß nur eine Salbung, nämlich die Chrismasalbung bekannt ist; jedoch kennt das sacramentarium Gallicanum schon eine zweite Salbung, die vor der Abrenuntiation mit heiligem Öl an Nase, Ohren und Brust mit voraus- 5 gehendem Exorzismus vollzogen wird (MSL 72, 502).

Dieses alte Taufritual wurde nun vom römischen beeinflußt, bez. verdrängt. Wie sich die Dinge zur Zeit Karls d. Gr. entwickelt hatten, können wir aus einer Reihe von Schriften fränkischer Theologen ersehen, die durch Karls Ausschreiben (aus den letzten Jahren seiner Regierung, spätestens 812) an die Erzbischöfe seines Reiches veranlaßt sind. 10 (Wo dieses Schreiben erhalten und abgedruckt ist, siehe bei Wiegand, Odilbert von Mailand, S. 1 Anm. 2.) Er fordert darin Bericht über den erteilten Unterricht, über Taufe und Taufvorbereitung. Der verbreiteste Tauforbo war danach folgender: 1. Catechumenus: a) Exsufflatio; b) Exorcizatio; c) Datio salis. 2. Competens: a) Traditio symboli; b) scrutinia (Exorzisation und Katechismusexamen). 3. Taufakt: a) Tan- 15 guntur nares; b) Pectus perungitur oleo, signantur scapulae; c) Abrenuntiatio satanae; d) Interrogationes fidei; e) Trina immersio; 4. Schlußakte: a) Albis induitur vestimentis; b) Chrismate caput perungitur et mystico tegitur velamine; c) Corpore et sanguine dominico confirmatur; d) Per impositionem manus a summo sacerdote spiritum accipit (nach Wiegand a. a. O., S. 67). 20 Kein Zweifel, daß hier im wesentlichen der römische ordo schon vorliegt. Die weitere Entwickelung führte aber zu immer größerer Mannigfaltigkeit des Tauforbo in den einzelnen Kirchenprovinzen des Frankenreichs und Deutschlands, so daß wir im 15. und 16. Jahrhundert von *einem* Tauforbo hier keineswegs reden können; jedoch herrscht in den Gebeten und in den Formeln für den Exorcismus ziemliche Übereinstimmung (vgl. 25 über diese mittelalterlichen Taufritualien die Zusammenstellung bei Rietschel, Liturgik II, S. 59 ff.).

III. *Die Geschichte des Taufrituals in den Reformationskirchen bis zur Gegenwart.* Die Geschichte der Taufe in den evangelischen Kirchen beginnt mit einem Vorstadium: Man verdeutschte einfach das übliche katholische Taufritual, ohne 30 wesentliche Änderungen vorzunehmen. Diesen Schritt that z. B. Thomas Münzer 1523 in seiner „Ordnung und berechnunge des teutschen ampts zu Alstadt" (1524 erschienen; gedr. bei Sehling a. a. O. I, 1, S. 507) und vor allem Luther in seinem „Taufbüchlein verdeutscht" von 1523. Diesem deutschen Taufbüchlein liegt das übliche lateinische Taufritual zu Grunde, das in Wittenberg gebräuchlich war und sich in der Agende der 35 Diöcese Brandenburg, zu der Wittenberg gehörte, befand. Leider ist diese Agende bis jetzt nicht wieder ans Licht getreten. Wohl aber ist es Kawerau gelungen, die Magdeburger Agende von 1497 wieder aufzufinden, die der Brandenburger offenbar sehr verwandt war (vgl. Kawerau in ZkWL X, S. 420). Mit Hilfe dieses Rituals läßt sich behaupten, daß Luther sich bei seiner Verdeutschung wahrscheinlich möglichst eng an seine 40 Vorlage angeschlossen und nicht allzuviel geändert hat. Er ließ die exorcitatio salis weg (wenn sie nicht schon in seiner Vorlage fehlte), kürzte die Exorcismen am Anfang und ließ den Exorcismus nach dem Hephata weg; ferner streicht Luther das Credo der Paten, und das Vaterunser läßt er nicht aufsagen, sondern beten. Das ist das Wichtigste, was Luther geändert hat. Daß er die Kinderkommunion nicht hat, erklärt sich 45 wohl aus seiner Vorlage. Eine offene Frage muß es bleiben, ob das sog. „Sintflutgebet" (der Name erklärt sich daraus, daß das Gebet im Eingang auf die Sintflut als Typus der Taufe Bezug nimmt), das sich nach der Salzdarreichung findet, von Luther selbst stammt und dann der Ersatz für das sonst übliche Gebet: „Deus patrum nostrorum etc." ist, oder ob es auch nur eine Übersetzung der katholisch-lateinischen Vorlage ist. 50 Die Gründe, die für Luthers Verfasserschaft sprechen, hat Kawerau ZkWL X, 591 ff. vorgetragen. Dennoch will es mir sehr unwahrscheinlich erscheinen, daß das Gebet wirklich von Luther stammt. — Luthers Vorgang, das katholische Taufritual zu verdeutschen fand nicht nur mannigfach Nachahmung, sondern seine Übersetzung selbst wurde fleißig benutzt. — Die Bestimmung, daß die Taufe deutsch zu halten sei, findet sich übrigens noch 55 häufig auch später in den KOO (vgl. z. B. Schwäbisch-Hall 1526 bei Richter I, 41; Brandenburg-Ansbach 1526, I, 53; Unterricht der Visitatoren 1528, I, 89; Braunschweig 1528, I, 107; Baseler KO 1529 I, 123; Nassau 1536 I, 278) — ein Beweis, daß sich die alte Sitte nicht so rasch verloren hat.

Von einer Neugestaltung des Taufritus nach evangelischen Grundsätzen kann erst 60 seit 1525 die Rede sein. Diesen Schritt that zuerst Straßburg, dann folgte 1526 Luther

nach mit seinem „Taufbüchlein verdeutscht, aufs neue zugericht“ Nehmen wir noch die Taufordnung hinzu, die Zwingli 1525 ausgehen ließ, so haben wir die drei Ausgangspunkte wie für die liturgische Entwickelung in der Reformationszeit überhaupt, so auch für die Entwickelung der evangelischen Taufordnungen. Luther beherrscht mit seiner Form Nord-, Mittel- und einen Teil von Süddeutschland, Straßburg beeinflußte West- und Süddeutschland und Zwingli die Schweiz.

Fassen wir zunächst Luthers Taufbüchlein von 1526 ins Auge, so zeigt sich, daß in ihm eine bedeutend gekürzte Ausgabe des Taufbüchleins von 1523 vorliegt. Wie verläuft danach die Taufe? Sie zerfällt in zwei Akte. I. Teil: vor der Kirchenthür oder in der Vorhalle: 1. Exorcismus: „Fahr aus, du unreiner Geist, und gieb Raum dem hl. Geist“ 2. Bekreuzigung von Stirn und Brust mit der Formel: „Nimm das Zeichen des heiligen Kreuzes, beide an der Stirn und an der Brust“ 3. Gebet über dem Täufling. 4. Sintflutgebet. 5. Exorcismus: „Ich beschwöre dich, du unreiner Geist, bei dem Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, daß du ausfahrest und weichest von diesem Diener Jesu Christi N. Amen“ 6. Verlesung von Mc 10, 13—16. 7. Handauflegung und Vaterunser (knieend). II. Teil: das Kind wird zum Taufstein gebracht: 1. Salutation: „Der Herr behüte deinen Eingang und Ausgang von nun an bis zu ewigen Zeiten“ 2. Abrenuntiation und Glaubensbekenntnis in Frage und Antwort (der Paten). 3. Frage: „Willst du getauft sein?“ Antwort (der Paten): „Ja“ 4. Taufe durch dreimaliges Untertauchen mit der Taufformel. 5. Das von den Paten gehaltene Kind empfängt das Westerhemd unter Votum des Täufers. — Dieses Formular hält sich also im Grunde noch immer an die katholische Vorlage, und so viel von dieser auch gefallen ist, so sind doch in den Exorcismen und in der Abrenuntiation mit Glaubensbekenntnis Stücke beibehalten, die nur bei der Taufe Erwachsener, und zwar aus dem Heidentum stammender Erwachsener Sinn haben. Der Exorcismus, für den übrigens Luther absichtlich und bewußt eintrat, hat denn auch schon im 16. Jahrhundert selbst unter den Lutheranern Anstoß erregt und Anlaß zu einem heftigen Streite gegeben (vgl. das Nähere in dem Art. Exorcismus in Bd V, S. 695 ff.). — Ganz anders verläuft die Taufe, wie sie in Straßburg 1525, jedenfalls nach Butzers Intentionen (vgl. dessen Schrift: „Grund und Ursach aus göttlicher Schrift“ von Weihnachten 1524; die betr. Stellen bei Hubert a. a. O., S. LVII), eingeführt worden ist. Sie gestaltete sich folgendermaßen: 1. Ermahnung (Taufrede), in ein Gebet um den Glauben ausmündend. 2. Vaterunser (still gebetet). 3. Apostolisches Glaubensbekenntnis. 4. Verlesung des Evangeliums (Mt 19). 5. Überleitungsformel zur Taufe. 6. Taufe a) Frage an die Paten, ob sie das Kind christlich „lehren“ wollen; b) Frage nach dem Namen des Kindes; c) Taufe mit „Aufgießung des Wassers“ und Taufformel. 7 Übergabe des Kindes an die Paten und Schlußvotum. Diese Ordnung, deren Gebrauch übrigens ganz frei gegeben war, läßt von dem katholischen Ritual nur noch sehr weniges übrig und jedenfalls nichts, was nicht mit der Handlung nach evangelischer Auffassung vereinbar wäre. Im Jahre 1537 wurde diese Form unwesentlich geändert: das Apostolikum wird nach der Lektion bekannt, denn das Kind soll „zu Gemeinschaft dieses Glaubens“ getauft werden. Der Taufe selbst geht noch eine kurze Ermahnung an die Paten voraus, ein Dankgebet folgt ihr, und ein Votum schließt auch hier die Feier ab. Auch später noch traten Änderungen ein, aber im wesentlichen bewahrt sich Straßburg das Grundschema des Jahres 1525.

Endlich kommt Zwingli in Betracht. Nach ihm („Form des toufs, wie man die ietzt zu Zürich brucht“ von 1525) verläuft die Taufe folgendermaßen: 1. Eingang: a) Im Namen Gottes. Amen. b) Unsere Hilfe u. s. w. (Ps 121, 2). 2. Frage an die Paten: „Wellend jr, daß das Kind getouft werd in den touf unsers Herrn Jesu Christi?“ — Antw.: Ja. Priester: „Nennends Kind“. — Antw.: N. — 3. Sintflutgebet. 4. Salutation: „Der Herr sye mit üch!“ Antw.: „Und mit dinem geist!“ 5. Verlesung von Mc 10, 13—16. 6. Frage: „Wellend jr, daß das Kind getouft werd?“ Antw.: Ja. — „Nennend das Kind“ — Antw.: N. 7. Taufe mit Taufformel. 8. Bekleidung mit dem Westerhemd unter Votum. 9. Schlußvotum: „Der herr sye mit üch! Gond hin im frieden!“ — Auch diese Form hat sich von der katholischen Vorlage fast ganz emanzipiert. Überflüssig ist es, daß zweimal dieselben Fragen an die Paten gerichtet werden. Vergleicht man diese drei Typen von Taufformularen miteinander, so stehen Straßburg und Zwingli auf der einen Seite, Luther auf der anderen. Jene haben vor allem die Exorcismen und die Fragen an das Kind (Abrenuntiation und Tauffragen; Frage nach der Taufbereitschaft) gestrichen: sie machen vollen Ernst mit der Taufe eines von Christen stammenden Kindes. Ferner haben sie nicht wie Luther die Untertauchung, sondern die Begießung als Taufritus.

Diese drei Formulare haben die Geschichte des Taufrituals in den evangelischen Kirchen bestimmt. Luthers Form ist bestimmend geworden für die Taufe in fast allen lutherischen Landeskirchen. Vor allem ist Nürnberg im Süden ein Stützpunkt der lutherischen Form (vgl. Richter, KOO I, 200). Nur hat man da und dort die Signation am Eingang und den Exorcismus beseitigt, und dies ist jedenfalls auf einen Einfluß Straßburgs zurückzuführen. Nicht minder weit reicht der Einfluß Straßburgs. Nicht allein, daß die „Kölner Reformation" von 1543, die ja mit Melanchthon Butzer und Hedio verfaßt haben, ganz offenbar Einwirkungen von Straßburg her in ihrem Taufformular erfahren hat, vor allem ist die Taufordnung der Kasseler KO von 1539 (Diehl, Zur Gesch. des Gottesdienstes, S. 277) ganz deutlich von Straßburg abhängig, was sich leicht aus den engen Beziehungen Butzers zu Hessen erklärt. Ferner ist die Württemberger KO von 1536 (bei Richter, KOO I, 269 f.) von Straßburg her beeinflußt; daneben steht freilich auch ein starker Einfluß des lutherischen Nürnberg (1553 nimmt die Württemberger KO [bei Richter II, 133] noch mehr lutherische Form [Abrenuntiation!] an). Auch die Pfälzer KO von 1556 und besonders die von 1563 (letztere bei Richter II, 258; vgl. Bassermann, Gottesdienstordnung, S. 50 ff. und 84 ff.) verrät Verwandtschaft mit dem Straßburger Typus: es fehlt der Exorcismus und die Abrenuntiation, dafür ist eine Ansprache am Eingang vorhanden. Jedenfalls zeigt die KO von 1563 calvinische Einflüsse, was aber nur bestätigt, daß sie dem Straßburger Typus zugehört, denn — und dies ist von besonderer Wichtigkeit — auch Calvins Taufordnung gehört dem Straßburger Typus an (und zwar der Ordnung von 1537); Einflüsse von Zwingli gehen nebenher. Nach Calvin verläuft die Taufe folgendermaßen: 1. Eingangsspruch: Ps 121, 2 (= Zwingli). 2. Frage an die Paten: „Presentez vous cest enfant pour estre baptisé?" (= Zwingli). 3. Ansprache über die Bedeutung der Taufe; dabei Verlesung von Mt 19 (= Straßburg: Hubert a. a. O., S. 44 f.). 4. Gebet für das Kind mit Vaterunser (= Straßburg: Hubert a. a. O., S. 45 ff. u. S. 53). 5. Verpflichtung der Paten, das Kind christlich zu unterweisen nebst apostol. Symbol (= Straßburg, Hubert a. a. O., S. 50). 6. Nochmalige Ermahnung an die Paten (= Straßburg, Hubert a. a. O., S. 50 f.). 7. Taufakt (Namengebung) (= Straßburg, Hubert a. a. O., S. 51). Das im Straßburger Ritual von 1537 folgende Schlußgebet und Schlußvotum fehlt bei Calvin. Der Aufbau der Handlung aber ist bei ihm sonst fast ganz genau der gleiche wie dort. Die Formulierung der Ansprache und der Gebete ist allerdings verschieden. Trotzdem kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das Genfer Formular zum Straßburger Typus gehört. Darüber wird sich niemand wundern, der weiß, wie verwandt auch in der Gestaltung des Hauptgottesdienstes die calvinische Ordnung mit der Straßburger ist (vgl. Erichson, Die calvinische und die altstraßburgische Gottesdienstordnung, Straßburg 1894. Erichson dehnt seine Untersuchung nicht auf die Taufe aus). Durch die calvinische Taufordnung ist der Straßburger Typus in das gesamte reformierte Gebiet eingedrungen, mit Ausnahme der deutschen Schweiz, in der Zwinglis Formular sich Geltung verschafft hat. Daß es in den Züricher Ordnungen von 1529 an (vgl. Höfling II, S. 110 ff.), wenn auch etwas erweitert, wieder erscheint, kann uns nicht wundernehmen. Aber auch die Berner „kurtze gemeine form kinder zetouffen" von 1528 schließt sich im wesentlichen an Zwingli an.

Eine eigenartige Stellung nimmt die anglikanische Taufliturgie ein. Sie trägt halb reformierten, halb lutherischen Charakter; doch überwiegt wohl der letztere Charakter. Der Verlauf der Taufe, die an Sonn- und Festtagen in unmittelbarem Anschluß an den Morgen- oder Abendgottesdienst vor versammelter Gemeinde stattfindet, und zwar am Eingang der Kirche, wo sich der Taufstein befindet, ist folgender: 1. Frage an die Paten, ob das Kind schon getauft sei. 2. Ermahnung zur Fürbitte für das Kind. 3. Sintflutgebet (nach der „Kölner Reformation" von 1543). 4. Gebet: „O Gott du unsterblicher Trost aller" 5. Das Kinderevangelium mit auslegender Ermahnung an die Paten und Gebet: „Allmächtiger Gott, himmlischer Vater" (aus der „Kölner Reformation"). 6. Ermahnung an die Paten und folgende Abrenuntiation mit Glaubensbekenntnis. 7. Frage nach dem Begehren der Taufe und nach der Bereitschaft, Gott gehorsam zu sein. 8. Zwei Gebete (dabei Mt 28). 9. Taufakt: einmaliges Untertauchen oder Begießen. 10. Signation an der Stirn mit Votum. 11. Vaterunser (knieend gebetet). 12. Dankgebet. 13. Ermahnung an die Paten. —

Die Taufformulare der deutschen evangelischen Kirchen blieben mehr oder weniger nach alter Überlieferung in Gebrauch bis in die Zeit des Rationalismus hinein. Nachdem schon der Pietismus (Spener) an dem lutherischen Exorcismus Anstoß genommen hatte, räumte der Rationalismus dieses Stück Katholicismus zur Seite. Auch die sinnlosen

Fragen an das Kind, die die Paten beantworten, werden beseitigt, vielfach auch die Abrenuntiation. Jetzt fällt auch allgemein die Sitte des Untertauchens. Aber indem der Rationalismus überhaupt die überlieferten Liturgien nach seinem Geschmacke umgestaltete, bezw. sie durch neue Formulare ersetzte, änderte er auch die alten Taufformulare. Allein man darf nicht annehmen, daß in allen Landeskirchen neue Agenden eingeführt worden wären. Mancherorten blieben die alten Agenden offiziell in Geltung, aber es kümmerte sich niemand darum: die Geistlichen, denen zum Teil eine völlige Freiheit in den liturgischen Dingen zustand, gebrauchten sie nicht mehr, hielten sich vielmehr, wenn sie überhaupt an eine fremde Form sich halten wollten, an eine der zahlreichen Privatagenden. Diese gehen in der Nichtachtung der überlieferten Formen am weitesten, während die neuen offiziellen Agenden oft noch überraschend enge Fühlung mit dem Überlieferten halten. So bleibt selbst die Abrenuntiation in ihrer alten Form in einzelnen Agenden unangetastet stehen (z. B. Sachsen 1812), während andere sie modernisieren. Dazu kam, daß aus dem Bestreben, die Taufe, wie überhaupt die kasuellen Handlungen, so persönlich und den jeweiligen Verhältnissen so entsprechend als möglich zu gestalten, in den Agenden meist eine ganze Reihe von Parallelformularen erscheint, etwas, was den alten Agenden (abgesehen von den Formularen für die Jach- oder Nottaufe) ganz fremd ist. So bietet z. B. die offizielle Schleswig-Holsteinische Kirchen-Agende von 1797 nicht weniger als sieben Formulare, und dazu noch ein Formular für die Taufe eines Erwachsenen (S. 150 ff.). Die Privatagende von J. F. Schlez (Evangelische Kirchen-Agende, Gießen 1834) bietet deren gar zehn. Hier werden die verschiedensten Fälle, unter denen die Taufe stattfinden kann, berücksichtigt. Das erste Formular (abgedruckt bei H. A. Köstlin, Gesch. d. christl. Gottesdienstes, Freiburg i. Br. 1887, S. 227 ff.) z. B. ist bestimmt für die Taufe „eines von wohlhabenden, höher gebildeten und geachteten Ältern stammenden Kindes" (S. 3), das zweite soll gebraucht werden „besonders im Familienkreise der Ältern und im Beiseyn der Großeltern des Kindes" (S. 7), das fünfte „bei der Taufe eines Kindes, welches eine ohnedieß schon zahlreiche Familie vermehrt" (S. 25). Jedes der zehn Formulare dieser Schlezschen Agende beginnt mit einer längeren Ansprache und endet mit einem zum Teil recht langen Epilog, der wohl auch in einige Liederstrophen ausklingt. Auch ist das Grundschema durchgängig das gleiche und höchst einfache: Frage (oder Fragen) an die Paten, Namensnennung, Taufe, Handauflegung (doch fehlt diese öfter); nur ein Formular bringt das Apostolikum, ein anderes das Vaterunser, dessen einzelne Bitten auf das Kind angewendet werden. Diese nur auf einen ganz bestimmten Zeitgeschmack und auf die Frömmigkeit des Rationalismus zugeschnittenen Formulare, die im Zeitalter der Aufklärung überaus zahlreich herausgegeben werden, konnten dem religiösen Bedürfnis und dem Geschmack der späteren Zeit unmöglich genügen. Mit der Agendenreform, die mit dem zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts einsetzt, werden auch die Taufformulare erneuert, allerdings in stark archaistischem Geiste. Zwar kehrt der Exorcismus nicht wieder, wohl aber die Fragen an das Kind und die alte Abrenuntiation. So heißt es z. B. in der Agende Friedrich Wilhelms III. von Preußen 1817: „Entsagest du dem Bösen, in seinen Werken und seinem Wesen"? Und die neue Preußische Agende von 1895 hat (in dem ersten Formular) diese Form beibehalten, schreibt aber vor, wo die Formel üblich sei: „Entsagest du dem Teufel u. s. w.", diese zu gebrauchen. Andere Agenden gestalten die Abrenuntiation zum persönlichen Bekenntnis der Paten und bieten abgeschwächte Formeln, aber nur in den neuesten Agenden dreier Landeskirchen fehlt jede Spur der Abrenuntiation, nämlich in denen von Baden, Anhalt und Hessen-Darmstadt. Reformierte Agenden der neuesten Zeit haben die Abrenuntiation natürlich nicht.

Über die Taufformulare der gegenwärtigen deutschen evangelischen Kirchen urteilt Rietschel: „Sie zeigen die denkbar verschiedenartigsten Formen, die allerdings nicht eine wünschenswerte Mannigfaltigkeit der liturgischen Gestaltung bei einheitlicher Grundanschauung über das Wesen der Kindertaufe enthalten, sondern grundsätzlich entgegengesetzte Auffassungen von der Kindertaufe zur Erscheinung bringen. Es stehen diese einander entgegengesetzten Formulare nicht nur in Agenden der verschiedenen Landeskirchen, sondern fast durchgängig in ein und derselben Agende in unvereinbarem Widerspruch nebeneinander" (Liturgik II, 115). Boten also die rationalistischen Agenden verschiedene Formulare aus Rücksicht auf die verschiedenen Verhältnisse, unter denen eine Taufe stattfinden kann, während im ganzen eine einheitliche Auffassung von der Taufe herrschte, so ist die Mannigfaltigkeit der Formulare in den neuen Agenden auf die verschiedene Auffassung von der Kindertaufe zurückzuführen. Es ist keineswegs noch der genuin evangelische Sakraments- und Glaubensbegriff durchgedrungen, auch nicht der Mut, sich von der katholischen

Vorlage ein für allemal loszusagen. Wenn sich Luther noch an diese anschloß, so ist das begreiflich und verzeihlich. Für uns ist es ein Zeichen von Schwäche. Darum haben alle Fragen an das Kind, besonders die Abrenuntiation in jeder Gestalt, die ja nur Reste der Erwachsenentaufe sind, zu fallen. Wir dürfen auch nicht den geringsten 5 Schein entstehen lassen, als trete der Glaube der Paten für den noch nicht vorhandenen Glauben des Kindes ein, um die Taufe im Vollzug wirksam zu machen, oder als wäre der rein passive Zustand des Kindes schon genügend für die Segenswirkung der Taufe. Die Kindertaufe ist dogmatisch nur zu verstehen als „die deutlichste Erweisung der gratia praeveniens für den einzelnen" (Loofs, Dogmengeschichte[4], Halle 1906, S. 755; vgl. 10 auch Rietschel a. a. O., S. 111). Die nachfolgende christliche Erziehung hat in dem Kinde den Glauben an diese gratia zu wecken und zu pflegen und so die Taufe am Kinde wirksam zu machen. Daher ist es vor allem wichtig, daß an der Taufe die Eltern, wenigstens der Vater teilnehmen und daß in dem Taufformular die Bedeutung der christlichen Erziehung deutlich und scharf zum Ausdruck kommt.

15 IV. Die wichtigsten Taufsitten. 1. Wer vollzieht die Taufe? Urchristlich ists, daß jeder Getaufte selbst wieder taufen kann. Jedenfalls kann nicht davon die Rede sein, daß nur etwa Apostel oder von Aposteln Beauftragte die Taufe vollzogen hätten (vgl. 1 Ko 1, 14—17; AG 6, 5. 8, 12. 38; vgl. auch oben S. 427 59 ff.). In der Didache (c. 7) wird offenbar noch jedem Gemeindeglied das Taufrecht zugestanden, ebenso von 20 Ignatius (ad Smyr. 8, 2). Justin spricht sich darüber nicht aus. Aber Tertullian läßt noch jeden Laien taufen, wenn kein Kleriker anwesend ist (de bapt. 17). Allerdings der eigentliche Täufer ist auch ihm schon der Bischof. Diese Anschauung hat sich in der Kirche durchgesetzt und hat auch auf die Ausgestaltung des Taufritus ihren starken Einfluß ausgeübt. So war sie für die wichtige Sitte bestimmend, daß nur an einem 25 Bischofssitz getauft werden konnte; nur hier befanden sich darum Baptisterien. Aber auf die Dauer war das nicht durchführbar. So beauftragte der Bischof wohl andere Kleriker, vor allem die Presbyter mit dem Vollzug der Taufe. Aber an sich stand ihnen das Taufrecht nicht zu. Um zum Ausdrucke zu bringen, daß er eigentlich der einzige zur Taufe Bevollmächtigte sei, hat sich der Bischof einzelne Akte des Taufritus ein für allemal 30 vorbehalten: die Weihe des Öls und die Salbung an der Stirn nach der Taufe und die Handauflegung — ein Beweis dafür, daß diese der Taufe folgende Akte von alters her in hohem Ansehen standen. Schließlich wurde auch die Wasserweihe ein Vorrecht des Bischofs. In Rom spaltete sich infolge dieser bischöflichen Vorrechte die Salbung nach der Taufe: der Presbyter darf mit dem vom Bischof geweihten Chrisma wohl salben, aber 35 nicht an der Stirn; er thuts unmittelbar, nachdem der Täufling aus dem Wasser gestiegen ist, der Bischof aber in andrem Raume (vgl. oben S. 435, 21 ff.).

Für das, was längst Brauch war, für die Übertragung des Taufrechts durch den Bischof auf den Presbyter, schuf die Scholastik die Theorie. Sie leitete zwar, wie es schon seit Cyprian üblich war (ep. 73, 7), das Taufrecht von der apostolischen Würde 40 der Bischöfe ab, fügte aber hinzu, daß es ihnen freistehe, dies Amt auf andre zu übertragen. So wurde das Recht des Presbyters zu taufen dogmatisch festgelegt (Thomas v. Aquin summa P III, qu. 67, art. 2). Eugen IV erklärte: „Minister hujus (sacramenti) sacerdos, cui ex officio competit baptizare" (Decret. pro instr. Armen. [1439] bei Mansi 31, 1055). Und im Rituale Romanum heißt es: „Legiti- 45 mus quidem Baptismi minister est Parochus, vel alius sacerdos a Parocho vel ab Ordinario loci delegatus" (tit. II, cap. 1, 12). Und der Catechismus Romanus lehrt P. II, c. II, qu. 18, 2, daß zwar Bischöfen und Priestern von Rechtswegen dies Amt zu verwalten zustehe, daß aber die Bischöfe die Ausspendung der Taufe den Priestern zu überlassen pflegten. „Quod vero sacerdotes iure suo hanc func- 50 tionem exerceant, ita ut praesente etiam Episcopo ministrare Baptismum possint, ex doctrina Patrum et usu Ecclesiae constat". Die Diakonen aber dürfen nur im Auftrag des Bischofs oder des Priesters dies Sakrament spenden.

So sprechen auch die evangelischen Konfessionen dem Parochus, der der eigentliche episcopus ist, sofern er rite vocatus ist, mit dem Recht der Sakramentsverwaltung 55 überhaupt auch das des Taufens zu (conf. August. art. XIV u. XXVIII; apol. art. XIII. pr. XXVIII; art. Smalc.: de potest. et primatu papae; Genfer Katech. [1545], IV).

War der Bischof anwesend, so war es in der früheren Zeit durchaus nicht überall üblich, daß er dann auch allein alle Akte, speziell den Taufakt selbst vollzog. In Spanien 60 bestimmte die Synode von Sevilla 619 can. 7 (Bruns II, 71; Gams, Kirchengeschichte

Spaniens II, 2, S. 87), daß in Gegenwart eines Bischofs der Presbyter nicht taufen darf. Dagegen bestand in Ägypten der Brauch, daß der Presbyter die Kinder, der Bischof die Erwachsenen bei ein und derselben Tauffeier taufte (Horner a. a. O., p. 174; bei v. d. Goltz Nr. 32). Ferner ist es bemerkenswert, daß in Ägypten einst auch in der Gegenwart des die Taufe leitenden Bischofs die Presbyter und die Diakonen in verschiedener Weise an den einzelnen Handlungen beteiligt waren (z. B. can. Hippolyti; Aegypt. KO), während in Syrien neben dem Bischof nur der Diakon funktionierte. Dem entspricht es, daß nach der syrischen Didaskalie als der Vertreter des Bischofs zunächst der Diakon, dann erst der Presbyter genannt wird (syr. Didaskalie, herausg. von Achelis und Flemming, S. 85, 19; 290). Und ebenso setzt Rabbula in Ostsyrien offenbar eine Neuerung durch, wenn er verordnet, daß die Priester (Presbyter) und nicht die Diakonen taufen sollen (can. 43; bei Burkitt-Preuschen, Urchristentum im Orient, S. 102).

Obwohl so das Taufen im Prinzip das Vorrecht der Amtsträger war, wurde die altchristliche Sitte der Laientaufe durch den Gedanken lebendig erhalten, daß die Taufe unbedingt zur Seligkeit nötig sei. Wenn Tertullian (de bapt. 17) noch den Laien das Taufrecht zuspricht, mag dabei wohl auch noch die Rücksicht auf die lebendige alte Sitte mitbestimmend gewesen sein. Viel dogmatischer ist dagegen schon bei Augustin die Forderung, daß Laien taufen dürfen, begründet (contra Parm. II, c. 13, 29; ep. 228 ad Honor. n. 8). Natürlich nur, wenn kein Priester anwesend oder zu erreichen ist und Todesgefahr droht, darf der Laie das Sakrament spenden. Die Synode von Elvira 306 bestimmte in can. 38: „Bei einer Schiffahrt oder wenn überhaupt keine Kirche nahe ist, darf auch ein Laie, wenn er sein Taufbad nicht befleckt hat (durch Abfall) und kein bigamus ist, einen auf den Tod erkrankten Katechumenen taufen, aber der Bischof hat nachträglich noch die Händeauflegung zu erteilen" (Hefele I², S. 171). Die hier ausgesprochenen Anschauungen sind, abgesehen von den Bedingungen der sittlichen Qualität des Täufers, die in der Kirche überhaupt herrschenden. Der Catechismus Romanus spricht (a. a. O.) ebenfalls den Laien, „Manns- und Frauenspersonen, zu welcher Sekte sie sich auch immer bekennen mögen", das Taufrecht zu. „Nam et Judaeis quoque (vgl. dazu Hefele IV², S. 351), infidelibus et haereticis, quum necessitas cogit, hoc munus permissum est". Nur muß der Taufende die trinitarische Taufformel anwenden. Ganz das Gleiche ist im Rituale Romanum (a. a. O., 13) vorgeschrieben.

Dieses Taufrecht der Laien hat auch die lutherische Kirche anerkannt für den Fall der Nottaufe (vgl. Joh. Gerhard, De baptismo § 24). Die reformierte Kirche dagegen erkennt die Notwendigkeit der Taufe zur Seligkeit nicht an und spricht deshalb den Laien das Taufrecht ab. Calvin z. B. sagt „Hoc etiam scire ad rem pertinet, perperam fieri, si privati homines Baptismi administrationem sibi usurpent: est enim pars Ecclesiastici ministerii Quod autem multis abhinc saeculis adeoque ab ipso fere Ecclesiae exordio usu receptum fuit, ut in periculo mortis laici baptizarent, si minister in tempore non adesset, non video, quam firma ratione defendi queat At periculum est, ne is qui aegrotat, si absque Baptismo decesserit, regenerationis gratia privetur? Minime vero. Infantes nostros, antequam nascantur, se adoptare in suos pronuntiat Deus, quum se nobis in Deum fore promittit seminique nostro post nos" (instit. 3. ed., Genevae 1612 IV, c. XV, 20).

Einer besonderen Behandlung ist die Frage nach dem Taufrecht der Frauen wert. Ob in der ältesten Zeit auch Frauen, wie sie missioniert, so auch getauft haben, ist nicht zu erweisen. Zwar hören wir, daß die hl. Thekla getauft, ja sich selbst getauft habe, aber wer verbürgt die Richtigkeit dieser Überlieferungen? Vielleicht, daß man hervorragenden Personen weiblichen Geschlechts das Taufrecht in einzelnen Fällen zusprach. Jedenfalls kennt und anerkennt Tertullian (de bapt. 17) kein Taufrecht der Frauen. Er verurteilte diese von den Gnostikern gepflegte Sitte und er protestierte energisch, als in Karthago eine lehrende und taufende Frau auftrat. Allein in den Märtyrerakten erscheinen die Märtyrerinnen nicht nur als lehrend, sondern auch als taufend, so Domitilla, Chryse. Daß es nicht an emanzipationslustigen Frauen gefehlt hat, die sich das Recht des Taufens wie des Abendmahlspendens zu erringen suchten, ist sicher. Denn nur so werden Proteste wie die in den apostolischen Konstitutionen (III, 9) oder bei Epiphanius (haer. 79) verständlich. Daß Frauen und zwar „klerikale" Frauen (Witwen, Diakonissen) bei der Taufe beschäftigt und bei der Salbung von weiblichen Täuflingen geradezu notwendig waren geht aus der syrischen Didaskalie hervor (herausg. v. Achelis u. Flemming, S. 85, 7ff.).

Aber das Taufrecht hat man ihnen nie zugestanden (vgl. Näheres bei Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrh. der christl. Kirche [Göttingen 1902], S. 84 ff.). Dennoch finden wir in der römischen Kirche auch den Frauen im Falle der Not das Taufrecht zugesprochen. Aber das ist schwerlich ein Rest alter Sitte. Denn diese Bestim-
5 mung findet sich zum erstenmal bei Urban II. (1088—99; vgl. MSL 151, 529 = Gratiani Decr. p. II. c. 30 qu. 3 u. 4). Thomas von Aquin hat sie dogmatisch begründet (Summa III, 67, 4). So findet sich das Taufrecht der Frauen (aber nur, wenn kein Mann anwesend ist) auch im Catechismus Romanus (a. a. O.) und im Rituale Romanum (a. a. O., 13).

10 Auch diese Sitte setzt die lutherische Kirche fort. Luther selbst erklärte die von Weibern und Ammen erteilte Nottaufe für eine rechte Taufe (EA 44, 113), und die lutherischen Agenden gestehen namentlich den Hebammen das Taufrecht zu. Folgerichtigerweise verwerfen aber die Reformierten die Taufe durch Frauen (vgl. Calvin a. a. O. und Confessio helvet. post. v. 1562 XX).

15 2. Die Taufzeiten. Die apostolische Zeit kennt keine bestimmten Taufzeiten: die Taufe war immer (und überall) möglich (AG 2, 38. 8, 13, 37 f. 9, 19. 10, 48). In der ältesten christlichen Litteratur wird niemals, wenn von der Taufe die Rede ist, ein üblicher Tauftermin, etwa Ostern, auch nur angedeutet. Selbst Justin sagt davon nichts. Allein bald muß sich — und hier zeigt sich wieder das 2. Jahrhundert als die Zeit
20 fruchtbarster Entwickelung — Ostern als Taufzeit durchgesetzt haben, und zwar Ostern allein. (vgl. z. B. Victor I. MSG 5, 1485). Denn wir finden, daß noch in späteren Jahrhunderten einige Provinzen nur Ostern als Taufzeit kennen. So ists bezeugt für Ostsyrien (Aphraates, Homil. XII, 6 u. 8 TU III, 3 u. 4, S. 191 ff. u. 194 f.), für Westsyrien (Chrysostomus, hom. I in act. apost.), für Thessalien (Sokrates, hist. eccl. V, 23), für Gallien (Konz.
25 v. Mâcon 585, can. 3 bei Bruns II, 249 f., Konz. v. Auxerre 585 oder 578, c. 18, ebenda p. 239). Auch das testam. D. n. J. Chr. (p. 121) schreibt Ostern als Tauftermin vor. Das alles beweist, daß Ostern der älteste Tauftermin war. Daß man überhaupt die Taufen auf einen Termin zusammenlegte, war die notwendige Folge der großen Anzahl von Täuflingen, die sich herzufand, und der Katechumenatspraxis, die auf
30 einen Abschluß des gemeinsamen Unterrichts auch in einer gemeinsamen Tauffeier hindrängte. Daß man Ostern dazu erwählte, ist verständlich, denn in dieser Zeit war der Himmel gewissermaßen offener, alle göttlichen Kräfte waren wie in Bewegung. Dazu kam, daß schon Paulus Taufe und Tod und Auferstehung in einen inneren Konnex gebracht hatte (Rö 6, 3 ff.; Kol 2, 12; 3, 1). Kurz, Ostern empfahl sich in mehr als einer Beziehung.
35 Bald aber scheint die Zahl der Taufbewerber eine so große geworden zu sein, daß man zu Ostern Pfingsten hinzunahm. Eine innere Beziehung zwischen diesem Fest und der Taufe war ja auch leicht zu finden und durch Schriftstellen wie AG 2 nahegelegt. Diese beiden Termine haben sich weithin als die eigentlichen Taufzeiten durchgesetzt (Tertullian, de bapt. 19; Hieronymus, comm. ad Zachar. 14, 8 MSL 26, 1527; Maximus v. Turin,
40 hom. 61 MSL 57, 574; Ildefons v. Tol., de cogn. bapt. c. 108 MSL 96, 157), und mit Eifer haben namentlich die römischen Päpste diese alte Sitte gegen Neuerungen zu verteidigen gesucht (Siricius an Himerius v. Saragossa [a. 385] c. 2 MSL 13, 1134 f.; Cölestin I. ep. 21, 12 MSL 50, 536 f. Leo I., ep. 16 u. 168 [a. 429] MLS 54, 696 u. 1209; Gelasius I. ep. 9, 10 MSL 59, 52; Gregor II. ep. 4 u. capit. pro Martin.
45 MSL 89, 503 u. 533; Nikolaus I. ad consulta Bulgar. c. 69; vgl. auch den VII. ordo bei Mabillon II, p. 84). Die ältesten dieser päpstlichen Bestimmungen gingen in die Dekretaliensammlungen über und gewannen dadurch allgemeine kirchliche Geltung. Auch verschiedene Synoden suchen diese alten Termine zu schützen (z. B. Synode von Gerunda a. 517 can. 1. Hefele 2², S. 678; von Mainz I. a. 813 can. 4. Hefele 3²,
50 S. 760). Welches aber waren die Neuerungen, die die alte Sitte durchbrechen wollten? Von Osten her kam die Sitte, auch am Epiphanienfest zu taufen (vgl. Gregor v. Nyssa, Homil. an die an diesem Tage Getauften MSG 46, 577 ff.; Gregor v. Nazianz, orat. 40 MSG 36, 360; Joh. Moschus, Praet. spirit. c. 214). Aber allgemein war sie nicht. In Jerusalem hat man auch am Kirchweihfest der Kalvarienkirche getauft (Sozomenos,
55 hist. eccl. II, 26). Aber daß jene Sitte im Westen Nachahmung fand, ist sicher; sehr begreiflich ists, daß dies gerade in Sizilien der Fall war. Leo I. berichtet, daß dort am Epiphanientag mehr getauft werden als zu Ostern. Die zweite irische Synode unter Patricius (c. 19 bei Hefele 2², S. 587) stellt das Epiphanienfest gleichwertig neben Pascha und Pfingsten, und Ratherius von Verona (gest. 974) bezeugt uns für seine Zeit und seine Heimat
60 die gleiche Sitte (sermo I de Quadr.). Sodann wird es Mode, auch zu Weihnachten

zu taufen. Die Zeugnisse dafür reichen bis ins 6. Jahrhundert zurück: Gregor I. schreibt an Eulogius von Alexandrien, daß am Weihnachtstag „plus quam decem millia Angli“ getauft worden seien (ep. l. VIII, ep. 30). Auch für Gallien wird diese Sitte von Gregor von Tours (de glor. confess. c. 69 u. 76; hist. Franc. c. 9) bezeugt. Ja, man taufte an Märtyrertagen (so die Bischöfe von Campanien, Samnium und 5 Picenum nach Leo I. ep. 168), an den Aposteltagen, am Johannistag. Der Grund war, daß man eine an solch einem Tage vollzogene Taufe für besonders wirkungsvoll hielt. Hier standen sich also der Volksglaube und die Treue gegen die Tradition, die Rom vertrat, gegenüber. Sie aufrecht zu erhalten war aber um so schwerer, als schon Siricius (a. a. O.) zugestanden hatte, daß die Kinder und die Kranken zu jeder beliebigen Zeit getauft werden könnten. Die 10 Kindertaufe an jene Termine binden zu wollen, war, das zeigte sich bald, eine Unmöglichkeit. Je mehr sie durchdrang, desto weniger ließ sich das alte kirchliche Gebot aufrecht erhalten, so oft es auch noch immer eingeschärft wurde (z. B. Synode zu Paris 829 c. 7 bei Hefele 4[2], S. 59; Synode zu Meaux oder zu Paris 845 u. 846 c. 48, ebenda S. 116; Synode zu Mainz 847 c. 4, ebenda S. 126). Seit dem 10. Jahrhundert verfällt denn 15 auch die alte Sitte immer mehr. Die Gemeinden scheinen sich die Emanzipation von den alten Taufterminen geradezu erzwungen zu haben, und Hrabanus Maurus giebt ihnen darin sogar recht (ep. Fuld. fragm. 16 vgl. Hauck, KG Deutschlands II[2], S. 724). Auch Thomas von Aquin tritt später dafür ein, daß Kinder sofort nach der Geburt zu taufen seien, da sie in Todesgefahr schweben und in ihrem Alter eine vollständige Belehrung 20 und Bekehrung nicht zu erwarten steht (summa, p. III, qu. 68, art. 3). Übrigens haben auch schon Tertullian (de bapt. 19), Augustin (sermo 210, c. 1, 2), Gregor von Nazianz (orat. 40) und andere alte Kirchenlehrer immer betont, daß die Taufe an keinen Tag gebunden sei. Aber andererseits tritt doch auch Thomas für die kanonischen Taufzeiten bei Erwachsenen ein. Und das Rituale Romanum schreibt vor: „Quamvis Baptismus quovis 25 tempore conferri possit, tamen duo potissimum ex antiquissimo Ecclesiae ritu sacri sunt dies, in quibus solemni caeremonia hoc sacramentum administrari maxime convenit: nempe sabbatum sanctum Paschae et sabbatum Pentecostes, quibus diebus Baptismalis Fontis aqua rite consecratur“ (tit. II, c. 1, 27). Der Catechismus Romanus aber ist noch weitherziger, indem er die Taufe 30 für alle Zeiten frei giebt, aber doch noch — allerdings sehr allgemein — hinzufügt: „tamen solemnes illos dies Paschae et Pentecostes, quibus Baptismi aqua consecranda est, summa cum religione adhuc observavit“ (p. II, cap. II, quaest. XLVII). So erinnert denn heute in der römisch-katholischen Kirche nur noch die an Ostern und Pfingsten vollzogene Wasserweihe und der Gebrauch, daß in „Rom und in 35 Kathedralen“ an Ostern einige Judentaufen vorgenommen werden, an die alten Taufzeiten.

Die griechische Kirche hat die Taufe viel eher schon freigegeben. Schon seit Ende des 11. Jahrhunderts kommen für sie die alten Taufzeiten nicht mehr in Betracht.

3. **Der Taufort.** Auch in Bezug auf den Ort der Taufe zeigt die urchristliche 40 Zeit völlige Freiheit. Wo Wasser ist, da kann getauft werden (AG 8, 38; Did. c. 7; Justin I. Apol. c. 61). Dabei ist allerdings zunächst vorwiegend an fließendes Wasser oder an das Meer gedacht, denn beide galten schon der antiken Anschauung als besonders rein und zur Weihe geeignet (vgl. oben S. 427, 50 f.). Die Taufe fand also zunächst unter freiem Himmel statt. Diese Sitte muß sich ziemlich lange erhalten haben. Noch Papst Viktor (gest. 202; 45 MSG 5, 1485) setzt diese Sitte voraus. Später, aber vielleicht auch gleichzeitig mag man im Atrium getauft haben (V. Schultze, Altchristl. Kunst, München 1895, S. 51), bis endlich sich besondere Taufgebäude, Baptisterien (s. diesen Art. Bd II, S. 393) nötig machten. Im Hauptraum befand sich das Wasserbassin (κολυμβήθρα, piscina, fons, natatoria). Hier fand die eigentliche Taufe statt. Diese Baptisterien befanden sich bei den bischöflichen 50 Kirchen (ecclesiae baptismales). Hier und nirgends sonst sollte die Taufe stattfinden; eine Ausnahme war nur in Todesgefahr gestattet (Conc. Quinisext. 692, can. 59 bei Bruns I, 54; Justinian Novell. 58 u. 42, c. 2). Die Taufe in Privathäusern war also verboten. Aber auch hiergegen machten sich Freiheitsgelüste geltend. Immer wieder muß eingeschärft werden, daß die Taufen nur in den Taufkirchen gehalten werden dürfen 55 (z. B. Synode von Paris 846, can. 48 Hefele 4[2], S. 116). Und das Rituale Romanum bestimmt tit. II, c. 1, 28 u. 29: „Ac licet urgente necessitate, ubique baptizare nihil impediat; tamen proprius Baptismi administrandi locus est Ecclesia, in qua sit fons Baptismalis, vel certe Baptisterium prope Ecclesiam. Itaque, necessitate excepta, in privatis locis nemo baptizari debet.“ Haustaufe ist also wider die 60

Ordnung der römisch-katholischen Kirche. Auch in der griechischen Kirche gilt diese Regel. Doch ist hier die Taufe im Hause bei Schwäche des Kindes oder bei besonderer Rauhheit des Klimas gestattet und daher thatsächlich vielfach üblich (vgl. Kattenbusch, Lehrb. d. vergleichenden Konfessionskunde I, S. 406f.; Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der
5 orthodox-kathol. Kirche des Morgenlandes [Berlin 1893], S. 125). —

In den Reformationskirchen kannte man Haustaufe nur in Notfällen: die unbedingte Regel war auch hier, die Taufe in der Kirche und zwar möglichst vor versammelter Gemeinde (vgl. z. B. Sehling, D. evangel. Kirchenordnungen des 16. Jahrh. I, 1, S. 267; 318; 426; 568). Die Sitte, im Hause auch gesunde Kinder zu taufen, kommt erst im
10 17. Jahrhundert auf und wird im 18. in manchen lutherischen Kirchengebieten und Gemeinden zur allgemeinen Sitte. Daß man von der alten Sitte abwich, hatte in den starken Standesunterschieden jener Zeit seine Wurzel und in der Tendenz der höheren Stände, sich auch durch eine besondere Sitte von dem Bürger- und Bauernstande zu unterscheiden. Fanden es doch in Sachsen die Adligen für ihre Kinder „disreputierlich,
15 mit dem Wasser getauft zu werden, mit welchem auch gemeine Kinder getauft sein" (vgl. Drews, Der Einfluß der gesellschaftl. Zustände auf d. kirchl. Leben, Tübingen 1906, S. 11f.). So bürgert sich, wie Haustrauung, besondere Begräbnissitte und Privatkommunion, auch die Haustaufe in den höheren Ständen ein. Die reformierte und die katholische Kirche blieb von dieser Bewegung ebenfalls nicht unberührt. Allerdings kennt z. B. die
20 reformierte Schweiz und das reformierte Ostfriesland nur die alte Sitte der Kirchentaufe, und auf lutherischem Boden hat in neuerer Zeit gegen die Haustaufe und gegen die Isolierung auch der Kirchentaufe von dem Gemeindegottesdienst eine Gegenbewegung eingesetzt, die allerdings bisher noch wenig praktische Erfolge erzielt hat. Diese neueren Vorschläge (vgl. Smend, Der evangel. Gottesdienst, Göttingen 1904, S. 59f. u. Rietschel,
25 Liturgik II, S. 112f.) verdienen aber alle Beachtung und Unterstützung. Denn je weniger man der Taufe im katholischen Sinne sakramentliche Bedeutung zusprechen kann, desto dringender muß die Forderung gestellt werden, die Taufe als eine Gemeindefeier zu begehen, an der außer den Paten und den Angehörigen des Kindes auch die Gemeinde teilnehmen kann. Daß die Haustaufe vom seelsorgerlichen Gesichtspunkt aus allerdings
30 manches für sich hat, soll trotzdem nicht verkannt werden.

4. Die Kindertaufe. Dafür, daß in der apostolischen Zeit auch Kinder getauft worden seien, fehlt jedes sichere Zeugnis. Wenn man für die Kindertaufe einen Schriftbeweis zu erbringen versucht hat, so ist das immer verlorene Mühe gewesen. Katholiken wie Evangelische pflegen aber nicht nur dieselben Beweisstellen anzuführen, sondern auch
35 dieselbe Methode dabei zu verfolgen. Luther legt besonderen Nachdruck auf den Taufbefehl und auf Mc 10, 14 (vgl. EA 11², 70—72, 14², 203; 21, 136ff.; 46, 115f.). Diese Stellen sollen den Willen Gottes, bezw. Christi beweisen, daß auch Kinder getauft werden sollen. Das setzt sich in der altprotestantischen Dogmatik fort (vgl. z. B. Baier, Compendium Theologiae positivae [Berolini 1864 ed. Preuß], p. 540). Doch treten hier
40 als Beweisstellen noch Jo 3, 5, AG. 2, 39 u. Eph 5, 26 hinzu, und als auf Beispiele der Kindertaufe in apostolischer Zeit verweist man z. B. auf AG. 16, 15 u. 33; 18, 8; 1 Ko 1, 16; außerdem folgert man von der Beschneidung auf die Kindertaufe. Aber selbst neuere lutherische Dogmatiker haben diesen Schriftbeweis noch anerkannt und vorgetragen (vgl. z. B. Luthardt, Kompendium der Dogmatik⁵, Leipzig 1878, S. 311). Allein keine der
45 angeführten Stellen reichen zum Beweise aus. Wir erfahren von der Kindertaufe zum ersten Male bei Irenäus II, 22, 4. Tertullian ficht sie an (de bapt. 18), Cyprian tritt für sie ein (ep. 64, 2. 4. 5), Origenes aber sieht in ihr eine apostolische Institution (in Rom. 5, 6; 6, 39f.; hom. 8 in Levit; hom. 14 in Luc.). Wenn Höfling aus diesen Zeugnissen schließen will, daß „der Ursprung der Kindertaufe den Charakter des Unvordenklichen, Ur-
50 anfänglichen an sich trug" (Sakr. der Taufe I, 112), so ist dieser Schluß ebenfalls nicht zwingend. Man wird sich einfach damit begnügen müssen, zuzugestehen, daß der Ursprung der Kindertaufe im Dunkeln liegt.

War im 3. Jahrhundert die Kindertaufe schon eine weitverbreitete Sitte (vgl. z. B. die Angaben bei Augustin, de gest. Pelag. c. 2, 4 MSL 44, 322 u. bei Leo I. sermo 39, 3
55 MSL 54, 303; ferner die Kirchenordnungen und Taufbücher jener Zeit), so treten doch manche Theologen und Synoden dafür ein, ein Beweis, daß es nicht nur an Saumseligkeit, sondern sogar an Widerspruch gegen diese Sitte nicht fehlte. Letzterer ging von Pelagius und seinem Anhang aus. So schreibt z. B. das Konzil von Karthago v. 419, c. 110 vor: „ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos
60 negat ., anathema sit" (Bruns I, 188). Hier wirkt namentlich Augustins Anschauung

von der Notwendigkeit der Taufe auch für das Heil der Kinder nach (vgl. Loofs, Dogmengeschichte[4], Halle a. S. 1906, S. 384f.).

Aus anderen Motiven erklärt sich die seit dem 4. Jahrhundert hervortretende Tendenz, mit dem Vollzug der Taufe möglichst lang zu warten (vgl. Augustin, confess. I, 11, 17 MSL 32, 668f.). In der Befürchtung, sie unwürdig zu empfangen oder ihre Gnade durch nachfolgende Sünden wieder zu verscherzen, schob man sie so weit als möglich hinaus (Beispiele bei Rietschel II, 8). Aber diese Unsitte verlor sich wieder, während die Säumigkeit der Eltern blieb und vielfach kirchliche Verordnungen notwendig machte. Eine englische Synode von 691 (oder 692) can. 2 schreibt z. B. vor, daß ein Kind innerhalb 30 Tagen nach seiner Geburt bei Strafe von 30 Solidi getauft werde. Stirbt es (nach 30 Tagen) ungetauft, so wird dies mit dem ganzen Vermögen der Eltern gesühnt (Hefele 3[2], S. 349; vgl. auch die Synode von Paderborn 785, can. 19 ebenda, S. 637). Namentlich werden auch die Priester dafür verantwortlich gemacht, daß keine Kinder ungetauft sterben (vgl. z. B. Synode von Aachen 836 II, c. 5 Hefele 4[2], S. 90; Konzil zu Mainz 851 oder 852, c. 16 ebenda, S. 180).

Die Reformation findet also die Kindertaufe als feste Sitte vor und tritt — gegen die Wiedertäufer — mit Entschiedenheit für sie ein. Zwingli hat allerdings eine Zeitlang den „Irrtum" geteilt, daß es besser sei, die Taufe bis zu „gutem Alter" aufzuschieben, aber im Widerspruch gegen die Täufer änderte er seine Ansicht (Loofs, Dogmengeschichte[4], S. 801).

5. Die Taufpaten (*ἀνάδοχοι*, sponsores, fidejussores, fidedictores, susceptores, compatres, propatres, commatres, promatres, admatres, patrini, matrinae, patres seu matres spirituales, altdeutsch: Gevatero und Gefatera, Toto und Tota, Doten, Dotten, Göttel, Götten, Pfettern, Pettern, Votten). Das Pateninstitut ist nicht mit der Kindertaufe entstanden, sondern hat seinen Ursprung in der Sitte, daß ein erwachsener Heide, der dem Bischof unbekannt war, bei seiner Meldung zur Taufe von einem Christen begleitet wurde, der für den Taufbewerber Bürgschaft leistete. Er mußte dafür bürgen, daß der Taufbewerber aus redlicher Absicht kam und daß keine Hindernisse seiner Taufe entgegenstanden. (Man denke an die als unehrlich geltenden Berufe). Ferner mußte er die Unterweisung seines Schützlings in den christlichen Wahrheiten und die Überwachung seiner Lebensführung während der Katechumenatszeit übernehmen. Es verdient Beachtung, daß auch bei den eleusinischen Mysterien der Einzuweihende eines Paten (*μυσταγωγός*) bedurfte (Holtzmann in Theol. Abhandl. C. v. Weizsäcker gewidmet [Freiburg i. B. 1892], S. 70). Der Areopagite schildert die Funktionen des Paten mit folgenden Worten: *Ὁ τούτων ἀγαπήσας τῶν ὄντως ὑπερκοσμίων τὴν ἱερὰν μετουσίαν* (d. i. der Taufbewerber), *ἐλθὼν ἐπί τινα τῶν μεμυημένων πείθει μὲν αὐτὸν, ἡγήσασθαι αὐτοῦ τῆς ἐπὶ τὸν ἱεράρχην ὁδοῦ, αὐτὸς δὲ ὁλικῶς ἐπακολουθήσειν ἐπαγγέλλεται τοῖς παραδοθησομένοις, καὶ ἀξιοῦ τῆς τε προσαγωγῆς αὐτοῦ καὶ συμπάσης τῆς ἐπὶ τὸ ἑξῆς ζωῆς τὴν ἐπιστασίαν ἀναδέξασθαι. Τὸν δὲ, τῆς μὲν ἐκείνου σωτηρίας ἱερῶς ἐρῶντα, πρὸς δὲ τὸ τοῦ πράγματος ὕψος ἀντιμετροῦντα τὸ ἀνθρώπινον, φρίκη μὲν ἄφνω καὶ ἀμηχανία περιίσταται· τελευτῶν δὲ ὅμως, ποιήσειν τὸ αἰτηθὲν ἀγαθοειδῶς ὡμολόγησε, καὶ παραλαβὼν αὐτὸν ἄγει πρὸς τὸν τῆς ἱεραρχίας ἐπώνυμον* (de eccl. hierar. c. II, 2 MSG 3, 393). Dieser Schilderung kann man deutlich entnehmen, wie eine alte einst lebendige Sitte zur Form herabgesunken ist. Die alte Sitte, daß sich ein Taufbewerber durch einen Christen beim Priester einführen und von ihm unterweisen und überwachen läßt, lebt auch hier noch, aber während früher sich der Bürge um den Täufling von selbst bemühte und stolz war, einen Proselyten gemacht zu haben, haben sich jetzt die Verhältnisse geändert: der Proselyt sucht sich einen Bürgen, der allerlei nicht ernstgemeinte Ausflüchte macht — so fordert es die gute Sitte — und endlich die Patenschaft doch übernimmt.

Die Anfänge des Pateninstituts liegen im Dunkeln. Aus den ältesten Zeiten ist davon nichts bekannt. Indem Tertullian als erster Zeuge von den sponsores der Kinder spricht (de bapt. 18), setzt er die Sitte als bereits völlig bekannt und verbreitet voraus. Wir können annehmen, daß auch Justin (I. Apol. 61, 2) schon sie voraussetzt (vgl. Art. Katechumenat Bd X, S. 171, 42ff.). Sicher lagen die Funktionen des Paten vor der Taufe seines Schützlings, in der Zeit seines Katechumenats, vorausgesetzt, daß er ein Erwachsener war. Er bringt ihn natürlich zur Taufe, aber er hat bei derselben nicht zu funktionieren. Und nach der Taufe erlischt sein Amt an dem Getauften. Dies wird anders, sobald es sich um Kinder handelt. Da hat der Pate zunächst das Kind wochenlang und zwar mehrmals wöchentlich — in die Kirche zu tragen, damit hier die

Skrutinien an ihm vollzogen werden, die eigentlich für die Erwachsenen berechnet waren. Und nicht nur hierbei, sondern auch während der Taufe hat er mitzuwirken, er hat auch nach derselben noch weitere Verpflichtungen an seinem Täufling zu erfüllen. So liegen in der That die unmittelbaren Anfänge unseres jetzigen Pateninstituts in der Sitte der 5 Kindertaufe.

Während der Taufe des Kindes hat der Pate das Kind insofern zu vertreten, als die ältesten Taufformulare, die für die Erwachsenen berechnet waren, einfach auf die Kinder übertragen werden. Da die Kinder aber auf die Fragen des Täufers nicht antworten, bezw. nicht selbst die Abrenuntiation vollziehen und den Glauben bekennen können, so 10 treten für sie die Paten ein. Diesen Fall sehen die Taufformulare auch sehr häufig direkt vor. So heißt es z. B. in dem ägyptischen Taufritual bei Horner, The Statutes of the Apostles etc. (London 1904), nachdem das Glaubensbekenntnis angeführt worden ist: „Und wenn es ein erwachsener Mensch ist, so soll er sprechen, und für Kinder und die nicht sprechen können, oder eine taube oder kranke Person, sollen gläubige Väter 15 und gläubige Mütter oder Verwandte, die sie kennen, die ebenfalls gläubig sind, sprechen an Stelle des Kindes oder an Stelle dessen, der nicht sprechen kann, oder an Stelle des Kranken, sagend einen jeden ihren Namen“ (vgl. ZKG XXVII, 1906, S. 40; dazu Denzinger I, 223). Diese Stelle zeigt zugleich, daß es als das natürlichste galt, daß Eltern die Patenstelle bei ihren Kindern vertraten. Dies ist uns auch durch Augustin 20 bezeugt: die Eltern, die ihre Kinder zum Empfang der Gnade Christi in der Taufe darbringen, antworten „tamquam fidejussores“ für sie (ep. 98, 6 MSL 33, 362; vgl. auch Cäsarius v. Arelate sermo 264, 3 MSL 39, 2234 sq.). Aber er weiß auch, daß Sklavenkinder von ihren Herren, Waisenkinder von mitleidigen Dritten, ausgesetzte Kinder von gottgeweihten Jungfrauen zur Taufe gebracht und bei der Taufe vertreten werden. Aus 25 jenem Brief Augustins geht aber zugleich hervor, daß schon zu seiner Zeit auch unter normalen Verhältnissen andere als die eigenen Eltern des Kindes die Patenstelle übernahmen. Wenn man sagt, daß bis ans Ende des 8. Jahrhunderts die Patenschaft der Eltern das Nächstliegende und Gewöhnliche geblieben und daß erst am Anfang des 9. Jahrhunderts, durch die Synode von Mainz 813 (vgl. Hefele 3², S. 763), eine Änderung 30 eingetreten sei (Achelis, Prakt. Theologie² I, S. 441), so dürfte das schwerlich zutreffen. Solche Bestimmungen durch Synoden haben meist eine lange Vorgeschichte und sie erheben meist zum Gesetz, nicht was gegen, sondern was in Übereinstimmung mit der allgemeinen Sitte ist. So redet der VII. römische ordo einfach von patrini et matrinae (ed. Mabillon, Museum Italicum, II, p. 78) oder von denen, „qui infantes sus- 35 cepturi sunt“ (p. 79. 81. 83), von den Eltern aber spricht er nur an den Stellen, wo es sich um Oblationen für die Kinder handelt, aber auch hier treten die Eltern neben die Paten (p. 79. 84). Liest man ferner beispielsweise die Bestimmungen für das Verhalten der Paten, die Ildefons von Toledo (de cognitione bapt. c. 114 MSL 96, 159), namentlich nach Cäsarius von Arelate (vgl. die beiden unten mitgeteilten Stellen aus dessen 40 Reden), vorträgt, so hat man nicht den Eindruck, daß er an die Eltern denkt, sondern seine Ausführungen setzen ganz deutlich voraus, daß er irgend andere im Sinne hat. Also kann die Sitte, daß Fremde die Patenstellen übernehmen, kaum die Ausnahme zu seiner Zeit gewesen sein. (Ähnlich urteilt auch Wiegand, Stellung des apostol. Symbols, S. 325). Wenn aber jener Mainzer Synodalbestimmung und überhaupt der Sitte, die Eltern von 45 der Patenschaft auszuschließen, der Augustinische Gedanke von der Sündhaftigkeit der natürlichen Zeugung zugrunde liegt — er stellt dem „semel generatus per aliorum carnalem voluptatem“ den „semel regeneratus per aliorum spiritualem voluptatem“ gegenüber —, so ist nicht einzusehen, aus welchem Grunde dieser Gedanke erst am Anfang des 9. Jahrhunderts sollte lebendig geworden sein. Schon Cäsarius redet von den Paten 50 als solchen, „qui filios aut filias excipere religioso amore desiderant“, und Ildefons erweitert diesen Satz in folgender Umschreibung: „Illi sane, qui ex utero matris Ecclesiae, id est ex lavacri fonte per spiritum sanctum genitos in adoptionem filiorum religioso amore excipiunt“ (a. a. O.). Damit ist so deutlich wie möglich die geistliche Verwandtschaft ausgesprochen, in die Pate und Täufling durch die Taufe 55 miteinander treten. War diese Anschauung herrschend, so mußte sie endlich die Patenschaft der Eltern gänzlich beseitigen. Andererseits war die Folge dieser Anschauung von der cognatio spiritualis, daß sie als ausreichendes Hindernis der Ehe zwischen Täufling und Paten galt. Justinian hat dies gesetzlich festgelegt (Codex Justin. V, 4 de nuptiis, lex 26). Das Trullanum von 692 (c. 53 Bruns I, p. 53) verbietet die Ehe zwischen 60 dem Paten und der Mutter des Kindes als Hurerei und sie wird mit der Strafe dieses

Vergehens bedroht. Im 13. Jahrhundert hatte im Abendland die Anschauung sich dahin entwickelt, daß die Ehen des Taufenden mit dem Täufling und dessen Eltern, der Paten unter sich und mit denselben Personen, der Kinder der Paten mit dem Täufling, ja sogar zwischen den überlebenden Ehegatten der Paten und dem Täufling und dessen Eltern verboten wurden. Das Tridentinum hat diese Bestimmungen wesentlich eingeschränkt, 5 (Sess. XXIV de reform. matr. c. II), so daß der Catechismus Romanus lehrt, daß nach der Festsetzung der Kirche die Ehe zwischen dem Täufer und dem Getauften, zwischen dem Paten und dem Täufling und zwischen dem Paten und den wahren Eltern desselben verboten ist (P II, c. II, quaest. 21).

Die enge Beziehung, die zwischen dem Paten und dem Täufling durch die Taufe 10 begründet ist — der üblichste Terminus ist, daß der Pate den Täufling a fonte oder de fonte oder ex fonte suscipit oder spiritualiter suscipit, nämlich als sein Kind —, legte dem Paten eine ernste erzieherische Pflicht nach der Taufe auf. Gerade dadurch, daß die Paten bei der Taufe für das Kind dem Teufel entsagt und den Glauben bekannt haben, sind sie nun auch verpflichtet, daß diese Gelöbnisse, — denn als solche er- 15 scheinen jetzt jene Akte — wirklich eingelöst werden. Cäsarius von Arelate mahnt: „Debent eos admonere, ut castitatem custodiant, iustitiam diligant, charitatem teneant, et ante omnia symbolum et orationem Dominicam eos doceant, Decalogum etiam, et quae sint prima Christianae religionis rudimenta" (sermo 168, 3 MSL 39, 2071). Und in einer anderen Rede sagt er: „Qui filios aut filias ex- 20 cipere religioso amore desiderant et antequam baptizentur et posteaquam baptizati fuerint, de castitate, de humilitate, de sobrietate vel pace eos admonere vel docere non desinant et agnoscant, se fidejussores esse ipsorum. Pro ipsis enim respondent, quod abrenuntient diabolo, pompis et operibus eius" (sermo 267, 5 MSL 39, 2243). Und ein andermal wieder mahnt er: „Quicumque viri quae- 25 cumque mulieres de sacro fonte filios spiritualiter exceperunt, cognoscant, se pro ipsis fidejussores apud deum exstitisse" (sermo 168, 3 MSL 39, 2071). In der fränkischen Mission erscheinen dann häufig diese Mahnungen wieder (vgl. Wiegand, Stellung des apost. Symbols, S. 270. 286), und Karl der Große dringt darauf, daß die Paten selbst Symbol und Vaterunser auswendig wissen. Sie mußten sich einem 30 scharfen Examen vor der Taufe unterwerfen, ohne dessen Bestehen sie ihr Amt nicht übernehmen durften (Amalar v. Trier, ep. de caer. bapt. MSL 99, 894. 898; vgl. auch die exhortatio ad plebem christianam bei Müllenhoff-Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa (3) Nr. 55, I, 201; ferner Hefele 3², S. 767 u. weitere Nachweise bei Wiegand a. a. O., S. 324 Anm. 1). Übrigens wurden auch die Eltern zu gleicher 35 Pflicht gegen ihr Kind angehalten. In den nachkarolingischen Zeiten schwindet dieses Interesse. Thomas von Aquin mag als Zeuge dafür gelten, daß man auch später noch an die Unterweisung der Getauften durch die Paten dachte (summa III, qu. 71, art. 4). Der römische Katechismus aber klagt, daß das Patenamt so schlecht verwaltet werde, „ut nudum tantum hujus functionis nomen relictum sit" (P. II, c. II, 40 quaest. 22). Er schärft die Patenpflichten unter Berufung auf den Areopagiten und Augustin von neuem ein.

Was die Zahl der Paten anlangt, so hatte offenbar ursprünglich jeder Taufbewerber nur einen Paten. Aber wenn die Eltern die Patenstelle bei ihren Kindern vertraten, so war dieses Prinzip schon durchbrochen. Schon Leo d. Gr. (bei Gratian de consecr. Dist. 45 IV, c. 101; wenn echt) verbot das Hinzuziehen mehrerer Paten bei einem Täufling (übrigens auch ein Beweis, daß die Eltern damals nicht mehr die üblichen Paten waren). Die Synode von Mainz 888 c. 6 (Hefele 1², S. 546) wiederholte dieses Verbot. Daß man geneigt war, die Zahl der Paten möglichst zu vergrößern, läßt sich aus späteren Synodalvorschriften entnehmen, die die zulässige Zahl auf zwei, drei oder vier feststellen. Das 50 Tridentinum (Sess. XXIV, c. II) gestattet nur einen Paten desselben, höchstens zwei verschiedenen Geschlechts, und dem entsprechend lehrt auch der römische Katechismus (P II, c. II, qu. 24) und das Rituale Romanum (tit. II, c. 1, 23).

Um das Patenamt übernehmen zu können, muß jemand nach katholischem Kirchenrecht getauft und gefirmt und in aetate pubertatis sein. Ausgeschlossen sind nach dem 55 Rituale Romanum: „infideles aut haeretici, (nicht ausgeschlossen „publice excommunicati aut interdicti, publice criminosi aut infames"), außerdem „qui sana mente non sunt" und „qui ignorant rudimenta fidei" Sodann heißt es: „Praeterea ad hoc etiam admitti non debent Monachi vel sanctimoniales neque alii cujusvis Ordinis Regulares a saeculo segregati" (tit. II, c. 1, 25 u. 26). — 60

Das Pateninstitut haben die evangelischen Kirchen mit der Kindertaufe von der katholischen Kirche übernommen. Auch die Anschauung vom Patenamt ist geblieben, so sehr, daß man auch die Eltern des Kindes vom Patenamt ausschloß und noch ausschließt. Gefallen ist nur die „geistliche Verwandtschaft" Sodann geht man über die katholischen 5 Vorschriften insofern hinaus, als man zum Patenamt jeden getauften Christen ohne Rücksicht auf seine Konfession zuläßt, was offenbar sinnlos ist, sobald man es mit der religiösen Erziehung des Kindes durch die Paten ernst nimmt; dies ist aber thatsächlich nicht der Fall. Übrigens teilten die alten evangelischen KOO diesen Standpunkt nicht. Es war eine Ausnahme, daß die Sächs. KO von 1580 empfahl, einen Katholiken, „der nicht ein 10 öffentlicher Lästerer Gottes und seines heiligen Worts", nicht „von der heiligen Tauf abzuhalten", denn er erkenne ja durch seine Gegenwart „unsere heilige Taufe für christlich und recht" an (vgl. auch die Waldeckische KO v. 1556 bei Richter, KOO II, 170; die hessischen Visitationsartikel v. 1566). Dagegen verbietet dieselbe KO, daß ein Evangelischer „bei einer papistischen Tauf stehen und hiermit ihren papistischen Greuel bestätigen 15 soll" (Sehling, KOO I, 1, S. 432). Nicht als ob alle KOO es ausdrücklich aussprächen, daß nur Evangelische Paten sein dürften, aber sie setzen es voraus. Die Schwarzburgsche KO von 1574 sagt, daß man nur „gottesfürchtige Personen, die unserer christlichen Religion verwandt und geordnet sind, zu Gevatter bitten soll" (Sehling, KOO I, 2, S. 134); die Preußische KO von 1544 bestimmt: „Dazu soll bei der Taufe niemand zu 20 Gevatterschaft, er sey dann unserer wahren und christlichen Religion, . zugelassen werden" (Richter, KOO II, 70). Im allgemeinen wird den Pfarrern eingeschärft, die Gemeinden zu ermahnen, nur fromme, gottesfürchtige, ehrliche Leute zu Paten zu bitten. Ausgeschlossen sind die offenbaren Verächter von Gottes Wort und Sakrament (Sehling, KOO I, 1, S. 190. 224. 309. 404. 516. 723; I, 2, S. 209 u. ö.). Man erwartet von dem rechten 25 Paten vor allem, daß er recht beten kann (z. B. Sehling I, 2, S. 134), denn nach Lutherischer Anschauung hat der Pate den Glauben des Kindes zu erbitten. Selten wird daran erinnert, daß der Pate im stande sein muß, seine übernommenen Erziehungspflichten an dem Kinde zu erfüllen. Es sind besonders die hessischen Ordnungen, die das hervorheben. So heißt es in der Kasseler KO von 1539: „Es soll auch niemand keine 30 Gevattern bitten oder zugelassen jemand werden, das nicht solche Leut sein, die sich des christlichen Glaubens und Lebens verstehen, mit Verstand und Andacht den Kindern um Gnad bitten. Und sie könnten helfen zu recht christlichem Leben aufziehen" (Richter, KOO I, 296). Und ganz ähnlich lautet es in der Kasseler KO von 1566: Die Paten sollen sein „rechte, wahre, fromme, gottesfürchtige und gläubige Menschen, die den Handel 35 der hl. Taufe vornehmlich verstehen, und was sie an des Kinds Statt versprechen, erwägen, zu denen man sich auch versieht und vertrauet, sie werden dem nachkommen, was sie des Kinds halber versprochen haben" (Richter II, 294). Die Goslarer KO von 1531 fordert von den Paten, daß sie „müssen ja einen guten Verstand haben und rechte Christen sein, die da recht beten können, und auch erhöret werden von Gott" (Richter I, 156). 40 Um sich von dem Verständnis der Paten zu überzeugen, wird mitunter ein Examen vor der Taufe angeordnet, und es ist auch wirklich gehalten worden (Sehling I, 1, S. 297; I, 2, S. 17. 347; Richter II, 170; Hubert a. a. O., S. 55f.). Aus den Vorschriften der Kirchenordnungen geht hervor, daß man meist nach sehr äußerlichen Gesichtspunkten die Wahl der Paten traf. Man nahm meist solche, „die da viel können einbinden und andere 45 zeitliche genieß darreichen" (Sehling I, 2, S. 134). Um solchem Mißbrauch zu steuern, schreiben die Kirchenordnungen auch meist vor, daß nur drei und nicht mehr Paten für ein Kind genommen werden dürfen (z. B. Sehling I, 1, S. 318. 392. 689. 691 u. ö.). Im 17. Jahrhundert wurden nicht selten hohe Geldstrafen auf die Überschreitung dieser kirchlichen Ordnung gesetzt, doch waren es die höheren Stände, voran der Adel, die sich 50 von dieser kirchlichen Sitte emanzipierten und sich das Vorrecht erstritten, Paten in beliebiger Zahl wählen zu dürfen. In neuerer Zeit bekämpft man diese Unsitte vielfach dadurch, daß man es mit einer Steuer belegt, wenn mehr als drei oder vier Paten gewählt werden.

Daß das Pateninstitut heute so gut wie ganz zu einer leeren Form geworden ist, leugnet niemand. Aber während die einen es deshalb ganz abzuschaffen vorschlagen 55 (vgl. Glaue in Monatsschr. f. d. kirchl. Praxis 1906, S. 148ff.; Niebergall, Die Kasualrede, S. 74f.; Bolliger in d. Schweizer Theol. Ztschr. 1906, S. 18ff.), wünschen es andere reformiert und zu einem wirksamen Organ des Gemeindelebens ausgestaltet zu sehen (vgl. Knoke in NkZ 1891, S. 863ff.: Holmström, Die Gemeindepflege, Hamburg 1903, S. 294ff.; Caspari in Jahrb. f. d. evang.-luth. Landeskirche Bayerns 1906, S. 1ff.; 60 Böhmer in NkZ 1906, S. 440ff.).

Drews.

Taufgesinnte s. die AA. Baptisten Bd II S. 385 u. Mennoniten Bd XII S. 594.

Tauler, Johann, Dominikaner, gest. 1361. — Quellen: Taulers Predigten; älteste Ausgabe: „Sermon, weisende auf den nähesten waren Wegk, verwandelt in deutsch manchen menschen zu seligkeit, Leyptzk, Conr. Kacheloffen, 1498", nachgedruckt: „Sermones, von latein in teütsch gewendt, manchem menschen zu seeliger fruchtbarkeit, Augsburg, Hans Ottmar für Joh. Rynmann, 1508; 2. Redaktion: „Predige, Basel, Adam Petri für Joh. Rynmann, 1521" und ebenda 1522, ins Niedersächsische übertragen: Halberstadt 1523, in meißnischem Dialekt: Hamburg, Hans Mosen für Michael Hering 1621 (mit Vorrede v. Joh. Arndt); 3. Redaktion: Köln, Casp. v. Gennep 1543, davon eine protest. Uebersetzung ins Holländische: Amsterdam 1588 u. ö.; 4. Redaktion (lat. Paraphrase der Kölner Ausg. v. 1543 durch L. Surius): Coloniae. Joh. Quentel, 1548 u. ö., davon deutsche (protest.) Uebersetzung: Frankf. a. M., Daniel u. David Aubry u. Clem. Schleich, 1621, auch ebenda bei Joh. Haaße 1681 (mit Vorrede v. Spener) u. ö., deutsche (kath.) Uebersetzung: Köln, Peter Mücher 1660 u. ö.; neue Ausgaben: Predigten, nach den besten Ausgaben und im unveränderten Text in die jetzige Schriftsprache übertragen, Frankf. a. M. 1826 (mit wertvoller Einleitung), neu bearbeitet v. Jul. Hamberger, ebend. 1864; nach Arndts und Speners Ausgaben neu herausgegeben v. Ed. Kuntze u. J. H. R. Biesenthal, Berl. 1841; ausgewählte Predigten in: Predigt der Kirche, XVI. Bd, hrsg. v. W. v. Langsdorf. — Unechte oder unsichere Schriften: Medulla animae, hrsg. v. Christian Hohburg, Frankf. a. M. 1644; nebst Taulers Briefen und zehn Briefen des hl. Joh. vom Kreuz, hrsg. v. Nik. Casseder, Frankf. a. M. 1822. Von dem Leiden Christi und den neun Felsen oder Ständen eines christlichen Lebens, Sulzbach 1837; bearbeitet v. L. Blosius, ebend. 1848; Betrachtungen über das Leiden und Sterben Christi, Berlin 1856; aus dem Latein. v. J. Ohaus, Köln 1857. Nachfolge des armen Lebens Christi, hrsg. v. D. Sudermann, Frankf. 1621; hrsg. v. N. Casseder, 2. Aufl., Frankf. a. M. 1824; vollständ. Ausg. Regensburg 1855; Das Buch von der geistl. Armut, bisher bekannt als J. Taulers Nachfolge des armen Lebens Christi, hrsg. v. H. S. Denifle, München 1877. Weiteres bei Goedeke, Grundriß zur Gesch. d. deutschen Dichtung II, 2. Aufl. S. 210 f. — Weitere Quellen: G. W. K. Lochner, Leben und Geschichte der Christina Ebnerin, Nürnberg 1872; K. Schröder, Der Nonne von Engelthal Büchlein von der Gnaden Uberlast (Bibl. des lit. Vereins in Stuttg. CVIII), Tübingen 1871; Ph. Strauch, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen, Tübing. 1882. — Litteratur: Quétif u. Echard, Scriptores ord. praedicatorum I, Paris 1719, S. 677 ff.; Oberlin, De J. Tauleri dictione vernacula et mystica, Argent. 1786; K. Schmidt, Johannes Tauler v. Straßburg, Hamburg 1841; ders., Die Gottesfreunde im 14. Jahrh., Jena 1854; ders., Nikolaus v. Basel, Bericht von der Bekehrung Taulers, Straßburg 1875; W. Preger, Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter, 3 Bde, Leipzig 1874—93; ders. in den Abhandlungen der hist. Klasse der kgl. bayer. Akademie d. Wissenschaften, XIV Bd 1. Abt.; ders. in den Sitzungsberichten der kgl. Akademie zu München, philos., philolog. u. hist. Klasse, II. Bd 2. Abt. (1887); O. Billhorn, Tauleri vita et doctrina, Diss., Jena 1874; H. S. Denifle, Der Gottesfreund im Oberland und Nik. v. Basel: Hist.-polit. Blätter LXXV (1875), S. 18 ff.; ders., Taulers Bekehrung, kritisch untersucht, Straßb. 1879; ders., Die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberlande: ZdA XXIV, S. 200 ff. 280 ff.; XXV, S. 101 ff.; Fr. Böhringer, Joh. Tauler (Die Kirche Christi und ihre Zeugen, XVII), Stuttgart 1878; A. Jundt, Les amis de Dieu au quatorzième siècle, Paris 1879; ders., Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland, Paris 1890; A. Ritschl, Untersuchung des Buches von geistlicher Armut: ZKG IV (1881), S. 337 ff.; B. Bühring, Joh. Tauler und die Gottesfreunde, Hamburg o. J.; H. Nobbe, Ueber das Hauptthema der Predigten Joh. Taulers: Ztschr. f. die gesamte ev. Theologie XXXIX (1878), S. 3 ff.; J. E. Erdmann, Grundriß der Gesch. der Philosophie I, 4. Aufl., Berlin 1896, S. 504 ff. Vgl. auch die Litteraturangaben bei den Artikeln „Eckart": Bd V S. 142 f. und „Rulman Merswin und die Gottesfreunde": Bd XVII S. 203 f.

Neben Eckart und Suso ist Johann Tauler einer der größten deutschen Mystiker des Mittelalters und ist zugleich unter ihnen der meistgenannte. Während Eckart lange Jahre geradezu in Vergessenheit geraten ist (s. Bd V S. 143, 37 f.), ist T. immer hochgeschätzt, von den Protestanten fast noch mehr, als von den Katholiken. Nachdem Luther in seiner ersten Zeit ihn wiederholt gerühmt (s. unten Näheres), haben jene ihn geradezu zu den Vorreformatoren gezählt (s. die Zeugnisse in der Frankfurter Ausgabe seiner Predigten v. 1621 S. 8 ff., namentlich Flacius, Test. ver. II, S. 773), und noch neuerdings hat Preger (Gesch. III, S. 194) über ihn geurteilt, daß er „die schriftgemäße evangelische Rechtfertigungslehre, wie sie später Luther zum Prinzip des christlichen Lebens gemacht, klar und unzweideutig ausgesprochen" habe. Doch bedarf Pregers Wort wohl noch mehr der Einschränkung, als er selbst sie nachher für nötig erachtet.

I. Taulers Leben. Ueber die Lebensumstände Taulers würden wir besser unterrichtet sein, wenn das sog. „Meisterbuch" des Gottesfreundes aus dem Oberlande, in

Wahrheit Rulman Merswins (s. Bd XVII S. 211, 14 ff.), wie man lange angenommen hat, mit dem in ihm auftretenden „Meister der hl. Schrift" wirklich T. im Auge hätte. Von früh an hat man sich für berechtigt gehalten, das Buch unter dem Titel „Historie des ehrwürdigen Doktors Johann T." fast allen Ausgaben der Predigten Taulers hinzu-
5 zufügen (Sonderausgaben: Lüneburg 1689; ferner in Arnolds Kirchen- und Ketzer-Historie Bd III S. 664 ff.; neuerdings v. Schmidt, 1875, s. oben). Doch haben schon Quétif und Echard, später auch Pischon (Neues Jahrb. d. Berl. Gesellsch. f. deutsche Sprache und Altertumskunde I [1836] S. 277) und Kerker (Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, 1. Aufl. X, S. 688 f.; vgl. 2. Aufl. XI, S. 1276 ff.) Zweifel an der allgemeinen An-
10 nahme geäußert, und neuerdings hat Denifle (Taulers Bek.) unter lebhafter Zustimmung anderer (s. Bd XVII S. 203, 55 ff.) nachgewiesen, daß T. nicht der Held des „Meister-buchs" oder der „Historie" sein kann. Neben äußeren Gründen, chronologischen Schwierig-keiten und unlösbaren Differenzen gegenüber den feststehenden Lebensumständen Taulers, bestimmten Denifles Urteil vor allem die Minderwertigkeit der dem „Meisterbuch" ein-
15 gefügten und dann T. zugeschriebenen Predigten gegenüber wirklichen Predigten Taulers und psychologische Gründe. Freilich hat Preger (a. a. O. S. 1—89) mit Aufbietung großen Scharfsinns und unter Aufdeckung mancher noch bleibenden Schwierigkeiten die traditionelle Annahme zu retten gesucht, doch stimmen wir Denifles Beweisführung, der auch der Artikel „Rulm. Merswin" in Bd XVII folgt, namentlich auch in der Erwägung
20 zu, daß das „Meisterbuch" keine Originalarbeit ist, sondern erwiesenermaßen vielfach fremdes Gut verarbeitet (Bd XVII S. 212, 13 ff.) und dadurch schon von vorne herein sich verdächtig macht.

Dann aber bleibt von sicheren Daten aus Taulers Leben nur wenig. Sein Ge-burtsjahr ist unbestimmt, doch muß es wohl um 1300 angenommen werden. Sein Ge-
25 burtsort wird Straßburg gewesen sein; das entspricht einmal der meistverbreiteten Tradition, wird aber namentlich dadurch nahegelegt, daß in Straßburger Urkunden des 14. Jahrhunderts der Name T. häufig vorkommt (Preger a. a. O. S. 93); Speckles Nachricht, T. stamme aus Köln (bei Schmidt, Joh. T. S. 1 Anm. 1), kann um so weniger ins Gewicht fallen, als die Angaben Speckles sich auch sonst als unzuverlässig
30 erweisen (s. unten). T. war der Sohn eines wohlhabenden Bürgers (101. Predigt), dem vielleicht das urkundlich als Taulersches Eigentum genannte Haus „bei dem Müller-stege" gehörte. Wohl schon im jugendlichen Alter trat T. in Straßburg in den Dominikanerorden, seinen eigenen Worten nach, weil ihn das asketische Leben des Ordens anzog (88. Pr.). Möglicherweise hat er, während er das regelmäßige achtjährige Studium
35 absolvierte, die Predigten Eckarts gehört, dessen Aufenthalt in Straßburg wenigstens für das Jahr 1314 urkundlich bezeugt ist (Bd V S. 141, 36; vgl. Preger a. a. O. S. 95), und hat vielleicht damals schon einen nachhaltigen Eindruck von ihm empfangen. Auch der Mystiker Johann Sterngasser, der 1317—24 als Lektor im Straßburger Dominikaner-kloster wirkte, wird nicht ohne Einfluß auf T. geblieben sein. Altersgenossen Taulers
40 waren die Ordensbrüder Johannes v. Dambach (Quétif u. Echard a. a. O. S. 667 ff.; ALKG III, S. 640 ff.) und Egenolf v. Ehenheim (Quétif u. Echard a. a. O. S. 568). Wenn die (in den einzelnen Ausgaben ganz besonders variierende) 50. Predigt (die 2. Predigt für Quasimodogen.) wirklich, wie Preger — wohl ohne genügende Begründung — behauptet (a. a. O. S. 96), in Köln gehalten worden ist, so mag T. gerade zu der
45 Zeit, als Eckart dort als Lesemeister fungierte (1326 -27, vgl. Bd V, S. 145, 3 ff.), aufs Studium generale des Ordens in Köln gesandt worden sein. Sicheres kann freilich die in jener Predigt sich findende Erwähnung des „lieblichen Meisters", der von eben der Kanzel, von der er zu seinen Hörern predige, auch zu ihnen gepredigt habe, wohl auf keinen Fall beweisen; sie ließe sich auch dadurch erklären, daß T. etwa von der betreffen-
50 den Predigt Eckarts gehört oder sie schriftlich erhalten hätte. Möglicherweise hat aber T. also gerade an Ort und Stelle mit erlebt, daß Eckart wegen Häresie angeklagt wurde, und daß er bald nach dem 13. Februar 1327 starb (a. a. O. S. 146, 1), und ist dann wohl auch mit Heinrich Suso (s. oben S. 173) in Köln zusammengetroffen. Jedenfalls war er mit diesem befreundet, da er sein Horologium sapientiae von ihm zum Ge-
55 schenk erhielt (Preger a. a. O. S. 102). Ohne Zweifel wird Nikolaus v. Straßburg (s. Bd XIV S. 84 ff.), den er vielleicht schon von seiner Vaterstadt her kannte, in Köln zu Taulers Lehrmeistern gehört haben. Aus einem Vermerk in einem Kodex des ehe-maligen Dominikanerklosters zu St. Jakob in Paris, der den Traktat des Johannes v. Dambach „de sensilibus deliciis Paradisi" enthält: „Librum istum con-
60 tulerunt conventui Parisiensi Fratres mag. Joannes de Tambacho et Joannes

Taularii de conventu Argentinensi" (Denifle, Bek. S. 7 f.), sowie daraus, daß T. oft die Meister von Paris erwähnt (Schmidt, Joh. T. S. 2, Anm. 6), hat man geschlossen, daß er nach Absolvierung des Studium generale auch noch die angesehenste Hochschule des Ordens in Paris besucht habe, doch sind beide Gründe nur dafür beweisend, daß T. überhaupt einmal in Paris gewesen ist; und gegen einen dortigen Aufenthalt zu Studienzwecken spricht einmal, daß nach Paris aus den nicht französischen Provinzen nur solche geschickt wurden, die zu Magistern der Theologie promoviert werden sollten, und T. diese Würde nie bekleidet hat (Preger a. a. O. S. 98), sodann, daß in den Akten der Universität sich auch nicht die geringste Spur von ihm findet. T. ist aus Köln wohl direkt nach Straßburg zurückgekehrt; zuverlässige Nachrichten sind aus der nächsten Zeit über ihn nicht vorhanden. Erst Ende der dreißiger Jahre begegnen wir ihm wieder, indem seiner mehrfach in den Briefen Heinrichs von Nördlingen (Bd VII S. 607 ff., bes. S. 608, 33 ff.) an Margarete Ebner (Bd V S. 129, 4 ff., vgl. bes. auch 41 f.) Erwähnung geschieht (Strauch, M. Ebner u. H. v. N. S. 217, 219, 222, 229 u. ö.). Danach hält T. sich in der Fastenzeit 1339 in Basel auf. Jedenfalls hängt diese Veränderung seines Wohnsitzes irgendwie mit den damaligen Wirren infolge des Streits zwischen Ludwig dem Baiern und Johann XXII. zusammen. Die Straßburger Dominikaner hatten dem Interdikt des letzteren lange Zeit nicht gehorcht und ruhig noch Messe gelesen; erst im Anfang des Jahres 1339 stellten auch sie, dem Befehle ihrer Ordensoberen gehorchend, den Gottesdienst ein, wurden nun vom Rate aus der Stadt vertrieben und wandten sich nach Basel. Da T. indessen, als wir ihn in Basel finden, schon längere Zeit dort sich aufgehalten zu haben scheint — H. von Nördlingen spricht von ihm als von einem, der mit den dortigen Verhältnissen vertraut ist —, so hat ihn am Ende nicht erst die Vertreibung seines Konvents nach Basel geführt, zumal er auch erst später, als dieser, der nur $3^1/_2$ Jahre in Basel blieb, nach Straßburg zurückkehrte; vielleicht ist die Vermutung richtig, daß die Provinzialschule des Ordens schon früher dem renitenten Straßburger Konvent genommen und nach Basel verlegt worden ist, und daß T. irgendwie mit jener zusammengehängt hat. Noch Anfang 1346 finden wir T. in Basel (Strauch a. a. O. S. 270 und 391 f.). Eine Reise nach Köln hat ihn nur vorübergehend (etwa Juni bis September 1339) von dort ferngehalten. Neben Heinrich von Nördlingen war er der Mittelpunkt der, wie es scheint, besonders zahlreichen Baseler Gottesfreunde (Bd XVII S. 203 ff.). Im Jahre 1347 oder spätestens 1348 ist er wieder in Straßburg und entfaltet dort offenbar bald eine rege Predigtthätigkeit, da Christina Ebner (Bd V, S. 128) von seiner feurigen Zunge rühmt, die den Erdkreis angezündet habe (Preger a. a. O. S. 104); Rulman Merswin erwählte ihn damals zu seinem Beichtvater (Schmidt, Gottesfr. S. 59). Um dieselbe Zeit muß er eine Reise nach Maria Medingen gemacht haben, Margarete Ebner zu besuchen (Preger a. a. O. S. 105 ff.). Der Straßburger Wirksamkeit würde auch Taulers öffentliches Auftreten gegen Papst und Interdikt (gemeinsam mit dem Karthäuser Ludolf von Sachsen und dem Augustiner Thomas von Straßburg) angehören, von dem der Chronist Speckle (gest. 1589) berichtet (s. die Auszüge aus der 1870 verbrannten Chronik bei Schmidt, Joh. T. S. 51 ff.). Indessen hat schon Preger (Abhandlungen S. 43 und 58), teils weil die von Sp. gegebenen Daten nicht mit Taulers Leben in Einklang zu bringen sind, teils weil der ganze Bericht zu sehr die Farbe des Reformationszeitalters trage, die Erzählung in Zweifel gezogen und als einzigen Rest der Wahrheit schließlich angesehen, daß T. auch während des Interdikts seinen Beichtkindern das Abendmahl gereicht habe (Gesch. III, S. 115). Denifle hat aber schon früher (Bek. S. 57) darauf hingewiesen, daß derartiges den Bestimmungen der Kirche durchaus entsprochen habe, und hat dadurch namentlich sein Urteil begründet, daß Speckles ganzer Bericht ein Lügengewebe sei (a. a. O. S. 55). Daraus, daß eine Predigt Taulers (die 102.) zu Ehren der hl. Cordula, einer damals nur in Köln gefeierten Heiligen, und zwar gerade am 20. Sonntag n. Trin. gehalten worden ist, der nur einmal im Leben Taulers, und zwar im Jahre 1357 mit dem Tage der hl. Cordula (22. Oktober) zusammengefallen ist, folgert Preger (Sitzungsberichte S. 317 ff. vgl. Gesch. III, S. 69 ff.), daß um 1357 T. sich längere Zeit in Köln aufgehalten habe, und daß in dieser Zeit durchweg seine uns heute vorliegenden Predigten (s. unten) entstanden seien. Da aber die Verteilung der Predigten auf das Kirchenjahr späteren Datums zu sein scheint (Preger, Gesch. III, S. 68), so steht Pregers Beweisführung von vorne herein nicht auf sicheren Füßen. Indessen ergiebt sich aus den Predigten an mehreren Stellen mit Sicherheit (s. namentlich die 73. Pr.: „hie zu Colonia"), daß sie in Köln gehalten worden sind, und dazu stimmt die Angabe der alten Kölner Hand-

schrift, die sie nach St. Gertrud in Köln verlegt. So mögen sie denn auch einen länger andauernden Aufenthalt Taulers in Köln voraussetzen, und wenigstens spricht nichts dagegen, diesen in den fünfziger Jahren anzunehmen. Freilich hat diese späte Ansetzung bei Preger vielleicht doch auch von vorne herein die Notwendigkeit bestimmt, mit seinen das 5 „Meisterbuch" berücksichtigenden Datierungen in Einklang zu bleiben. Die in jenem behaupteten Jahre der Zurückgezogenheit Taulers legt er von 1350—52 (a. a. O. S. 56), und da das „Meisterbuch" erst nach diesen Jahren T. seine vollendeten Predigten halten läßt, so bleiben, will man die uns aufbehaltenen Predigten zu jenen rechnen, nur die in Frage stehenden Jahre übrig. Denn am 16. Juni 1361 ist T., wie uns sein Grabstein 10 berichtet, gestorben (Preger a. a. O. S. 139 Anm. 1). Aus einer Schrift, die T. sechs Gebresten nachweist, um deren willen er sechs Jahre im Fegfeuer habe büßen müssen, und die als letztes Gebresten anführt, er habe sich in seiner letzten Krankheit zuviel Behelfs gegönnt (Jundt, Les amis, S. 405 ff.), wissen wir über seinen Tod noch etwas Genaueres: nach zehnwöchiger Krankheit, die er im Gartenhause seiner Schwester im 15 Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus zu den Unden in Straßburg durchlebt hat, ist er dort auch entschlafen.

II. Taulers Schriften. 1. Früher wurde T. vor allem das Buch von der „Nachfolge des armen Lebens Christi" beigelegt. Doch hat schon Denifle, der es 1877 unter seinem richtigeren Titel als „Buch von der geistlichen Armut" herausgab (s. oben), 20 nachgewiesen, daß es nicht von T. stammt. Einmal hat erst Sudermann, der gleiche Willkür auch bei der Herausgabe anderer mystischer Schriften geübt hat (Denifle, Buch v. d. g. A. S. L), es T. zugeschrieben; dazu weicht es in seiner Lehre von den unzweifelhaft von T. stammenden Predigten erheblich ab. Für letzteres hat Ritschl (ZKG IV) noch neue Beweise beigebracht und zugleich nachgewiesen, daß das Buch nicht einheitlich, 25 sondern Kompilation ist. — 2. Ferner geht ein Buch mit dem Titel „Medulla animae" unter Taulers Namen. Es enthält die zuerst der Kölner Ausgabe der Predigten von 1543 in 77 Kapiteln hinzugefügten Stücke. Der jetzige Titel stammt indessen erst von Christian Hohburg (s. oben) und war ursprünglich nur für den ersten Teil jener Stücke (Kap. 1—39) gemeint. Vielleicht ist auch diese ganze Sammlung unecht, jeden- 30 falls wird nur weniges T. angehören. Zweifellos sind jene 39 Kapitel Kompilation; von den dann in Kap. 40—66 folgenden „Sendbriefen" will Preger (a. a. O. S. 85 ff.) wenigstens einige retten; die „Kantilenen" (Kap. 67—71) und die Schlußkapitel läßt auch er fallen, hält dagegen Kap. 72: „Etliche Prophecien oder Weissagunge des erleuchten D. Joh. Taulers, in alten Büchern funden" für echt. — 3. Die zuerst von 35 Surius (s. oben) T. beigelegten „Betrachtungen des Leidens und Sterbens Christi" sind schon von Schmidt (Joh. T. S. 76) als unecht nachgewiesen. — 4. Auch mehrere Lieder (s. sie bei Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied II, S. 302 ff. Nr. 457—467) werden T. beigelegt, doch wird selbst das meist für echt gehaltene „Es kumt ein schif geladen" (z. B. bei Hoffmann, Gesch. d. deutschen Kirchenliedes S. 107 ff.) von Preger für unecht 40 erklärt (a. a. O. S. 86 Anm. 1). — 5. So bleiben als eigentlich in Betracht kommendes Werk Taulers nur seine Predigten. Leider fehlt von ihnen noch eine wissenschaftlichen Anforderungen entsprechende Ausgabe. Zu einer Verarbeitung der Handschriften (s. ihr Verzeichnis in der Ausgabe: Frankf. 1826, S. X ff.) ist kaum erst der Anfang gemacht worden (s. Oberlin a. a. O. S. 9 ff. und Preger a. a. O. S. 60 ff.). Von den 45 Drucken enthält die erste (Leipziger) Redaktion 84 Predigten, die zweite (Baseler) vermehrt sie um 42 weitere, „so neulich funden", von denen jedoch einige schon nach Meinung des damaligen Herausgebers nicht von T. stammen, und um 61 Predigten und Stücke anderer Lehrer, „namlich und insonders meister Eckarts" Die dritte auf Grund eines 1542 zu St. Gertrud in Köln gefundenen Manuskripts veranstaltete Redaktion des 50 Petrus Noviomagus läßt letztere wieder fort und ersetzt sie durch 25 Predigten, die dem Herausgeber als echt erschienen, z. T. aber T. sicherlich nicht angehören. Diese Ausgabe, die zuerst die sämtlichen Predigten dem Kirchenjahr einordnet, hat den Grund zu allen folgenden gelegt. L. Surius (vgl. über ihn oben S. 172 f. u. Quétif u. Echard S. 653) hat sie ins Lateinische übersetzt bezw. paraphrasiert und hat sie damit zur Vorlage für 55 Uebersetzungen ins Italienische, Holländische und vielleicht Französische gemacht; sie ist aber auch sowohl durch Daniel Sudermann 1621 im protestantischen, wie durch den Karmeliter Karl a S. Anastasio 1660 im katholischen Sinne ins Deutsche zurückübersetzt worden und hat namentlich in letzterer Ausgabe, die Spener 1681 erneuerte, eine weite Verbreitung gefunden. Die neueren Ausgaben gehen wieder auf die alten Drucke zurück. 60 Preger (a. a. O. S. 69 ff.) hat sich bemüht, Zeit und Ort der einzelnen Predigten nach-

zuweisen; man wird aber seinen Aufstellungen im allgemeinen mit Mißtrauen zu begegnen haben; die auch gerade in dieser Hinsicht stark voneinander abweichenden Angaben der einzelnen Handschriften machen hier vorläufig noch einigermaßen gesicherte Resultate unmöglich. Es wird vor der Hand sich kaum mehr sagen lassen, als daß die meisten Predigten wohl in Köln zu St. Gertrud gehalten sein werden (vgl. oben). Was ihre Form betrifft, so sind sie zuweilen mehr Abhandlungen, als gerade Predigten zu nennen, bewegen sich im allgemeinen in ruhigem und gemessenem Gange, erheben sich aber auch zu dramatischer Lebendigkeit. Die Schrift verwerten sie meist in blühendster Allegorie. Wegen des mißverstandenen Titels des 1. Drucks der Predigten und noch mehr wegen des dieses Mißverständnis zuerst zeigenden des Augsburger Nachdrucks von 1508 hat man früher die Frage erörtert, ob T. seine Predigten lateinisch gehalten oder doch wenigstens lateinisch konzipiert habe. Aber in jenem ersten Titel (s. oben) bedeuten die betreffenden Worte, daß der Text der Predigten aus rheinischem Deutsch ins Hochdeutsche übertragen sei, und T. selbst bezeugt wiederholt, daß er nur deutsch predige. Die Predigten allein verwerten wir, Preger (in der 2. Aufl. dieses Werkes Bd XV S. 257) uns anschließend, im folgenden als Quelle, um über die Lehre Taulers einen kurzen Überblick zu geben.

III. Taulers Lehre. T. ist ein Schüler Eckarts, aber er ist weit praktischer, als jener, und während E. auch in seinen Predigten vorwiegend seinen Spekulationen folgt (s. Bd V S. 149,10ff.), sucht T. diese für die Gemeinde fruchtbar zu machen. Damit hängt es wohl zusammen, daß seinen Predigten die rechte Einheitlichkeit fehlt. Doch kommt noch etwas anderes dazu. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß man ihn geradezu den Vorreformatoren zugezählt hat. Aber, was zu solchem Urteil berechtigt findet sich doch nur in den — sozusagen, volkstümlichen Partien: da mutet manches uns wirklich durchaus evangelisch an. Gerade die zentralen Lehren Taulers jedoch, in denen er seine Spekulation sich auswirken läßt, müssen diesen Eindruck wieder verwischen.

Evangelisch ist es vor allem, was Preger (a. a. O. S. 234) mit Recht hervorhebt, daß T. „an die Stelle der bloß sachlich und magisch vermittelten Gemeinschaft mit Gott die unmittelbare persönliche Gemeinschaft und die selbstständige Erfahrung des Göttlichen treten läßt und das Wesen der Kirche in die Innenseite ihres Lebens, in die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott setzt, womit er das religiöse Leben frei macht von dem Bann der toten Satzungen, der toten Werke, der Autorität der Menschen." Selbstverständlich ist das nicht so zu verstehen, als ob T. überall die traditionellen Anschauungen überwunden hätte. Er schätzt die Heiligen und er verehrt die Maria. Aber doch ist es bezeichnend, daß er einmal von einer gläubigen Seele erzählt, die sich von Gott ferne gesehen und Maria und die Heiligen angerufen habe, daß sie ihr Gnade erwürben; die Heiligen aber seien „so in Gott erstarret" gewesen, daß sie ihres Rufes nicht geachtet hätten. Da habe sie den minniglichen Gott selbst angerufen und „sobald sie sich demütiglich zu Grund ergeben, alsbald sei sie gezogen worden fern über alle Mittel und zu Hand in den lieblichen Abgrund der Gottheit eingeschwungen" (33. Predigt). Es fehlt denn auch nicht an Stellen, wo jene Gemeinschaft mit Gott lediglich durch Christi Werk und die Annahme dieses Werks im Glauben vermittelt zu sein scheint. So predigt T. am zweiten Pfingsttage: „Heute ist der Tag, an dem uns der edle teure Schatz wiedergegeben wurde, der so schädlich war verloren im Paradiese mit den Sünden und allermeist mit dem Ungehorsam, so daß alles menschliche Geschlecht in den ewigen Zorn Gottes und den ewigen Tod gefallen war. Diese Bande zerbrach Jesus Christus an dem Karfreitag, da er sich fangen und binden ließ und am Kreuze starb. Da machte er einen ganzen Frieden und Sühne zwischen dem Menschen und dem himmlischen Vater; aber heute an diesem Tage ist die Sühne bestätigt und der edle teure Schatz ist wiedergegeben, der ganz verloren war, das ist der hl. Geist" (65. Pr.). „Nun opfert Christi unschuldiges Leiden für euer verschuldetes Leiden dem himmlischen Vater, mahnt T. deshalb (125. Pr.), seine unschuldigen Gedanken für eure schuldigen und also sein Thun, seine Demut, seine Geduld, seine Sanftmut und Liebe für alles, was euch daran gebricht." Daß dabei T. an die gläubige Annahme des Werkes Christi denkt und eben dadurch Vergebung der Sünden vermittelt sieht, beweist z. B. eine Stelle in der 83. Predigt: „Von der Verzeihung der Sünden hat Gottes Mund zu dir geredet; darum sollst du es nicht allein glauben, sondern auch wissen, so wahr als du irgend ein Ding weißt, denn nichts ist so wahr als das Wort und die Zusage Gottes. In dieser Sicherheit aber und im Wissen dieser lauteren Wahrheit kommt der Mensch zu großem Frieden und Ruhe seines Gewissens und mit keinen Werken, in die er seine Hoffnung setzt; sondern allein der Verheißung

Gottes muß er glauben, und wenn er dann Gott also vertrauet, so hält ihm Gott wahrhaft, was er ihm in der Absolution zugesagt." Mag man hier auch den Glaubensbegriff dadurch, daß er einmal stark in ein Fürwahrhalten übergeht, gefährdet sehen, es ist doch auch wieder nicht zu verkennen, daß er seine eigentliche Bestimmung im Vertrauen findet und daß er faktisch als das allein für Gott Giltige hingestellt wird. So berühren die Worte durchaus evangelisch. Dazu ist hier aufs stärkste die grundlegende Bedeutung der Schrift betont, so daß man sie in ganz evangelischem Sinne als die letzte Wahrheitsquelle Taulers anzusehen geneigt ist.

T. warnt auch geradezu vor den Gefahren des kontemplativen Lebens und thatenlosem Quietismus; er weiß die Werke des irdischen Berufs zu schätzen, und ob er sie auch zu dem Niedrigsten zählt, er läßt sie doch gelten. „Welcher Mensch nicht übet noch ausgehet noch wirket seinem Nächsten zu nutz, der muß große Verantwortung geben" sagt er; und volle Würdigung läßt er den Werken dienender Liebe zu teil werden: wo ein alter kranker unbeholfener Mensch wäre, dem rät er entgegenzulaufen und einer für den anderen zu streiten, Werke der Liebe zu thun und jeglicher des anderen Bürden helfen tragen" (87. Pr.). So ists denn auch durchaus nicht nötig, um zu den Zielen wahrer Mystik zu gelangen, geistlich zu werden und dem irdischen Beruf zu entsagen; nein, „wo eine gute Natur ist und Gnade dazu kommt, da gehet es gar schnell voran"; er weiß selbst „mehrere junge Leute von 25 Jahren, in der Ehe und edel von Geburt, die auf jenem Weg vollkommen stehen" (26. Pr.). Überhaupt scheint T. bei aller Kontemplation einen durchaus praktischen Zweck zu verfolgen. Er warnt zu fragen nach großen hohen Künsten, „einfältig solle man gehen in seinen Grund inwendig und sich selbst erkennen lernen in Geist und Natur und nicht fragen nach der Verborgenheit Gottes, von seinen Einfließen und Ausfließen und von dem Ist in dem Nicht und von dem Funken in der Istigkeit, denn Christus Jesus habe gesprochen: euch ist nicht zu wissen von der Heimlichkeit Gottes! und darum solle man halten einen wahren ganzen einfältigen Glauben in einen Gott in Dreifaltigkeit der Person und nicht mit vielen Worten, sondern einfältig und lauter" (54. Pr.). Mag hier der Glaubensbegriff auch wieder eine stark katholisierende Wendung nehmen, die Worte vermögen uns doch an manche ähnlich lautende aus der ersten Reformationszeit zu erinnern, die auch die praktischen Fragen in den Mittelpunkt der religiösen Betrachtung zu stellen bestrebt waren (vgl. z. B. die Loci communes Ph. Melanchthons in ihrer Urgestalt nach Plitt hrsg. v. Kolde, 2. Aufl. Erlangen 1890, S. 62 ff.).

Und doch ist T. im Grunde durchaus mittelalterlich und unevangelisch, und was bei ihm an reformatorischen Elementen sich findet, gehört eigentlich nicht zu seinem System. So gelingt es ihm nicht, um zunächst bei dem letzterwähnten Punkte zu bleiben, wirklich in erster Linie praktisch zu sein. Immer behält die Behandlung praktischer Gesichtspunkte bei ihm etwas Absichtliches, vielleicht kann man sagen Gezwungenes. Unwillkürlich wird er immer wieder zu tiefgründigen und geheimnisvollen Spekulationen zurückgelenkt, und man merkt, daß dort sein eigentliches Interesse liegt. Er deckt bei diesen Erörterungen sich dann wohl damit, daß „die großen Pfaffen etwas Worte davon haben müßten, um den Glauben zu beschirmen; die übrigen sollten einfältig glauben." Im Grunde aber reserviert er damit die wahrhaft bewußte Religiosität für eine kleine Schar von Auserwählten, zur Spekulation Befähigten, was noch bedenklicher dadurch wird, daß er zu dieser Schar gelegentlich auch große Denker der Heiden, Proklus und Plato, rechnet, „die alle zeitlichen und vergänglichen Dinge verschmäht hätten, dem lauteren Grunde nachgegangen seien und selbst Unterschied von der hl. Dreieinigkeit gefunden hätten. Das sei alles aus dem inwendigen Grunde gekommen, dem sie gelebt und des sie allezeit gewartet hätten" „Ein großes Laster und Schande, ein erbärmliches und klägliches Ding" aber nennt er es, „daß wir armes, verblendetes und verbliebenes Volk, die da Christen sind und heißen, so große übertreffliche Hilfe von der milden Gnade Gottes haben und dazu den hl. Glauben und die hl. Sakramente und dazu manche andere große göttliche Hilfe, und doch die langen Jahre umgehen bis an den Tod eben wie blinde Hühner und uns selbst nicht erkennen und was in uns verborgen ist" (119. Pr.). Es ist klar, daß T. bei diesem in uns Verborgenen nicht, wie man nach dem oben Gesagten vielleicht vermuten könnte, an die Sünde denkt. Er ist hier nicht praktisch ethisch, sondern rein spekulativ interessiert. Und das in uns Verborgene ist der inwendige Grund unserer Seele. Es ist seine Lehre vom Seelengrunde, in der er mit Eckart (s. Bd V S. 152, 46 ff.) im wesentlichen übereinstimmt, und die das eigentliche Zentrum seiner Lehre ausmacht, die er hier im Auge hat. Sie beruht auf seiner Auffassung des Göttlichen und

Menschlichen. Jenes ist zunächst die „göttliche Finsternis, die aus unaussprechlicher Klarheit finster ist allem Verständnis, Engel und Menschen, wie der Glanz und die Sonne in ihrem Rad den schwachen Augen eine Finsternis ist" (145. Pr.). Aber wie Gott, der himmlische Vater, „ein lauteres Wirken (actus purus), in der Erkenntnis seiner selbst seinen geminneten Sohn gebärend" oder „sein ewiges Wort sprechend" aus sich herausgetreten ist — freilich so, daß Vater und Sohn, dabei eins geblieben, zu neuer Einheit sich zusammenschließen, „aus ihnen beiden geistend den hl. Geist in einem unaussprechlichen Umfang, die Minne ihrer beiden" (80. Pr.) —, so hat er auch „fürbaß sich ergossen an die Kreaturen" „Dasselbe, das der Mensch in sich ist, in seiner Geschaffenheit, ist er ewiglich gewesen in Gott in seiner Ungeschaffenheit, ein istig Wesen mit Gott" (119. Pr.). Freilich, wie er zunächst sich darstellt, als „der auswendige, tierische, sinnliche Mensch", auch noch als „der andere, inwendige, vernünftige Mensch" (93., vgl. 129. Pr.) kann er wohl „dürsten nach einer ewigen, nach Gott gebildeten Form" (76. Pr.), erreichen kann er sie auf diesen Stufen nicht. Aber wegen seines Ausganges von Gott ist er noch ein Drittes, „ein oberster, gottförmiger, gottgebildeter Mensch", und als dieser „legt er ab alles, was ein Heischen hat zu dem Niedersten, und löset sich ab von allem diesem als von fremdem Wesen und fremdet sich von den Sinnen und wird fremd aller Betrübnis; und wenn alle diese Dinge gestillet sind, so siehet die Seele ihr Wesen und alle ihre Kräfte und erkennet sich als ein vernünftiges Abbild dessen, aus dem sie geflossen ist" (93. Pr.), erkennt damit aber auch „in ihrem verborgenen Abgrund, in dem himmlischen Reich, in dem wonniglichen Grund", da das edle Bild der Dreifaltigkeit innen liegt, in dem „Alleredelsten der Seele" (46. Pr.). Gott selbst, der hier allein aus seiner Finsternis heraustritt. Und nicht nur erkannt wird Gott hier auf dem Seelengrunde, er ist selbst da und erkennet selbst seinerseits. Denn „dieses Bild Gottes im Menschen ist nicht, daß die Seele allein nach Gott gebildet sei, sondern es ist dasselbe Bild, was Gott selber ist, in seinem eigenen, lauteren, göttlichen Wesen; und allhier in diesem Bilde da liebet Gott, da erkennt Gott, da genießt Gott seiner selbst und wirket in ihm; in diesem wird die Seele allzumal gottfarben und göttlich; ja Gott und sie sind in dieser Einigung eins" (77. Pr.). Es wird schwer halten, wie Preger (a. a. O. S. 158f. 223f. u. ö.). es unternimmt, bei diesen Spekulationen T. vom Pantheismus frei zu sprechen; daß er nicht Pantheist sein will, ist zuzugeben; denkt man seine Gedanken aber konsequent durch, so bleibt schwerlich etwas anderes übrig. Doch interessiert uns hier etwas anderes weit mehr. Welchen Wert haben im letzten Grunde diese tiefsinnigen Erörterungen für T.? Die beste Antwort darauf giebt uns vielleicht die 26. Predigt, in der T. die allmähliche Einigung des menschlichen Lebens mit dem göttlichen an dem Gleichnis der Weinrebe und der auf sie wirkenden Sonne deutlich zu machen sucht. Zuerst gilts den ersten, den anhebenden Menschen zu überwinden, „der einhergeht mit äußerlicher Arbeit und in sinnlicher Weise und in eigenen Aufsätzen, und darin bleibt große Werke zu thun, als Fasten, viel Wachen und Beten und dabei doch seines Grundes nicht lauterlich wahrnimmt und sich selbst behält in sinnlichem Genüge, Gunst und Ungunst"; dann heißts auch den andern Menschen abzustoßen, „der da verschmähet hat alle zeitlichen Dinge und hat auch die groben Gebrechen überwunden und dadurch schon zu einem großen Grad gekommen ist". In dem Maße als er das Unkraut entfernt, kann „die ewige göttliche Sonne desto unmittelicher in den Grund sich nahen und darin vollkommen erscheinen, und so dünne beginnen dann die Mittel zuletzt zu werden, daß man die göttlichen Sonnenstrahlen und Einblicke gar nahe hat ohne Unterlaß." So werden allmählich des Menschen Weise und Werke „vergottet, daß er keines Dinges so wahr empfindet als Gottes in einer wesentlichen Weise und weit über vernünftige Weise" Aber das Höchste ist das noch nicht; es gilt den dritten Menschen zu erreichen; und wie man zuletzt die Blätter am Weinstock wegnimmt, „daß die Sonne ohne alles Mittel ihren Schein auf die Träublein möge gießen, so gleicher Weise fallen dann dem Menschen alle Mittel ab, die Bilder der Heiligen, das Wissen, die Übungen, das Gebet, überhaupt alles Mittel. Dann wird des Menschen Wesen also mit dem göttlichen Wesen durchgangen, daß er sich selbst da verliert, recht als ein Tropfen Wasser in einem großen Faß guten Weins. Also ist der Geist des Menschen versunken in Gott in göttlicher Einigkeit, daß er da verliert alle Unterschiede." Solche Vergottung also ist das höchste Ziel. Wo bleibt aber bei diesem Ideal, das bis zur „Vernichtigung", bis zu einer thatenlosen „Gelassenheit" in allem führt (vgl. z. B. 19. Pr.) die Rücksicht auf das praktische Leben, auf den irdischen Beruf, auf die Werke der Liebe? Und, was noch bedeutsamer ist zur Beurteilung Taulers, wo bleibt beim Wege zu diesem Ideal Christus

und sein Erlösungswerk? Wohl ists die Gnade Gottes, die „der Natur, die blöde und krank ist und zumal nichts von sich selbst vermag“, eine übernatürliche Hilfe und Kraft gewährt (119. Pr.); wohl wird die Einung mit dem Vater als durch den Sohn — vielfach freilich nur als durch dessen Vorbild — vermittelte hingestellt: „wie seine (des 5 Sohnes) rechte wesentliche Stätte ist dem Obersten, also will er auch wohnen in unserem Alleroberſten, das ist in unserer obersten, inwendigsten, empfindlichsten Minne und Meinung; die niederen Kräfte will er ziehen in die obersten und wie die niedersten, so auch die obersten, führen in sich“ (128. Pr.); wohl wird dabei auch sein Leiden und Sterben — namentlich in Hinblick auf das hl. Sakrament — gelegentlich in Rechnung gezogen: 10 „womit wolltest du deine grobe Unvollkommenheit — so heißt es in der 72. Predigt — und deinen ungeistlichen veralteten Menschen, Natur, Sitten und Weise mehr erneuern und wiedertaufen und anders gebären, denn dadurch, daß du empfähest den wahren Gottessohn, seinen wahren lebendigen göttlichen Leichnam und sein heiligwaschendes, reinmachendes Blut, seine hl. Seele, seinen hl. Geist, sein liebhabendes Herz, seine ewige 15 Gottheit, seine zarte Menschheit, die hl. Dreifaltigkeit und alles, was er ist und hat und vermag?“ (vgl. auch die 22. Predigt) — aber zuletzt wird die Gnade doch nicht basiert auf das in Christo zwischen Gott und der Menschheit wiederhergestellte Liebesverhältnis, sondern auf den Seelengrund, den ganz konsequenterweise auch die Heiden darbieten; genau besehen ist es nur ein Bild, wie andere Bilder, wenn es heißt, daß „der Mensch 20 im Sohne vom Vater geboren wird und wieder fließt in den Vater mit dem Sohne und wird eins mit ihm“ (69. Pr.); ja im Grunde könnte man die ganze Einschaltung der christlichen Gedanken und Wendungen lediglich als eine Akkommodation an kirchlichen und christlichen Sprachgebrauch bezeichnen; man könnte Christum und sein Werk völlig entbehren, ohne doch die eigentlichen Grundgedanken Taulers zu alterieren (vgl. Luthardt, 25 Gesch. der christl. Ethik I, Leipzig 1888, S. 306 ff.). Daß T. das selbst nicht klar gewesen ist, daß er als Christ seine mystischen Ideen in bester Meinung in christliche Form gekleidet hat, ist gewiß; daß er aber dennoch zuweilen das Bedürfnis empfunden hat, sich ausdrücklich als christlichen Prediger von den Anhängern falscher Mystik zu unterscheiden, zeigt z. B. die 31. Predigt, in der er von vier Verirrungen des geistlichen Lebens 30 handelt. Hier schildert er die Brüder vom freien Geiste, daß sie „ledig ständen aller Unterthänigkeit (gegen die Kirche), ohne einiges Werk aufwärts oder niederwärts, recht wie ein Werkzeug ledig sei und auf seinen Meister warte, wenn er arbeiten wolle; denn ihnen dünke, arbeiteten sie etwas, so werde Gott in seinen Werken gehindert, und darum setzten sie sich ledig aller Tugenden. Also ledig wollten sie sein, daß sie nicht wollten 35 danken, noch Gott loben, auch nichts haben, noch erkennen, noch lieben, noch bitten, noch begehren; denn alles, was sie bitten möchten, hätten sie nach ihrem Wahne, und also meinten sie, daß sie im Geiste arm seien, weil sie ohne eigenen Willen seien und alle Eigenschaft verlassen hätten ohne verkiesen, wie sie meinten. Auch der Tugendübung wollten sie frei sein und niemand gehorsam, weder dem Papst, noch dem Bischof, noch 40 dem Pfarrherrn; alles dessen, womit die hl. Kirche umgehe, wollten sie frei sein. Sie sagten öffentlich, so lange der Mensch nach Tugend strebe, so sei er noch unvollkommen und wisse nichts von geistlicher Armut, noch von dieser geistlichen Freiheit“ In dieser völligen Selbstvernichtung meinten sie dann eins geworden zu sein mit Gott, ja in diesem Ruhen in sich selbst wähnten sie in Gott zu ruhen, denn „der Mensch sei Gott selbst“ 45 Durch die Entledigung von allem Thun seien sie „zu dem Grunde ihrer selbst gekommen, der Gott sei“ So folgten sie dem, wozu „ihrer Natur gelüste, damit die Ledigkeit des Geistes ungehindert bleiben könne“ Dem gegenüber sagt T., sich von jenen scheidend, daß nach seiner Lehre „niemand frei sein könne von der Haltung der Gebote Gottes und von Übung der Tugenden, daß niemand sich mit Gott in Ledigkeit vereinen könne, ohne 50 göttliche Liebe und göttliche Begierde, daß niemand heilig sein oder werden möge ohne gute Werke, niemand in Gott ruhen möge ohne göttliche Liebe, niemand erhoben werden möchte zu dem, das er nicht begehre oder empfinde, niemand ledig stehen solle der göttlichen Werke, auf daß man mitwirke mit Gott in Danknehmigkeit, niemand Gott dienen solle ohne zu danken und zu loben“ Gewiß ist es richtig, was Preger (a. a. O. S. 134) 55 sagt, daß der Gegensatz zwischen christlicher und unchristlicher Mystik nicht schärfer hätte ausgesprochen werden können, aber eben so gewiß ist auch, daß Mißverständnisse sehr nahe lagen (vgl. dafür auch noch das Folgende), und daß die Verschiedenheit der Lehren weniger in ihnen selbst, als in der verschiedenen Stellung begründet war, die sie zur Kirchenlehre einnahmen, und in dem verschiedenen Geiste, in dem sie verkündigt wurden. 60 Und, wenn irgendwo, so kommt hier die Doppelseitigkeit der Taulerschen Anschauungen

zum Vorschein. Bei seiner Verteidigung beruft er sich auf die aktiven Momente seiner Verkündigung; die Verwandtschaft mit der libertinistischen Richtung aber liegt auf der passiven Seite.

Auch in seiner Stellung zum geoffenbarten Wort beweist T., wie wenig er doch im Grunde den Namen des Vorreformators verdient. Auch Preger (a. a. O. S. 225 ff.) erkennt an, daß Taulers Position hier eine höchst unsichere ist. Wir haben gehört, daß er vereinzelt aufs entschiedenste die fundamentale Bedeutung der Schrift zu betonen scheint. Die Stellen lassen sich vermehren (vgl. z. B. in der 88. u. 91. Predigt). Aber was helfen derartige Aussagen, wenn daneben das sog. „innere Wort" nicht etwa als an dem geoffenbarten zu messende Größe, sondern als höhere Instanz genannt wird. Das ist z. B. der Fall, wenn es in der 82. Predigt heißt, „wenn bei der Einwohnung Gottes im Menschen, auf der höchsten Stufe der Einung mit ihm, das wahre göttliche Licht aufgehe, das da Gott ist, so müsse das geschaffene Licht (das geoffenbarte Wort nämlich) untergehen; wenn das ungeschaffene Licht begönne zu glänzen, so müsse das geschaffene Licht düster werden, ebenso wie der klare Schein der Sonne düster mache der Kerzen Lichter" „In des gehorsamen Menschen inwendigem Grunde sitzt — nach T. — wahrlich inne unser Herr Jesus Christus und weiset und lehret da den Menschen seinen allerliebsten Willen; wäre es möglich, dieser göttlichen Menschen einer könnte der ganzen Welt Lehre und Weise genug geben." Dieser Gedanke führt von selbst hinüber zu Taulers Stellung zur Kirche. Auch hierin erkennt Preger (a. a. O. S. 228 ff.) Unklarheiten an. Inwiefern T. hier mittelalterliche Gedanken überwindet, ist oben ausdrücklich festgestellt. Er wird nun aber von der Schätzung des persönlichen Verhältnisses zu Gott so hingenommen, daß er — trotz gelegentlicher Anerkennung der kirchlichen Ordnungen (vgl. die 131. Pr.) — im Grunde doch jedes Verständnis für sie verloren hat. Ihm treten in Wahrheit die „Gottesfreunde" an die Stelle der Kirche: „ihrer soll sich niemand annehmen, sie sollen Gott selbst lassen mit ihnen gewähren" (93. Pr.); „über sie hat der Papst keine Gewalt, Gott selbst hat sie gefreiet" (131. Pr.); „gar sicher wäre es, daß sie, die der Wahrheit gerne lebten, einen Gottesfreund hätten, dem sie sich unterwürfen, daß er sie richtete nach Gottes Geist" (127. Pr.). Der äußeren Kirche bleibt also vielleicht eine gewisse pädagogische Bedeutung, indem sie zu dieser höheren Gemeinschaft hinleitet. Wer aber dieser einmal angehört und nun das innere Wort vernimmt, der scheidet aus jener aus. Neben dem schwärmerischen zeigt sich auch hier der oben schon berührte aristokratische Charakter der Taulerschen Lehre, der sie als Grundlage für Volksfrömmigkeit unbrauchbar macht.

Wenn Luther in seiner ersten Zeit bei T. manches Geistesverwandte gefunden hat, so daß er Johann Lang im Oktober 1516 ermahnt: cave, ut iuxta Taulerum tuum perseveres (Enders, Luthers Briefwechsel I, S. 55) oder Georg Spalatin gegenüber die Taulersche Theologie eine puram, solidam, antiquae simillimam nennt (Dezember 1516; a. a. O. S. 75), so sind es eben jene evangelischen Elemente gewesen, die ihn gewaltig angezogen haben (vgl. Köstlin, Luthers Theologie I, 2. Aufl., S. 106 ff.). Aber das mag das Wahre an Denifles Behauptung (Luther und Luthertum I, Mainz 1904, S. 531 ff.) sein, T. sei von Luther nicht verstanden worden, daß dieser in der Begeisterung über das Kongeniale, das ihm hier entgegentrat, die bedenklichen Seiten der Taulerschen Theologie nicht hinreichend gewürdigt hat. Zugleich aber ist es bezeichnend, daß jene Äußerungen eben auch nur der ersten Zeit Luthers angehören, und daß später gerade immer die Männer an T. Gefallen finden, die mehr oder weniger antikirchliche Neigungen zeigen (s. oben).

Ferdinand Cohrs.

Tausen, Hans, dänischer Reformator, gest. 1561. — C. F. Allen, De tre nord. Rigers Historie IV. 2 (Kphgn. 1870); C. Paludan-Müller, De förste Konger af den oldenborgske Slägt (Kphgn. 1874); D. Schäfer, Gesch. von Dänemark IV (Gotha 1893); P. Rön, Sciagraphia Lutheri Danici M. Joh. T. (1757); F. Wedel, H. T. in „Theol. Tidsskrift" VI. u. VII. (1888 f.); H. Knudsen in „Annaler for nord. Oldkyndighed og Historie" (1847); H. F. Rördam, Bidrag til H. T.s Levnet in „Kirkehist. Samlinger" 2. R. III. (1864 f.); u. in „Dansk biograf. Lexikon" XVII (1903). Von röm.-kathol. Seite: L. Schmitt, S. J., Joh. T. oder der dänische Luther (Köln 1894). — Eine Auswahl von kleineren Schriften H. T.s ist herausgegeben von H. F. Rördam (Kphgn. 1870).

H. T. ist geboren 1494 im Dorfe Birkende auf der Insel Fühnen. Sein Vater soll ein Schmied gewesen sein und galt im Munde der Leute für einen Zauberer, weil er es verstand, aus Moorerde Sumpferz zu gewinnen. Die Sage erzählt, er habe seinen 12jährigen Sohn, als dieser hinter dem Pfluge ging, geschlagen — wahrscheinlich

weil der Junge mehr Lust zum Lesen als zum Pflügen hatte. Daraufhin soll denn H. T. von Hause weggelaufen sein und in der Odenseer Schule Aufnahme gefunden haben. Später kam er in die Schule zu Slagelse auf Seeland und von dort in das reiche Johanniterkloster in der Nähe von Slagelse, dessen Prior Eskil Thomesen (gest. 1537), 5 ein angesehener und mächtiger Mann, Mitglied des Reichsrats war. Dieser sandte ihn seiner Fortbildung wegen nach Rostock, wo H. T. 1516 immatrikuliert, 1517 Baccalaureus und 1519 Magister wurde. Im folgenden Jahre hielt er in Rostock Vorlesungen über die pseudo-aristotelische Schrift *Οἰκονομικά* in der lateinischen Übersetzung von Lionardo von Arezzo. Vielleicht ist er 1520—21 auch in Löwen und Köln studienhalber gewesen. Im 10 Oktober 1521 wurde er heimberufen, um Lesemeister an der Kopenhagener Universität zu werden, die König Christian II. damals durch Anstellung von jungen, tüchtigen Lehrern in die Höhe zu bringen suchte. Aber schon im April 1523 mußte Christian II. aus Dänemark fliehen, und kurz darauf verließ auch H. T. aufs neue sein Vaterland.

Im Mai 1523 wurde er in Wittenberg immatrikuliert und hörte dort „mit unglaub- 15 licher Lernbegierde" Luther. Sobald jedoch zu Hause seine Begeisterung für die Reformation ruchbar wurde, wurde er heimberufen (wahrscheinlich im Herbst 1524). Man gab dem gelehrten jungen Mann einen guten Empfang; als er aber in einer Gründonnerstags- oder Karfreitagspredigt (1525?) mit der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben hervortrat, da wandte sich das Blatt. Er wurde in ein klösterliches Ge- 20 fängnis geworfen und später nach dem Johanniterkloster zu Viborg in Jütland geschickt, wo ihn der tüchtige und gebieterische Prior vom Wege der Reformation abzubringen suchen sollte. Das gelang indessen nicht, und als man in den Predigten, die der junge Johanniter unter großem Zulauf nach dem Sonntagsvesperdienst in der Klosterkirche hielt, reformatorisches Gift spürte, beschloß man, ihn unschädlich zu machen. H. T. hatte jedoch 25 von dieser Absicht Kunde erhalten und bat nach einer Predigt die Bürger um ihren Schutz, weil er nicht länger im Kloster bleiben konnte noch wollte.

Der Bürgermeister Peder Trane in Viborg nahm H. T., der nun das Mönchskleid von sich warf, in sein Haus auf, und der Rektor der Schule in Viborg, Jakob Skjönning, der zugleich Priester an der St. Hans-Kirche war (und später der erste evangelische 30 Bischof Viborgs wurde), öffnete ihm seine Kirche, so daß er dort predigen konnte. Da diese Kirche bald die vielen, die ihn hören wollten, nicht mehr fassen konnte, hielt er Gottesdienste unter freiem Himmel, indem er zuerst von der Treppe zum Turm der Kirche und später auf dem Kirchhof der Franziskaner von einem Leichenstein aus predigte. Zuletzt wurden aber doch die Bürger Viborgs über den Widerstand erbittert, den man ihren 35 beliebten Prediger entgegenbrachte, und eines Tages erbrachen sie die Thür der Franziskanerkirche, wo H. T. nun — nicht von der Kanzel, sondern von einer Bank aus — den vielen, die in der Kirche versammelt waren, predigte. Jeden Sonntag Nachmittag predigte er von nun an zweimal in der Franziskanerkirche, und dort sang man zugleich eine dänische Vesper, die aus alttestamentlichen Psalmen mit Antiphonien zusammengesetzt war. 40 So brach der Kirchengesang in der Muttersprache in Jütland hervor.

Als König Friedrich I. 1526 nach Aalborg kam, bewirkte H. T., wahrscheinlich indem er selbst den König aufsuchte, den Erlaß eines königlichen Schutzbriefes für den verfolgten evangelischen Prediger, den der König in diesem Briefe „unsern Diener und Kapellan" nennt. Dieser Schritt bewirkte, daß die röm.-katholischen Bischöfe in Jütland zusammentraten, 45 um zu beraten, was zu thun sei; und eines Tages, während H. T. wieder in der Franziskanerkirche predigte, erschien dort eine bewaffnete Abteilung, um ihn zu verhaften und nach dem Bischofshof zu führen. Der Anführer dieser Schar gebot H. T., in seiner Predigt innezuhalten. Er bekam die Antwort: „Ich stehe hier im Dienste eines höheren Herrn; wenn ich aber fertig bin, werde ich zum Bischof kommen, falls er es wünscht." 50 Damit wollte die bewaffnete Schar sich indessen nicht zufrieden geben, und es kam zu einem Wortstreit, während dessen es H. T. gelang, von der Kanzel hinunterzukommen; nun schlugen die Bürger einen Kreis um ihn, so daß die Knechte des Bischofs unverrichteter Dinge wieder abziehen mußten. In der folgenden Zeit wurde das Wehen der Reformation lebhafter in Viborg gespürt. Mag. Jörgen Jensen Sadolin, dessen 55 Schwester H. T. später zur Ehe nahm, der Johanniter Thöger Jensen, der Rektor Jakob Skjönning und mehrere Mitglieder des Domkapitels schlossen sich jetzt offen der Reformation an. Zum Gebrauch bei den evangelischen Gottesdiensten gab H. T. 1528 ein Taufbuch heraus („Eine rechte christliche Façon Kinder auf dänisch zu taufen"), einen Beicht- und Abendmahlsunterricht und mehrere kleine Schriften. Und als der Bischof 60 von Odense Jens Andersen, den Bürgermeister und den Rat der Stadt öffentlich vor den

„Schülern des verlaufenen Mönchs und Ketzers Luthers“ warnte, erhielt er von H. T. eine Antwort, die Hörner und Zähne hatte. Gedruckt wurde diese bei dem dänischen Buchdrucker Hans Vingaard, der in Viborg eine Buchdruckerpresse errichtet hatte, von welcher mehrere reformatorische Schriften ausgingen, u. a. auch Übersetzungen einiger Bücher Luthers. Dadurch wurde Viborg nach und nach eine evangelische Stadt, und von hier breitete sich die Reformation auch nach andern Städten des nördlichen Jütlands aus. Mit Einwilligung des Königs brachen die Bürger diejenigen Kirchen und Kapellen Viborgs, die man nicht unterhalten zu können meinte, ab — trotz ihrer geringen Einwohnerzahl hatte die Stadt damals 12 Parochialkirchen — und H. T. wurde Pastor an der Franziskanerkirche, welche zugleich mit der Dominikanerkirche stehen blieb als die beiden Parochialkirchen der Stadt. Der neue Pastor erkühnte sich, mehrere junge Männer zu ordinieren, u. a. Jörgen Sadolin, dessen Schwester Dorothea er zu gleicher Zeit heiratete.

Doch schon 1529 begab er sich nach der Hauptstadt, wahrscheinlich auf Wunsch des Königs. Dort hatte sich damals gerade ein Wechsel im Bischofsamt vollzogen, wobei der neue Bischof, Joachim Rönnov, um das Amt zu erlangen dem König so viele Zugeständnisse hatte machen müssen, daß er nicht kräftig gegen die Reformation auftreten konnte. H. T. predigte in der 1795 abgebrannten Nikolaikirche (deren Turm indessen noch steht), und seine Predigten und die dänischen Kirchenlieder hatten in Kopenhagen eine ebenso starke Wirkung wie in Viborg. Die Klöster der Mendikanten leerten sich, und die reichen Gaben der Bürger an die Mönche gingen nicht mehr ein.

Die politischen Verhältnisse, namentlich die drohende Haltung des landflüchtigen Christian II. im Auslande, drängten zu einer endgültigen Ordnung der verwickelten kirchlichen Situation. Daher beschloß man, auf einem Herrentag, der im Juli 1530 in Kopenhagen abgehalten werden sollte, die Religionsfrage vorzulegen. Hier erschienen nicht nur der König und alle geistlichen und weltlichen Mitglieder des Reichsrats, sondern auch Gesandte der Städte und 21 lutherische „Prädikanten“ Diese legten unter H. T.s Leitung ein Glaubensbekenntnis vor, „die 43 Kopenhagener Artikel“, ein unabhängiges Seitenstück der Conf. Augustana. In dieser Schrift betonen „die Prädikanten“, daß „die hl. Schrift, unvermischt mit den Anmerkungen, Zusätzen und Erfindungen der Menschen, die einzig vollkommene Regel und Gesetz sei, danach sich zu richten und regieren“, zugleich, daß alle Christen Priester seien, und daß diejenigen, welche Diener des Worts sein sollten, mit Einwilligung der christlichen Gemeinde auszuwählen seien. Die Prälaten, an ihrer Spitze der tüchtige Karmelitermönch Paulus Heliae (vgl. die beiden Schriften des Jesuiten L. Schmitt: „Der Karmeliter P. H.“, Freib. 1893 und „Die Verteidigung der kath. Kirche in Dänemark gegen die Religionsneuerung im 16. Jahrh.“, Paderborn 1899), hatten einige Kölner herbeigerufen, u. a. den dialektisch begabten Franziskanerprovinzial Nikolaus von Herborn („Nicolaus Stagefyr“), welcher bei dem Reformationskampf in Hessen thätig gewesen war. Er verfaßte eine scharfsinnige Confutatio Lutheranismi Danici (herausgeg. von L. Schmitt, Quaracchi 1902). Die Prälaten hatten ihre Hoffnung auf ein lateinisches Religionsgespräch gesetzt, in welchem der gelehrte Franziskaner-Provinzial recht seine dialektische Begabung hätte verwerten können, aber „die Prädikanten“ verlangten, daß das Gespräch in der Muttersprache abgehalten werden sollte. Unter großem Zulauf predigten sie jeden Tag in den Kirchen Kopenhagens über die 43 Artikel. Da konnten denn die Prälaten nicht siegreich vom Herrentage zurückkehren. Dieser wurde mit dem Rezeß vom 14. Juli 1530 geschlossen, welcher der evangelischen Predigt freien Lauf gab, doch mit der Einschränkung: „Wenn jemand etwas anderes predigt oder lehrt, als er aus der hl. Schrift beweisen kann, so soll er dafür vors Gericht gezogen werden.“ Diese Einschränkung konnte H. T. und seinen Freunden keine Schwierigkeit bereiten. Sie waren ja gerade davon überzeugt, die Schrift auf ihrer Seite zu haben, und H. T. verteidigte seine evangelische Lehre in einer gelehrten und mannhaften Schrift, die gegen „die falsche und unchristliche Unterweisung“ des Paulus Heliae gerichtet war, im Dezember 1530 dem Reichsrat übergeben und nach einem halben Jahre gedruckt wurde.

Auch in Kopenhagen wurde die reformatorische Bewegung der Anlaß von gewaltthätigen Auftritten. Am dritten Weihnachtstag stürmten die Bürger, angeführt vom Bürgermeister Ambrosius Buchbinder, in die Frauenkirche und zerschlugen dort viele Bilder und Heiligensachen. H. T., von Natur ein konservativer Mann, mißbilligte diesen Bildersturm und verfuhr überhaupt glimpflich mit den alten kirchlichen Gebräuchen. Aber der Haß gegen ihn wuchs, und als Friedrich I. 1533 starb, war seine Stellung sehr unsicher.

Auf dem Herrentage im Juli 1533 trat Paulus Heliae als Ankläger gegen ihn auf, doch der Reichshofmeister Mogens Gjöe beschützte ihn, und es ward ihm erlaubt seine Wirksamkeit bei Gehorsam gegen den Bischof und Enthaltung von Schimpfworten gegen geistliche Personen fortzusetzen. Nun kamen einige ruhige Jahre für ihn, die er dazu 5 benutzte, die fünf Bücher Mosis nach dem Grundtext ins Dänische zu übersetzen; sie wurden 1535 in Magdeburg herausgegeben. Während der Grafenfehde hielt er sich wahrscheinlich in Kopenhagen auf und hat dann die Not der Belagerung und die Uebergabe der Hauptstadt erlebt. Christian III., der nun König von Dänemark wurde, war von evangelischer Gesinnung, und H. T. konnte unter seiner Regierung ungehindert 10 in Rede und Schrift sein Werk fortsetzen. Er gab ein „Handbuch" (eine dänische Agende) und eine Postille über die Evangelien und Episteln heraus, die 1535 fertig gedruckt vorlag. Diese Predigtsammlung sollte namentlich eine Anleitung sein für solche Prediger, die der evangelischen Aufklärung bedurften.

Als die dänische Kirchenordinanz (von 1537) ausgearbeitet wurde, gehörte H. T. zu 15 den zu dieser Arbeit hinzugezogenen Männern, und als die Universität 1537 ihre Thätigkeit wiederaufnahm, wurde er Lesemeister im Hebräischen. Merkwürdigerweise war er nicht unter den ersten sieben evangelischen Superintendenten, welche Bugenhagen weihte (wobei ganz von dem Gedanken einer successio apostolica abgesehen wurde). H. T. blieb noch eine Weile in Kopenhagen und wirkte hier und in Roskilde, wo das Alte 20 lange Zeit eine feste Zuflucht hatte. In Roskilde hiele er vier Jahre lang Vorlesungen vor den vielen geistlichen Personen dieser alten Stiftstadt; im Juli 1538 wurde er in Kopenhagen zum Baccalaureus in der hl. Schrift kreiert.

Endlich, als zum erstenmal nach den Bestimmungen der Kirchenordinanz ein neuer Bischof von Ribe gewählt werden sollte, fiel die Wahl auf H. T., und am 30. April 1542 25 wurde er im Dom zu Ribe von Bugenhagen geweiht. Er war ein eifriger Hirte in seinem ausgedehnten Stift, wo sein Vorgänger, Hans Vandal wegen seiner mangelhaften Fertigkeit in der dänischen Sprache nur mäßig Genüge gethan hatte. H. T. predigte häufig und hielt den jungen Leuten, die sich auf das Pastorenamt vorbereiteten, beständig Vorlesungen. Am 11. November 1561 starb er, nachdem er eine Zeit lang ziemlich an 30 Krankheit gelitten hatte (Podagra und Steinschmerzen). Im Dom zu Ribe hat sein Schwiegersohn, Bischof Hans Laugesen, ihm ein Denkmal gesetzt, und 1894 wurde ein Denkstein mit seinem Basrelif in seinem Geburtsort auf Fühnen errichtet.

1543 gab ihm Christian III. bei einem Besuch in Ribe ein zwanzigjähriges Privilegium auf eine dänische Übersetzung der ganzen Bibel, die eine Fortsetzung der Über- 35 setzung der fünf Bücher Mosis sein sollte; der Plan dieser Bibelübersetzung wurde indessen nicht von H. T. ausgeführt. Dagegen fuhr er fort, seine Feder fleißig zu verschiedenen kleineren Schriften zu gebrauchen, die jedoch nicht alle gedruckt wurden, um 1544 soll er ein dänisches Gesangbuch herausgegeben haben, das wir jetzt nur noch in einer Auflage aus dem Jahre 1553 kennen, in der das Buch schon drei Anhänge bekommen hat. Auch 40 als Kirchenliederdichter hat H. T. dem dänischen Volk zum Segen gereicht; auch trat er in die Spuren der zeitgenössischen Satiriker durch verschiedene Satiren, u. a. durch „die Weise von Lüge und Wahrheit", welche den schweren Gang der von der Lüge verfolgten Wahrheit schildert. Sowohl in Rede wie in Schrift zeigte er, daß er seine Muttersprache wohl zu gebrauchen verstand. Es brannte in ihm ein Feuer, das ihm sowohl 45 zündende wie verletzende Worte auf die Zunge legen konnte, und dieser „Bannerträger der ganzen Lutherei in Dänemark" war der bedeutendste Mann der dänischen Reformation.

Fr. Nielsen.

Tausendjähriges Reich s. d. A. Chiliasmus Bd XIII S. 805.

Taylor, Jeremy, gest. 1667. — Die vielen Ausgaben der einzelnen Werke J. Tay- 50 lors hier namhaft zu machen, wäre fast unmöglich, sowie die Werke zu erwähnen, die über ihn und seine Schriften geschrieben sind. Die beste und vollständigste Ausgabe seiner sämtlichen Werke mit Biographie und kritischem Apparat, die beinahe alle bisher erschienenen Spezialschriften überflüssig macht, führt den Titel: The whole works of the Right Rev. Jeremy Taylor D. D., Lord Bishop of Down, Connor and Dromore; with a life of the 55 author, and a critical examination of his writings by the Right Rev. Reginald Heber, D. D., late Lord Bishop of Calcutta. Revised and corrected by the Rev. Charles Page Eden M. A. 10 Vols. 8°, London 1847—54. Diction. of Nation. Biogr. Bd 55 S. 422 ff.

Jeremy Taylor wurde den 15. August 1613 zu Cambridge geboren. Den ersten Unterricht in Grammatik und Mathematik erhielt er von seinem Vater, trat dann in eine

Freischule und wurde im Jahre 1626, 13 Jahre alt, schon als sizar (armer Student) in Cajus' College aufgenommen. Im Jahre 1630—31 wurde er Baccalaureus, 1633 Magister artium. Bereits vor dem 21. Jahre empfing er die Weihen. Kurz darauf lud ihn sein Freund Risden ein, für ihn in der St. Pauls-Kathedrale zu London zu predigen. Hier gewann der junge Prediger durch seine angenehme Erscheinung, seinen vor- 5 trefflichen Vortrag, gewandten Stil und inhaltsreiche Predigt sich so viele und einfluß- reiche Freunde, daß sein Ruf zum Erzbischof Laud drang und dieser ihn einlud, vor ihm in Lambeth zu predigen. Der Erzbischof verbot ihm zwar, die Predigten in St. Pauls fortzusetzen, weil er zu jung wäre, wurde aber von dieser Zeit an sein eifrigster Gönner und verschaffte ihm 1636 einen einträglichen Platz als Mitglied (fellow) im All Souls 10 College zu Oxford. Kurz darauf wurde er Kaplan des Erzbischofs und des Königs Karl I. Im Jahre 1638 wurde er Rektor von Uppingham in Rutlandshire. Um diese Zeit fiel er in den Verdacht des Krypto-Katholicismus, was ihm vielen Ärger und Ver- druß machte. Der Verdacht entstand aus seinem vertrauten Umgange mit dem Franzis- kaner Franz a Sancta Clara, dem späteren Hofkaplan der Gemahlin Karls II. J. T.s 15 protestantische Überzeugung scheint indes nicht erschüttert worden zu sein, obgleich römischer Einfluß auf seine asketischen und pastoralen Bestrebungen unverkennbar ist. Möglicher- weise stammt die pelagianische Färbung seiner Erbsünden-Theorie auch daher. Übrigens mußte J. T.s Opposition gegen den calvinistischen Puritanismus, seine Verteidigung des Episkopats und des anglikanischen Kirchentums, sein eifriges Studium der patristi- 20 schen Litteratur und seine lebendige Phantasie, ihn den römischen Anschauungen näher bringen. J. T. wollte übrigens nicht mit der römischen Kirche liebäugeln, sondern verfaßte manche Gegenschriften gegen den römischen Katholicismus im allgemeinen (z. B. Dissuasive from Popery) als auch gegen einzelne Lehren und Gebräuche.

Die Stürme der englischen Revolution machen sich nun auch in T.s Leben bemerklich. 25 Karl I. berief ihn in seiner Eigenschaft als königlichen Kaplan nach Oxford, um ihn in den Krieg zu begleiten. Wir finden ihn dann als feurigen Verteidiger des Episkopats: 1642 schrieb er auf „königlichen Befehl" seine Abhandlung: Episcopacy asserted against the Acephali and Aërians, new and old (d. h. Puritaner, die kein Haupt [Bischof] anerkannten). Aber das politische Interesse der Zeit hatte so sehr alle übrigen 30 verschlungen, daß T.s Buch unbeachtet vorüberging. Indes belohnte der König ihn da- durch, daß er ihn 1642 zum Doktor der Theologie von der Universität Oxford ernennen ließ; andererseits sequestrierten die Presbyterianer die Pfarrei Uppingham. Nun zog er sich wahrscheinlich nach Wales zurück, nachdem vorher seine Frau gestorben. Am 4. Februar 1644 fiel er bei der Belagerung des Schlosses Cardigan in die Hände der Parlaments- 35 truppen und wurde gefangen gehalten, wie lange, läßt sich nicht bestimmen. Es möchte scheinen, daß er noch in demselben Jahre die Freiheit wieder erlangt habe; denn es er- schienen 1644 zwei Schriften von ihm: der Psalter mit Kollekten und eine Verteidigung der englischen Liturgie. Da aber erstere Schrift anonym und die zweite pseudonym er- schienen, so läßt sich daraus kein sicherer Schluß auf seine Freiheit ziehen. 40

Zunächst finden wir T. wieder zu Newton Hall in Caermarthenshire, wo er mit William Nicholson, späterem Bischof von Gloucester, und William Wyatt, nachher Prä- bendar zu Lincoln, eine Schule eröffnete. Als eine Frucht der Armut, Leiden, Verfol- gungen, und der gereiften Lebenserfahrung T.s erschien nun (1647) sein erstes bedeuten- deres Werk: A discourse of the liberty of prophesying, worin er darstellt, wie 45 unvernünftig es sei, anderen ihren Glauben vorzuschreiben und sie wegen abweichender Meinungen zu verfolgen. Auch behandelte er darin die Wiedertäufer mit so großer Vor- liebe, daß er in einer zweiten Auflage bedeutend retraktieren mußte. Im Jahre 1650 er- schien: The Rule and Exercises of Holy Living, und 1651: The Rule and Exercises of Holy Dying, zwei Werkchen, die ihn bis auf den heutigen Tag den 50 wohlverdienten Ruhm und Ruf eines der vorzüglichen erbaulichen Schriftsteller gesichert haben.

T. verheiratete sich nun mit Joanna Bridges, der natürlichen Tochter Karls I. (wie man allgemein glaubt). Jetzt muß er aufgehört haben, Schule zu halten, da seine Frau bedeutende Güter besaß. Zudem ernannte ihn Richard Earl of Carbery zu seinem Kaplan. 55 Das nächste bedeutende Werk T.s erschien im Jahre 1653: The Great Exemplar, or, the Life and Death of the Holy Jesus. Seine gelehrte Muße wurde wieder unter- brochen, und er aus einem unbekannten Grunde in Chepstow castle eingesperrt. Indes erhellt aus seinen Briefen, daß er vor Ende 1654 wieder auf freiem Fuße war. Nun ließ er sich, nach der Angabe Woods, in London nieder und predigte in einer Privat- 60

kapelle; wenigstens sehen wir ihn wiederholt in der Hauptstadt auftreten. Im Jahre 1654 erschien sein Traktat gegen die Transsubstantiation und 1655: **Unum necessarium, or the Doctrine and Practice of Repentance,** worin er die Erbsünde in arminianischem Geiste behandelt, so daß er scharfen Tadel in und außer seiner Kirche fand. Er suchte seine Ansicht in verschiedenen Abhandlungen gegen die Angriffe, die sie erfuhr, zu rechtfertigen. Um diese Zeit verfaßte er noch mehrere kleine Werke, die wir nicht namhaft machen wollen, einschließlich eines Kursus Predigten auf das ganze Kirchenjahr. Im Jahre 1657 erschien: **A Collection of Polemical and Moral Discourses,** manche der eben erwähnten Traktate umfassend. — Im Jahre 1658 erhielt er eine Einladung von dem Earl von Conway nach dem Norden Irlands. Im Juni 1658 verließ er demgemäß London und ließ sich in der Grafschaft Antrim nieder, wo er bald in Lisburn, bald in Portmore lebte. Er verwandte nun seine Zeit zur Vollendung seines bedeutendsten Werkes, welches er gleich nach der Restauration erscheinen ließ: unter dem Titel: **Ductor Dubitantium; or, the Rule of Conscience in all her general measures;** London 1660. Dies ist die umfangreichste und gelehrteste Kasuistik in englischer Sprache. Die vielen und bedeutenden kasuistischen Werke auf römischem Gebiete boten ihm den reichsten Stoff und die verschiedensten Gesichtspunkte dar; ja die Idee eines solchen Werkes fand mehr auf römischem Boden, wo eine komplizierte Beichtpraxis existiert, als auf protestantischem ihre Berechtigung. Jedoch war das Werk immerhin von hoher Bedeutung, so daß T.s schriftstellerisches Verdienst nun nicht mehr konnte übersehen werden. Infolge dessen wurde er am 6. August des genannten Jahres zum Bischof von Down und Connor ernannt, womit später noch Dromore vereinigt wurde. Im Jahre 1663 erschien: **Dissuasive from popery,** wovon der zweite Teil, als Erwiderung auf die Einwürfe, die der erste Teil hervorgerufen hatte, erst nach seinem Tode veröffentlicht wurde. Er starb am Fieber zu Lisburn am 13. August 1667 in seinem 54. Jahre und wurde im Chor der Kathedrale zu Dromore beigesetzt.

T. war bedeutend als Kanzelredner, als dogmatischer und asketischer Schriftsteller. Nach Hallams Urteil (Introduction to the Litterature of Europe, Vol. 3, cap. 2) sind die Predigten T.s weit über alles erhaben, was bis dahin in der englischen Kirche erschienen war, durchdrungen von poetischer Phantasie, warmer Frömmigkeit, anziehender Nächstenliebe. Aber seine Beredsamkeit artete oft in Deklamation aus, wie wir es bei Chrysostomus und anderen Vätern des 4. Jahrhunderts finden, durch deren Studium er sich vorzüglich gebildet und genährt hatte. Diese studierte Rhetorik, überladene und übel angebrachte Gelehrsamkeit, dieser Mangel an evangelischer Einfachheit machen ihn uns stellenweise ungenießbar.

Auch als Dogmatiker verdient T. einen ehrenvollen Platz in der englischen Theologie, obgleich er sich weder durch Orthodoxie noch Bündigkeit der Beweisführung auszeichnet. Aber eben seine Heterodoxie, seine Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe bei seiner Forschung, sowie die eigentümliche Weise der Begründung seiner Ansichten machen ihn merkwürdig. Schon oben wurde seine abweichende Theorie von der Erbsünde erwähnt. Sie findet sich in seiner Abhandlung: „Deus justificatus, oder Rechtfertigung der Herrlichkeit der göttlichen Eigenschaften in der Frage von der Erbsünde — Brief an eine Standesperson". Sämtliche Werke VII, S. 497—537 Folgendes sind die Hauptpunkte: Es giebt eine Erbsünde. Sie besteht aber bloß in der Zurückführung auf den Stand der reinen Natürlichkeit, worin wir Gott immerhin noch dienen und verherrlichen können. Die Summe der Verderbnis unserer Natur besteht darin, daß unsere Seele im Leibe als in einem Gefängnisse wohnt. Adams Sünde wurde nur insofern Strafe für uns, als wir an seiner Schwäche partizipieren. Eine „Weitere Erläuterung der Lehre von der Erbsünde" erschien als besondere Abhandlung, macht jetzt aber das 7. Kapitel des Unum Necessarium aus. Über den Sturm, den diese Lehre bei den Calvinisten, wie auch in der englischen Kirche erregte, vgl. Heber in seiner Biographie T.s in dessen sämtlichen Werken I, S. XLI f. — Eine andere abweichende Lehre T.s ist die, daß die Seligkeit des Christen erst mit dem jüngsten Gericht beginnt; wobei Heber richtig bemerkt, daß nur das Wörtchen „vollständig" bei „Seligkeit" vermißt wird, um das Gesagte zur allgemeinen Kirchenlehre umzustempeln, da erst beim jüngsten Gericht die Wiedervereinigung von Seele und Leib stattfinde, also auch erst damit der vollständige Genuß der Seligkeit. Wahrscheinlich hat T. sich die Sache auch so gedacht, denn jene Äußerung kommt nur vereinzelt und ohne weiteren Zusatz in einem Briefe an John Evelyn vom 29. August 1657 vor; vgl. I, p. LXVII.

T.s bleibende Berühmtheit ist in seinen erbaulichen Schriften begründet; seine er=

bauliche Sprache ist edel und einfach, so daß wir kaum den an vielen Stellen schwülstigen Prediger darin wiedererkennen. Allerdings findet sich auch in diesen Schriften ein hoher Schwung und poetische Begeisterung, aber ganz der Sache angemessen, ohne der edeln Einfachheit zu schaden. Er ist hier mehr wie irgendwo anders fein und scharfsinnig und schöpft aus dem reichen Schatze eigener und fremder Erfahrung. Was diese Schriften aber so besonders angenehm macht, ist die warme Nächstenliebe, die mit Paulus allen alles werden möchte. Daß er übrigens nicht bloß die asketische Ausbeute der älteren Kirchenväter, sondern auch die zum Teil vortrefflichen späteren katholischen Erbauungsschriften gewissenhaft benutzte, lag in der Natur der Sache, und letzteres zeugt von seiner unparteiischen Würdigung alles dessen, was auch außer seiner Kirche sich Gutes und Brauchbares vorfand. Ja er trug selbst kein Bedenken, das ganze Werk des spanischen Jesuiten J. E. Nieremberg: De la diferencia entre la temporal y eterno — im Auszug wiederzugeben, unter dem Titel: Contemplations on the state of man.

Joseph Overbeck †.

Te Deum, Bezeichnung des sog. „ambrosianischen Lobgesangs" nach seinen Anfangsworten: Te Deum laudamus, te Dominum confitemur. Vgl. d. A.: Ambrosianischer Gesang Bd I S. 440, Ambrosius Bd I S. 443, Kirchenlied in der alten Kirche Bd X S. 399 Niceta, Missionsbischof von Remesiana, Bd XIV S. 26.

Litteratur: Daniel, Thesaurus hymnologicus II (2. Aufl. Leipzig 1862), S. 270ff. (die dort citierte Abhandlung von W. E. Tentzel, Commentatio de veteris recentisque ecclesiae hymno Te Deum, Vitemb. 1686 war nicht zu erlangen); A. Thierfelder, Art. Ambrosianischer Lobgesang in Mendel, Musik. Konversations-Lexikon, Bd I (Berlin 1870), S. 199; M. Gibson in Church Quarterly Review 1884; Dr. J. Wordsworth, Art. Te Deum in J. Julian, A Dictionary of Hymnology, London 1892, S. 1119—1130; P. Lejay in Revue critique 1893, vol. I, 192; G. M. Dreves, Aurel. Ambrosius, der „Vater des Kirchengesangs". Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria Laach, 58 (Freiburg 1893); G. Morin, Nouvelles recherches sur l'auteur du „Te Deum" in Revue Bénédictine 1894, XI, 2 (vgl. C. Weymann in Revue Bénédictine 1894, S. 338); Th. Zahn, Neuere Beiträge zur Geschichte des apost. Symbols in NkZ 1896 (V), S. 106ff.; F. Kattenbusch, Das apostol. Symbol, Leipzig 1894—1900: I, 404ff. II, 428. 432, A. 104; 776, A. 28; 850, A. 73; 880, A. 13; 937, A. 127; 974, A. 21; A. E. Burn, An Introduction to the Creeds and to the Te Deum, London 1899; ders., Niceta of Remesiana, His life and works, London 1905, S. XCVII ff. und S. 83ff. — Zum „deutschen Te Deum" insbesondere: W. Bäumker, Das deutsche Te Deum, der Dichter, die ältesten Texte und Melodien. In Haberls Kirchenmusikalischem Jahrbuch XXV, Regensburg 1900. — Zur Melodie: Dom Pothier, Der gregor. Choral. Seine ursprüngliche Gestalt und Ueberlieferung. Uebers. von P A. Kienle, Tournay 1881, S. 228ff., sowie die röm. Choralbücher. — Zur kunstmäßigen Tonsetzung: H. Kretzschmar, Führer durch den Konzertsaal, II, 1, Leipzig 1895, S. 287—300; Challier, großer Chorkatalog. Außerdem s. Kümmerle, Encyklopädie der evang. Kirchenmusik I (Gütersloh 1888), S. 570ff. III (ib. 1894), S. 590; Kornmüller, Lexikon der kirchl. Tonkunst, Brixen 1870, S. 428; Wetzer und Welte, Kath. Kirchenlexikon IX (1894), S. 1283. Endlich in Schoeberlein und Riegel, Schatz des lit. Chor- und Gemeindegesangs ... (Göttingen 1865); und in den bekannten Werken zum Kirchenlied von Wackernagel, Fischer, ꝛc. (s. d. A. Bd X, 420), denen Friedrich Spitta, „Eine feste Burg ist unser Gott" Die Lieder Luthers in ihrer Bedeutung f. d. ev. Kirche, Göttingen 1905 beizufügen ist.

Eine gesonderte Behandlung beansprucht der Hymnus Te Deum abgesehen von seiner Bedeutung für die Hymnologie schon deshalb, weil er seit alter Zeit als klassischer Ausdruck des christlichen Glaubens gewertet und als solcher den offiziellen Glaubensbekenntnissen, speziell dem Symbolum apostolicum geradezu gleichgestellt worden ist. So von dem Bischof Cyprian von Toulon in dessen an den Bischof Maximus von Genf gerichtetem, zwischen 524 und 543 anzusetzendem Brief (zuerst von Gundlach veröffentlicht in MG, Epist. III [1892] S. 434ff.). So von Luther, der in seiner Schrift über „Die drei Symbole oder Bekenntnis des Glaubens Christi, in der Kirche einträchtiglich gebraucht" (1538, EA Bd 23, S. 253) dem apostolischen und dem nicänischen Glaubensbekenntnis als „das dritt Symbolum oder Bekenntnis" das folgen läßt, „welches man zuschreibt S. Ambrosio und Augustino, das Te Deum laudamus", und zwar, wie er in der Vorrede bemerkt, nicht sowohl um der Autorität willen, mit der es die kirchliche Überlieferung deckt, sondern wegen seines inneren Werts. „Das dritt Symbolum soll St. Augustini und Ambrosii, und nach St. Augustini Taufe gesungen sein. Das sei also oder nicht; es ist gleichwohl ein fein Symbolum oder Bekenntnis (wer auch der Meister ist) in Sangesweise gemacht, nicht allein den rechten Glauben zu bekennen, sondern auch darinn Gott zu loben und zu danken", also als Glaubenslied im eigentlichsten und vollsten Sinne des

Wortes. In den römischen Choralbüchern trägt der Hymnus die Bezeichnung: **Hymnus in honorem S. Sanctae Trinitatis** und **H. Sc. Ambrosii et Augustini**, erstere mit Bezug auf den Inhalt, letztere entsprechend der Legende, nach der bei der 387 erfolgten Taufe Augustins Ambrosius den Hymnus angestimmt und im Wechsel mit Augustin gesungen haben soll, und die auf eine fälschlich dem Bischof Dacius (gest. 553) zugeschriebene, jedoch frühestens dem 11. Jahrhundert zuzuweisende handschriftliche (mailändische) Chronik zurückgeht. Sofern deren Meinung ist, Ambrosius und Augustin als die Urheber des Hymnus zu bezeichnen, als ob dieser als Improvisation der von der Bedeutung des Augenblicks hingerissenen Männer zu denken wäre, ist sie natürlich abzuweisen. Immerhin könnte in der Legende die Erinnerung an einen wirklichen Vorgang bei jener denkwürdigen Taufhandlung nachklingen, der sich der mailändischen Gemeinde besonders tief eingeprägt hat; dann nämlich, wenn es sich dabei um einen von Ambrosius aus der morgenländischen Kirche herübergenommenen, Augustin aus seinem persönlichen Verkehr mit Ambrosius vertrauten, der übrigen Gemeinde jedoch damals noch neuen Gesang gehandelt hätte, der bei dieser Gelegenheit erstmals zur öffentlichen Verwendung gekommen wäre. Daß Augustin selbst da, wo er von seiner Taufe spricht, davon nicht ausdrücklich Erwähnung thut, hätte an und für sich nichts Auffallendes. Denn daß die beiden Nächstbeteiligten, sein geistlicher Vater und er, der Empfindung des großen Augenblicks in diesem, ihnen vertrauten Gesang unwillkürlich Ausdruck gaben, fiel für ihn in der Erinnerung nicht als etwas so Besonderes ins Gewicht, zumal dieser Gesang noch lange nicht die Bedeutung hatte, die sich das spätere De Teum erwarb, und es für ihn kein Interesse hatte, dessen erstmaliges Lautwerden in der Gemeinde festzustellen. Der Hymnus in der jetzt rezipierten Gestalt stellt sich nicht als durchweg einheitliche und ursprüngliche Schöpfung dar. P. Lejay macht darauf aufmerksam, daß v. 1—21 in der prose réglée, die übrigen Verse in der prose ordinaire gehalten sind (Revue critique 1893 vol. 1 S. 192). Das Stück v. 1—21 wird mithin vermutlich älter sein, als die Verse 22 bis zum Schluß. Bezüglich der Melodie weist Dom Pothier (Der gregor. Choral . übers. von P. Ambr. Kienle, Tournay 1881, S. 228) darauf hin, daß dieselbe „bei allem Schwung doch im Stile der ältesten Rezitative bleibt", ferner daß die Worte **Aeterna fac cum sanctis tuis** „wie eine Antiphon moduliert sind." Man wird also nicht fehl gehen, wenn man in v. 1—21 (bis munerari) den eigentlichen Grundstock des **Te Deum** vermutet, der sich als **Psalmus cum Antiphona** (s. Psalmodie Bd XIV S. 222, 27 ff.) darstellt, etwa (vgl. Burns, **Nicetas of Remesiana**) wie folgt: **1. Te Deum laudamus, te Dominum confitemur. 2. Te aeternum Patrem omnis terra veneratur. 3. Tibi omnes angeli, tibi coeli et universae Potestates, 4. Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant: 5. Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth, 6. Pleni sunt coeli et terra majestatis, tuae, (7 Te gloriosus apostolorum chorus, 8. Te prophetarum laudabilis numerus, 9. Te martyrum candidatus laudat exercitus). 10. Te per orbem terrarum sancta confitetur ecclesia, 11. Patrem immensae majestatis, 12. Venerandum tuum verum unigenitum Filium, 13. Sanctum quoque Paraclitum Spiritum. 14. Tu rex gloriae Christe, 15. Tu Patris sempiternus es filius. 16. Tu ad liberandum suscepturus hominem non horruisti virginis uterum. 17. Tu devicto mortis aculeo aperuisti credentibus regna coelorum. 18. Tu ad dexteram Dei sedes in gloria Patris. 19. Iudex crederis esse venturus. 20. Te ergo quaesumus tuis famulis subveni, quos precioso sanguine redemisti,** (Antiphon:) **21. Aeterna fac cum sanctis tuis gloria munerari.**

Alles weitere sind Schriftverse: Pf 27, 9; 145, 2; 123, 3ᵃ; 33, 22; 31, 2ᵃ. Dom Pothier meint, sie „bildeten anfänglich eine Art preces in der Matutin, wie man sie im römischen officium noch zur Prim und Komplet betet, und wurden erst später dem Te Deum einverleibt" (a. a. O. S. 229). — Erwägt man, daß (wie Fétis, Hist. génér. de la musique IV, Paris 1874, S. 134 darthut) die Melodie der Worte **Aeterna fac cum sanctis tuis . . . munerari** wie des Schlusses **In te Domine** . dem Introitus einer (griechischen) Messe vom hl. Dionysius Areopagita entnommen ist, die während der Oktave des Festes dieses Heiligen in St. Dénys bei Paris auf die Worte *Κύριε ϑεὸς βασιλεῦ οὐράνιε πάτερ παντοκράτωρ* bis in die neuere Zeit herein gesungen worden ist, so wird man auch heute noch geneigt sein, mit Daniel (Thes. hymnol. II, S. 289) die Ursprünge des **Te Deum** im Hymnengesang der morgenländischen Kirche (Antiochien) zu suchen, auch wenn es bis jetzt nicht gelungen ist und vielleicht nie gelingen wird, einen Hymnus in griechischer Sprache ausfindig zu machen,

der sich als unmittelbare Vorlage, als das griechische Original des Te Deum bezeichnen ließe. Die griech. Versionen, auf die sich Wordsworth (a. a. O. S. 1125 ff.) bezieht, kennzeichnen sich deutlich als Übersetzungen des schon vorliegenden lateinischen Hymnus ins Griechische (s. Zahn a. a. O. S. 122 ff.; Burn, Niceta ... S. 88 ff.). Das Vorhandensein des Te Deum setzt der oben angezogene Brief des Bischofs Cyprian von Toulon an Maximus von Genf (s. o.) voraus; ebenso die Regel des hl. Benedikt c. 11 (529) des Cäsarius von Arles (Reg. ad Monachos n. 21, MSL 67, 1102 und Reg. ad Virg. Recapit. n. 69 AS ed. nov t. II, jan. p. 18). Weitere Anklänge an den Gesang vermerkt Kattenbusch a. a. O. II, 850 A 73, II, 880 A. 13 (Konzil von Sevilla 619); II, 776 A. 28 (Sacr. Gallic. um die Wende des 6. u. 7. Jahrhunderts); II, 937 A. 127 (Missale Richenovense in der 9. Messe). Der Hymnus ist also zu Beginn des 6. Jahrhunderts bekannt und so in allgemeiner Übung, daß man sich darauf wie auf das Bekenntnis beziehen kann (vgl. Cyprian von Toulon). Sieht man in dem Umstand, daß der Dichter Prudentius (348—405) in Apotheose 1019 ff. die drei Ausdrücke suscipere, liberare, horrere nicht nur überhaupt gebraucht, sondern gerade so verknüpft, wie das Te Deum v. 16, nicht einen bloßen Zufall, so muß man annehmen, daß ihm der Hymnus schon bekannt, ja als ein in der Gemeinde geläufiger vorgeschwebt habe. Versteht man die Stelle bei Cyprian von Karthago (gest. 258) De mortalitate c. 26: „Illic apostolorum gloriosus chorus, illic prophetarum exultantium numerus, illic martyrum innumerabilis populus" als absichtliche oder unwillkürliche Anspielung auf v. 7. 8. 9 des Te Deum, dann wäre dieses schon im 3. Jahrhundert wenigstens im Grundstock vorhanden und ein der Gemeinde geläufiger Gesang gewesen. Beachtet man, daß das Te Deum v. 1—21 Präfation und Taufbekenntnis in höchst eigentümlicher Weise zum Hymnus verknüpft, daß ihm von alters her die Bedeutung eines kirchlichen Bekenntnisses beigemessen wird, daß es trotzdem in der Hauptsache dem Früh-Offizium, der Matutin zugeteilt geblieben ist und im übrigen nur bei besondren Danksagungsakten, besonders bei solchen, mit denen eine Prozession verbunden ist, zur Verwendung kommt, so könnte durch alles das zusammengenommen eine kühne Phantasie auf den Gedanken kommen, dahinter einen Dankpsalm zu vermuten, der schon in früher Zeit den Übergang von der Tauffeier zum Gemeindegottesdienst vermittelt, die Neugetauften bei der Einführung in die zur Eucharistie versammelte Gemeinde geleitet hätte. Auf die Legende (s. o.), die den Gesang in Mailand bei Augustins Taufe entstehen läßt, fiele damit ein neues Licht. Jedenfalls ist die Frage nach dem „Verfasser" (auteur) des Te Deum dahin zu modifizieren, wem die abschließende liturgische Komposition dieses Hymnus in der jetzt üblichen Gestalt zu verdanken sei. Denn um die Verfasserschaft in dem uns geläufigen Sinne wird es sich nicht handeln können, wohl aber um die liturgische Komposition, um die Verschmelzung vorhandener Elemente, bezw. um die Adaptierung eines überlieferten Gesangs für den Gebrauch der abendländischen Kirche. In dieses Verdienst aber wird sich nach wie vor Nicetas von Remesiana, den Morin unter geistvoller Begründung als „auteur" des Te Deum in Anspruch nimmt (s. Bd XIV, 28, 25) mit Ambrosius teilen müssen, bezw. jeder von beiden wird für das Gebiet, das seinem Einfluß unterstand, in Betracht zu kommen haben. Dieselben Gründe, die gegen Ambrosius als Dichter des Te Deum sprechen, gelten im letzten Grunde auch gegen Nicetas. Die Stelle, die Morin für die Verfasserschaft desselben in Anspruch nimmt (aus einem Briefe J. Ushers an J. G. Voß in Bezug auf ein altes hymnarium), besagt im Grunde nichts weiter, als daß Nicetas dem Hymnus („qui beato Ambrosio vulgo tribuitur") die Worte Pſ 131, 1 als Eingang vorausgestellt und einige Zusätze beigefügt, ihn „ista praeterea adjecta appendice" gesungen habe, kennzeichnet ihn also nicht als den Urheber des Hymnus überhaupt, sondern einer bestimmten, von der ambrosianischen abweichenden, liturgischen Redaktion. „Jedenfalls verdankt die lateinische Kirche diesen Hymnus einem mit den griechischen Hymnen und Liturgien und mit dem lateinischen Psalter gleich vertrauten Theologen, einem Bekenner des nicänischen Glaubens gegenüber dem Arianismus, einem Manne, der am Wechselgesang der Gemeinde seine Freude hatte" (Zahn a. a. O. S. 122). Das trifft in hervorragendem Maße bei Nicetas von Remesiana zu, vollends wenn er als der Verfasser der bislang dem Nicetius von Trier zugeschriebenen Schrift De psalmodiae bono zu gelten hat (vgl. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands I³, S. 230 A. 4). Es gilt aber ebenso von Ambrosius. Welchen Anteil an der endgiltigen liturgischen Adaptierung des Hymnus und seiner Einstellung in das Offizium der römischen Kirche wir jedem von beiden, vielleicht auch noch anderen, welche die Überlieferung nennt (Hilarius von Poitiers 350—368, Sisibuthus (anfangs des 5. Jahrhunderts), Abuntius

von Como (gest. 161) beizumessen haben, ist zur Zeit noch als offene Frage zu bezeichnen.

Was den liturgischen Gebrauch des Te Deum anbelangt, so gehört es dem Horengottesdienst an. Die Regel Benedikts beschließt damit die 3. Nocturn an allen
5 Sonn- und Festtagen. Im römischen Offizium hat es (seit Gregor M.) seine Stelle in der Matutin nach der 9. Lektion als Dankgebet an allen Tagen, deren Feier eine zur Freude stimmende ist (Kornmüller a. a. O), mithin an allen Sonntagen (mit Ausnahme der Sonntage von Septuagesima bis Ostern); an allen Festen, mit Ausnahme des Festes der unschuldigen Kindlein; in den Festoktaven und in der ganzen österlichen Zeit (ent-
10 sprechend dem Gloria in excelsis). Außerordentlicherweise wird das Te Deum feierlich angestimmt, „um Gott für empfangene große Wohlthaten zu danken" (so z. B. in Braunschweig seit 1490 am 24. November zur Erinnerung an besondere gnädige Bewahrung der Stadt), und zwar entweder im Anschluß an die Messe, oder — dann jedoch auf jedesmalige besondere Anordnung — als feierlicher gottesdienstlicher Danksagungsakt für
15 sich. Regelmäßig schreibt das Rituale Romanum den Gesang des Te Deum vor bei Dankprozessionen, bei der Übertragung von Reliquien, bei der Errichtung eines Kreuzwegs; das Pontificale am Schluß der Bischofsweihe und der Benediktion eines Abts oder einer Äbtissin; das Caeremoniale Episcoporum für den Schluß der Bischofswahl und für den erstmaligen Einzug des Bischofs in die Kirche (vgl. auch Cap. 176, 6
20 S. 362 (Echtheit zweifelhaft) u. Cap. 252 S. 212 f. v. 895; 276 S. 341 v. 869). — Schließt sich das Te Deum unmittelbar an die Messe an, so intoniert an Fest- und Sonntagen der Hebdomadar „Te Deum laudamus", und der Chor singt weiter. An gewöhnlichen Tagen intonieren die cantores selbst, in die Mitte des Chors tretend. Bildet die Absingung des Te Deum einen gottesdienstlichen Akt für sich, so wird es vom celebrans
25 intoniert, der dann bei den Worten Te ergo quaesumus niederzuknien hat. Neben dem tonus festivus enthalten die römischen Choralbücher eine einfachere Weise (tonus simplex). Bezeichnenderweise wird das Te Deum mit dem Symbolum Athanasianum zu den N. T. Cantica gerechnet. Da es von Haus aus eigentlich als Gesang der Gemeinde gedacht ist und besonders bei Dankprozessionen zur Verwendung kam, waren Ver-
30 deutschungen schon für die katholische Kirche Bedürfnis. Eine solche findet sich bereits im 9. Jahrhundert (Thich Cot lopemes s. J. Grimm, Hymnorum veteris Ecclesiae XXVI interpretatio theotisca 1830); eine Prosa-Übersetzung von 1389 s. Görres, Altdeutsche Volks- und Meisterlieder, Frankfurt 1817, S. 329; eine solche in niederdeutscher Sprache s. Hoffmann von Fallersleben, Gesch. d. deutschen K.Lieds 3. Aufl.
35 Hannover 1861, S. 357. Liedmäßige Umdichtungen kamen erst nach Luthers Vorgang (s. unten) auf. Die Verdeutschung des Textes führte allmählich auch zur Verdeutschung, d. i. liedmäßigen Umbildung der Melodie. Solche s. in W. Bäumker, Das kathol. deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen, I, Freiburg 1886, S. 681 ff., Nr. 364. 365. Alle übrigen hat das sog. „Deutsche Tedeum": „Großer Gott, wir loben dich" verdrängt, das
40 zum „carmen vulgare" im Vollsinn des Wortes, zum kirchlichen Volkslied geworden ist und auch in den Kirchengesang der evangelischen Kirche seinen Weg gefunden hat. Der Text stammt von Ignaz Franz (geb. 12. Oktober 1719 zu Prozau im Frankensteinschen Kreise, zuletzt Rektor des Alumnats in Breslau, gest. 19. August 1790), erschien erstmals in einem zunächst unvollständig gebliebenen kath. Gesangbuch 1772 zu Sagan (später ver-
45 vollständigt zum „Vollständigen Gesangbuch zum Gebrauche der kath. Kirchengemeinden zu Sagan und der umliegenden Gegend, Sagan 1806) „Großer Gott, wir loben dich"; umgearbeitet in dem von Franz 1778 herausgegebenen „Allgemeinen und vollständigen katholischen Gesangbuch", Breslau, „Herr und Gott! wir loben dich" Unter den Melodien, die auf diesen Text geschaffen worden sind (so von Pernetti s. Bäumker, Das deutsche Te
50 deum K. M. J. Buch 1900, S. 92), hat sich diejenige als die volkstümlichste behauptet, die sich erstmals in dem 1774 erschienenen „Katholischen Gesangbuch, auf allerhöchsten Befehl Ihrer k. k. apostolischen Majestät Marien Theresiens zum Druck befördert" Wien, im Verlag der katechet. Bibliothek, findet und jedenfalls nicht von dem Mannheimer Musiker Peter Ritter herstammt (wie Jakob-Richter 1873 und H. Riemann, Musik. Lexikon,
55 6. Aufl. Leipzig 1905, S. 1111 angeben), da dieser 1763 in Mannheim geboren ist und die Melodie mit 11 Jahren geschaffen haben müßte. Der Urheber derselben ist noch nicht ermittelt. Manche haben schon an Michael Haydn, den älteren Bruder von Joseph Haydn gedacht. — Für Luther war das Te Deum schon darum unentbehrlich, weil er Mette und Vesper beibehalten sehen wollte (s. Bd XIII S. 34, 6. 24). Gerade das Te
60 Deum erschien ihm besonders wertvoll (s. o.). Vorgetragen wurde es lateinisch oder deutsch

im Wechselgesang: so, daß „der Chor einen Vers und die Gemeinde haussen den andern, bezw. die ganze Kirch mit den Schülern (pueri) Vers um Vers“, wobei „ein schuelgesell in dem schuelerstull mitten in der Kirchen, oder auch der Opfermann“ die Gemeinde unterstützen soll, daß sie „fein ordentlich singe“ Für den Gebrauch in deutscher Sprache konnten ihm Prosaübersetzungen, wie sie die ersten Gesangbücher, so die Erfurter Enchiridien (1526, 1527), Zwickau 1528, Brenz 1529) brachten (s. Fischer, KL.-Lexikon S. 138) nicht genügen. Er verdeutschte daher den Hymnus nach Text und Weise. Seine Bearbeitung erschien zuerst in dem (bis jetzt nicht wieder aufgefundenen) Klugschen GB. von 1529, und hat alle andern verdrängt. Mit Recht, denn „In der That ist das lateinische Original von Luther ganz in deutsche Dichtung verwandelt worden, nach Sprache, wie nach Behandlung der Zeilenform“ (F. Spitta, „Ein feste Burg ist unser Gott“. Die Lieder Luthers in ihrer Bedeutung f. d. ev. KL., Göttingen 1905, S. 347). Die Melodie ist unter pietätvoller Wahrung des ursprünglichen Charakters der Liedform in so genialer Weise angepaßt, daß Joh. Walther Luther geradezu als ihren Autor bezeichnen konnte (C. v. Winterfeld, Ev. KG I, S. 452). Im Gemeindegesang der evangelischen Kirche hat der „ambrosianische Lobgesang“ trotz Luthers genialer Verdeutschung später dem Liede Martin Rinkarts „Nun danket alle Gott“ als dem „Deutschen Te Deum“ der evangelischen Kirche weichen müssen (Bd XVII, 15, 50).

Zu der kunstmäßigen Bearbeitung, die das Te Deum reichlich erfahren hat, forderte neben seinem Charakter und Inhalt ganz besonders seine liturgische Verwendung zu einem selbstständigen Danksagungsakt auf. Dabei hat sich die Tonkunst das einemal darauf beschränkt, den Glanz und die Eindruckskraft der gregorianischen Melodie durch die Fülle der Harmonie und Vollstimmigkeit, bezw. durch die Farbenwirkung instrumentaler Begleitung zu steigern, indem sie dieselbe einfach in das Gewand der Mehrstimmigkeit kleidete oder zur Grundlage eines über ihr sich aufbauenden polyphonen Tonwerkes machte. Das anderemal hat sie den Text in völlig freier und selbstständiger Weise behandelt, die einzelnen Strophen und darin sich darbietenden Bilder zu abgerundeten, unter sich verbundenen Sätzen gestaltet und so das Te Deum zu einem auf Solo- und mannigfach unter sich abgestuften und kombinierten Chorgesang verteilten, mit der ganzen Farbenpracht des modernen Orchesters ausgestatteten Wechsel-Hymnus im großen Stil, zu einer monumentalen musikalischen Dankfeier entwickelt. (In der griechischen Kirche vertritt die Stelle des Te Deums der *ὕμνος ἀκάθιστος* [d. i. stehend zu singen], ein Danklied für die Errettung von Stadt und Reich aus den Händen der Avaren (626), an Maria gerichtet, deren Fürbitte die Errettung verdankt wird; von den einen dem Diakon Georg Pisides (620/30 in Konstantinopel), von den andern dem Patriarchen Sergius von Konstantinopel zugeschrieben.) **H. A. Köstlin.**

Teellinck, Eewoud, gest. 1629. — P. de la Rue, Geletterd Zeeland, Middelburg 1734, 2. Druk, 1741 blz. 331 v. v.; B. Glasius, Godgeleerd Nederland, 3 dln. 's Hertogenbosch 1851—56 in voce; Ritschl, Gesch. d. Pietismus, I, S. 124ff.

Der Name der Familie Teellinck nimmt in der Geschichte der reformierten Kirche der Niederlande einen ehrenvollen Platz ein; sie trägt insofern einen gemeinschaftlichen Charakterzug, als ihre Mitglieder einer bestimmten Richtung und zwar der pietistischen angehört und für diese mit Wort und Schrift geeifert haben mit dem Erfolg, daß sie sich in weitere Kreise verbreitete. Die Familie wird von zwei Brüderpaaren vertreten, von Eewoud oder Ewaldus Teellinck und Willem Teellinck, — der letztere der weitaus bekannteste aus diesem gelehrten Geschlechte —, und Willems beiden Söhnen, Johannes und Maximiliaan Teellinck.

Eewoud Teellinck wurde, einer angesehenen und reichen Familie entstammend, um 1570 zu Zierikzee in der Provinz Zeeland geboren. Er war der älteste von acht Kindern, und studierte, wie auch später seine Brüder Johannes, Cornelis und Willem (s. d. A.) die Rechtswissenschaft, in welcher sie alle sich den Doktorgrad erwarben. In den Jahren 1598 und 1602 war er Bürgermeister seiner Geburtsstadt und im Jahre 1603 wurde ihm das wichtige Amt des Generalschatzmeisters von Zeeland übertragen. Er war ein Mann von inniger Frömmigkeit und reinen Sitten. Sein Bruder Willem sagt von ihm, daß er war „von Gott gelehrt die Welt zu verachten, auch wenn sie uns zulacht, ein lebendiges Beispiel in seinem täglichen Thun und Lassen gebend, daß man in der Welt leben, auch die Dinge der Welt im Überfluß genießen, und sie gleichwohl so gebrauchen kann, als gebrauche man sie nicht.“ Er rühmt auch von ihm „es gelernt zu haben, die Würde Christi, die Ehre Gottes, die Erbauung seines Volkes höher zu achten denn allen zeitlichen Vorteil der Sünde.“ Und wie hoch auch Voetius ihn achtete, ergiebt sich

daraus, daß er ihn preist als „eximium et pium politicum, in Scripturis, si quisquam, potentissimum“ und ihn schildert als einen „vir omni invidia major, qui multos Theologos docere potuit.“

Trotz der großen Arbeitslast, die mit seinem hohen Staatsamt verbunden war, 5 wußte er für andere Arbeiten, zu denen ihn seine Liebe zu Kirche und Religion trieb, Zeit zu finden. Sein Eifer für kirchliche Angelegenheiten bestimmte ihn auch im Jahre 1607 die Wahl zum Ältesten der reformierten Gemeinde zu Middelburg anzunehmen, und im Jahre 1613 wurde er als solcher wiedergewählt. Vor allem jedoch hat er sich als Verfasser von praktisch-theologischen Werken einen Namen gemacht, obgleich er aus Be- 10 scheidenheit niemals unter seinem eigenen Namen schrieb. Ein einzigesmal schrieb er unter dem Pseudonym Alexius Philopator (Querela Patriae: Dat is, Clachte des Vaderlants Over De teghenwoordighe swaricheden etc., Amsterdam 1617 Dieses Schriftchen wurde ihm wenigstens von de la Rue t. a. p. und von Paquot, Memoires, V, 248 zugeschrieben), jedoch sein gewöhnliches Pseudonym, unter dem er sehr viele 15 Schriften veröffentlicht hat und das ihn treffend charakterisiert war Ireneus Philaletius. Die Aufzählung seiner Schriften, von denen einige sehr selten geworden sind, findet man bei H. C. Rogge, Bibliotheek der Contra-Remonstrantsche geschriften, blz. 236—238. Der Ton all dieser Schriften zeugt stets von einem aufrichtigen Schmerz und einem tiefen Ernst. Er trauerte über die Zwistigkeiten, die in seinen Tagen die Reformierte 20 Kirche von Niederland bewegten, und fühlte den Drang, zum Frieden zu mahnen. Aber zugleich hielt er sich für verpflichtet immer wieder aufs neue auf ein gottseliges Leben zu dringen. Obgleich er selbst mit der reformierten Lehre vollkommen übereinstimmte, sah er nur allzu deutlich die Gefahr, daß unter dem feurigen Eifer, mit welchem theologische Fragen erörtert wurden, die Praxis des christlichen Lebens zurückgedrängt werden könnte. 25 Wohl wurde er infolgedessen von manchen beschuldigt, zu großen Wert auf die guten Werke zu legen, doch war sein Wort nicht vergeblich gesprochen. Viele ließen sich denn auch durch ihn und seinen Bruder Willem zu einem frommen und heiligen Leben ermahnen und aufwecken, und seine asketischen Schriften fanden bereits damals und noch lange danach, ja selbst noch in unsern Tagen, viele Leser. Er und sein Bruder, durch 30 den Umgang mit englischen Glaubensgenossen in ihren Überzeugungen bestärkt, sind zu Vorläufern der niederländischen Pietisten des 17 und 18. Jahrhunderts geworden, und haben in ziemlich weiten Kreisen den Grund zu einem praktischen Christentum mit mystischer, und in gewissem Sinn asketisch gefärbter Lebensanschauung gelegt. — Ein auf seine Anregung hin im Jahre 1607 unternommener Versuch, die Aufrichtung einer Uni- 35 versität in der Provinz Zeeland herbeizuführen, glückte nicht (vgl. Engelberts, Willem Teellinck blz. 23—25).

Eewoud Teellinck starb im Jahre 1629. Seine begabte Tochter Cornelia war ihm geistesverwandt. Nach zweijähriger Ehe starb sie im Alter von 19 Jahren. Ihre Schwester Susanna veröffentlichte nach ihrem Tode von ihrer Hand „Een corte belijdenisse 40 des gheloofs“ und einige erbauliche Gedichte (Zierikzee 1616, 5[de] druk 1625).

S. D. van Veen.

Teellinck, Johannes, gest. 1674. — P. de la Rue, Geletterd Zeeland, blz. 169 v. v.; B. Glasius, Godgeleerd Nederland III, 423; G. Brolikhert, Vlissingsche Kerkhemel, Vlissingen 1758, blz. 123—130.

45 Johannes Teellinck war der jüngste Sohn von Willem Teellinck (s. d. A.) und wurde zu Middelburg, wo sein Vater Prediger war, geboren. Nach langem Aufenthalt in England, wo er Prediger zu Maidstone war, wurde er im Jahre 1641 nach Wemeldinge auf der Insel Zuid-Beveland (Prov. Zeeland) berufen. Im Jahre 1646 berief man ihn zum Prediger an die englische Gemeinde zu Middelburg, um dort für eine bestimmte 50 Frist Petrus Gribius, der auf zwei Jahre für den Dienst in der Kirche von Brasilien beurlaubt war, zu vertreten. Zurückgekehrt in seine eigene Gemeinde, wurde er im Jahre 1649 nach Vlissingen berufen, wo er bis zu seiner Übersiedlung nach Utrecht im Jahre 1654 im Amte war. In dieser Stadt wurde er tief in den Streit über die kirchlichen Pfründen verwickelt; er verteidigte mit allem Eifer das Recht der Kirche auf ihren Besitz, 55 während er auf das hartnäckigste das Recht der Obrigkeit über kirchliche Angelegenheiten bestritt. Dadurch zog er sich den Haß der einflußreichen Kreise, die aus den kirchlichen Pfründen Nutzen zogen, zu, so daß infolge davon der Magistrat der Stadt ihm und seinem Amtsbruder Abr. van de Velde im Jahre 1660 den Aufenthalt in der Stadt und Provinz Utrecht untersagte. Er mußte seine kranke Gattin und ein sterbendes Kind

zurücklassen. Noch in demselben Jahre wurde er Prediger zu Arnemuiden bei Middelburg, Anfang 1661 zu Kampen und im April 1674 zu Leeuwarden, wo er aber schon am 7. Mai 1674 starb. (Mit Unrecht nennen Vrolikhert und Sepp [PRE², Bd XVIII, S. 297] das Jahr 1663 und de la Rue und Glasius das Jahr 1673 als sein Sterbejahr. Vgl. T. A. Romein, Naamlijst der Predikanten van Friesland, Leeuwarden 1886, blz. 26). 5

Er war in allem ein Geistesverwandter seines Vaters und seines Oheims Eewoud Teellinck. Mit seinem Bruder Theodorus (1660 als Prediger zu Renesse gestorben) begann er die Herausgabe der Schriften seines Vaters, von der drei Teile (1659, 62, 64) erschienen. Die beiden letzten Teile gab er nach seines Bruders Tod allein heraus. In der Vorrede zu dem zweiten Teil klagte er sehr über die „Atheisterij" seiner Zeit, worunter er die Sorglosigkeit des Lebens verstand. Er sah wohl noch Glauben, aber es war ein bloß historischer Glauben. Das Christentum muß sich im Leben erweisen. Auch er nahm den Ruhm mit sich ins Grab, nicht nur durch seine Predigt, sondern ebensosehr durch seinen Lebenswandel auf Heiligung gedrungen zu haben, ohne die niemand den Herrn sehen wird. Als strenger Sittenrichter wußte er, als er noch Prediger in Vlissingen war, bei der Regierung dieser Stadt den Beschluß durchzusetzen, daß die Stadtthore am Sonntag nur für Reisende geöffnet wurden, ein Gebrauch, der nach seinem Tode noch lange in Vlissingen, Middelburg und anderen Städten beibehalten wurde. 10 15

Johannes Teellinck war ein gottesfürchtiger, eifriger, beredter und gelehrter Mann. Er hatte zwar den Geist, nicht aber auch die Feder seines Vaters geerbt. Nur wenige Schriften haben wir von ihm, im ganzen nur vier, nl. Den Vrugtbaermakenden Wynstok Christus, Kampen 1666; Christus in den Christen blyvende, zynde het twede deel van den vrugtbaermakenden Wynstok Christus, Kampen 1666; Den Christen uyt Christo vrugtbaerheyd trekkende, zynde het derde en laetste deel van den Wynstok, Kampen 1667, und eine Predigt über Ps 119, 50, betitelt „De levendigmakende kracht van Gods beloften", worin er die asketisch-gesetzliche Denkweise, die bei vielen Voetianern hervortrat, kräftig bestritt. Diese wenigen Schriften stehen in voller Übereinstimmung mit denen seines Vaters. **S. D. van Veen.** 20 25

Teellinck, Maximiliaan, gest. 1653. — P. de la Rue, Geletterd Zeeland, blz. 171 v. v.; B. Glasius, Godgeleerd Nederland III, 423, 424. 30

Maximiliaan Teellinck war der älteste Sohn von Willem Teellinck (s. d. A.). Die gewöhnliche Angabe, daß er zu Middelburg am 26. April 1602 geboren sei (de la Rue und Glasius) ist unrichtig, da seine Eltern damals nicht allein noch nicht verheiratet, sondern nicht einmal miteinander bekannt waren. Die Angabe von Paquot (Memoires, Louvain 1765, V, 259) „il naquit à Middelbourg vers 1618" ist von der Wahrheit noch weiter entfernt. Er ist vielmehr zu Angers in Frankreich während einer Reise, die seine Eltern gegen Ende des Jahres 1606 aus uns unbekannten Gründen dorthin machten, geboren (vgl. W. J. M. Engelberts, Willem Teellinck, Amst. 1898, blz. 21. 22). Er folgte dem Vorbild seines Vaters und wurde Prediger. Im Alter von 20 Jahren trat er das Amt bei der englischen Gemeinde zu Vlissingen an (11. Juli 1627). Schon im folgenden Jahre wurde er Prediger an der reformierten Gemeinde zu Zierikzee, dann im Jahre 1640 zu Middelburg, wo er am 26. November 1653 verschied. 35 40

Sowohl durch die Herausgabe von Schriften aus seines Vaters Nachlaß, als durch seine eigenen Schriften hat er auch mitgewirkt an der Beförderung eines praktisch gerichteten Christentums. Doch hat er sich viel weniger als sein Vater und sein Bruder als asketischer Schriftsteller bekannt gemacht, da er sich mehr mit der Abfassung von polemischen und politischen Schriften beschäftigte. Das Werk seines Vaters „De Worstelinghe eenes bekeerden Sondaers ofte Grondighe verclaringhe van den rechten Sin des VII Capittels tot den Romeynen" gab er mit einer Widmung aus seiner Hand heraus (Vlissingen 1631). Diese Widmung enthält viele historische Einzelheiten über die Familie Teellinck. An den zweiten Druck von seines Vaters „Huysboeck", einer Erklärung des Katechismus (1ste dr. Middelburg 1639, 2de dr. 1650), fügte er eine „Verclaringhe ende toeeygheninge over de thien Gheboden ende het Ghebedt des Heeren" von seiner eigenen Hand hinzu. Noch andere Schriften seines Vaters gab er heraus, u. a. mit einer Vorrede die „Laetste predikatien" desselben (Amsterdam 1647). Er war ein warmer Anhänger des Hauses Oranien und ergriff, nach dem mißglückten Anschlag des Prinzen Willem II. auf Amsterdam Partei für den Statthalter gegen die Regierung von Amsterdam, indem er eine hinterlassene Schrift seines Vaters („Den 45 50 55

Polityцken Christen, ofte Instructie voor alle hooge en leege Staets-persoonen, wijsselyck voorgehestelt, door den conincklijcken prophete David in den 101 Psalm. Tot destructie vande hedendaegsche Machiavelsche wijsheydt, om op een recht Compas den Hemel wel te bezeylen", Middelburg 1650. Sehr selten) dem Statthalter widmete und diese Widmung auch noch besonders veröffentlichte („Vrijmoedige aenspraeck aen syn Hoogheyt, de Heere Prince van Oraengjen etc., Middelb. 1650). Diese Schrift erregte den Unwillen des Dichters Vondel, der ein paar scharfe, in einer des großen Dichters unwürdiger Schimpf- und Scheltsprache abgefaßte Gedichte gegen ihn veröffentlichte, wofür er aber wiederum von einem Ungenannten scharf angegriffen wurde (vgl. De werken van Vondel, door Mr. J. van Lennep VI, 84 v v.).

Seine politischen Schriften brauchen hier nicht erwähnt zu werden. Ganz in dem Geist und der Richtung der Teellincks blieb er jedoch in seiner „Christelicke onderwijsinge in de leerstukken des geloofs, tot bericht van die haer ten H. avondmale willen begeven" (Middelburg 1652, 1664). **S. D. van Veen.**

Teellinck, Willem, gest. 1629. — J. van der Baan en P. D. de Vos, Genealogie Teelink (afzonderlijke overdruk uit het Maandblad van het Genealogisch-heraldiek genootschap „De Nederlandsche Leeuw"; P. de la Rue, Geletterd Zeeland, blz. 334 v. v.; H. M. C. van Oosterzee im Jahrbuch „Zeeland" von 1853; B. Glasius, Godgeleerd Nederland III, 418—422; Ritschl, Geschichte des Pietismus I, 124 ff.; H. Heppe, Geschichte des Pietismus und des Mysticismus in der ref. Kirche, namentlich der Niederlande, Leiden 1879, S. 106 ff.; F. Nagtglas, Levensberichten van Zeeuwen, Middelburg 1893, 2de deel; W. J. M. Engelberts, Willem Teellinck (Proefschrift), Amsterdam 1898. — Viele seiner Schriften sind gesammelt und in „De wercken van Mr Willem Teellinck", herausgegeben von seinen Söhnen Johannes und Theodorus (1659, 1652, 1664), andere sind von seinem Sohn Maximiliaan herausgegeben. Eine Blumenlese daraus und eine Uebersicht darüber gab Franc. Ridderus unter dem Titel „De mensche Godts", Hoorn 1656, in 4°.

Willem Teellinck war eines der acht Kinder (vier Söhne und vier Töchter) von Joost Teellinck, der verschiedene hohe politische Ämter bekleidete, und Johanna de Jonge. Er war der jüngste Sohn und wurde zu Zierikzee am 4. Januar 1579 (nicht 1580) geboren. Über seine Jugend ist nur sehr wenig bekannt. Obwohl er ursprünglich Theologie studieren wollte, widmete er sich der Rechtswissenschaft. Er hat, das steht fest, im Ausland studiert, denn im Jahre 1600 war er als Student an der schottischen Universität St. Andrews eingeschrieben und am 28. September 1603 promovierte er zu Poitiers in Frankreich zum Licentiat und Doctor utriusque Juris. Nach seiner Promotion begab er sich nach England, wo er u. a. einige Monate sich in einem Kreise von puritanischen Pietisten zu Bamburh aufhielt. Auch kam er in persönliche Berührung mit Männern wie John Dod zu Cambridge und Arthur Hildersum zu Ashby-de-la-Zouch. Das praktische Christentum dieser Männer, die nicht allein auf die Lehre, sondern vor allem auf das Leben den Nachdruck legten, zog ihn außerordentlich an. Der Verbleib in England war für ihn von großer Bedeutung. Zunächst lernte er hier die Praxis der Gottseligkeit kennen, die er später durch sein Leben und seine zahllosen Schriften so kräftig befördert hat. Dann kam er hier nach Gebet und Fasten mit seinen Freunden zu dem Entschluß, Prediger zu werden. Nach siebenjährigem Aufenthalt im Ausland kehrte er nun nach Niederland zurück, um zu Leiden Theologie zu studieren. Vorher jedoch hatte er sich im Jahre 1604 mit Martha Grijns (auch Martha Angelica Greendon genannt), aus Derby gebürtig, verheiratet. Nachdem er nur kurze Zeit zu Leiden unter Lucas Trelcatius d. J. studiert hatte und dann für das geistliche Amt geprüft worden war, wurde er am 4. Oktober 1606 zum Prediger der reformierten Gemeinde zu Haamstede und Burcht, nahe bei seiner Geburtsstadt, berufen. In dieser Gemeinde herrschte ein zügelloser Geist, doch Teellinck hat sieben Jahre hier mit viel Segen in seinem Amte gewirkt. Im August 1613 erhielt er einen Ruf nach Middelburg, wo er im November desselben Jahres in sein Amt eingeführt wurde. Als Amtsbruder fand er hier u. a. Franc. Gomarus (s. d. A. Bd VI S. 763) und Ant. Walaeus (s. d. A.) vor.

In Middelburg hat er mit außergewöhnlichem Eifer und mit viel Erfolg gearbeitet. Seine ganze Persönlichkeit war eine Predigt des praktischen Christentums. Er war zugänglich und freundlich im Umgang, sah niemand nach den Augen, suchte das Seine nicht, war sehr verträglich, wo das möglich war, und ohne seine Überzeugung zu verleugnen. Durch seinen christlichen Wandel erbaute er andere, und sein häusliches Leben war ein Vorbild für die Gemeinde. Seine Lebensweise war in allem äußerst einfach. Des Sonntags bewirtete er stets einige Arme an seinem Tisch, wie er auch gerne Fremdlinge be-

herbergte. Unnütze Gespräche wurden in seinem Hause nicht geduldet. Seinen Kindern (drei Söhnen und zwei Töchtern) ließ er eine christliche Erziehung angedeihen, und die häusliche Zucht wurde streng gehandhabt. Er wucherte mit der Zeit und war unermüdlich im Predigen, Katechisieren, Besuchen in der Gemeinde, Trösten der Kranken und der Ermahnung an alle. Außerdem fand er noch Zeit, eine Menge Werke zu schreiben. 5 Abgesehen von dem, was bereits zu seinen Lebzeiten veröffentlicht worden war, fand sich bei seinem Tod noch eine Anzahl von Abhandlungen in seiner Handschrift, so daß nach einer Mitteilung seines Sohnes Maximilian (Widmung von **Worstelinghe eenes bekeerden Sondaers, blz.** 5) er nicht weniger denn 127 Schriften verfaßt hat. So hat er sich wörtlich im Dienst seines Herrn verzehrt. Obwohl er erst fünfzig Jahr alt war, 10 war seine körperliche Kraft aufgezehrt, als er, nach kurzer Krankheit, am 8. April 1629 sanft entschlief zur großen Betrübnis der ganzen Gemeinde. „**Summa religionis Christianae est imitari quem colis**“ Dieses Wort Augustins hat er wahr gemacht, dadurch, daß er christlichen Glauben und christliches Handeln miteinander verband.

Es würde zu weit führen, die Titel aller von Teellinck verfaßten Schriften hier 15 anzuführen; im Grunde ist es auch nicht nötig, da die bedeutendsten von Heppe und Ritschl angeführt und besprochen sind. Außerdem kann jeder, der wissen will, was Teellinck geschrieben hat, eine vollständige Aufzählung und ausführliche Besprechung davon in der oben angeführten Doktoraldissertation von Engelberts (**blz.** 13—92, 211—223) finden. Viel wichtiger ist hier die Beantwortung der Frage, welchen Ursachen der stets weiter um 20 sich greifende Einfluß der Schriften dieses Mannes zugeschrieben werden muß? Dazu ist keineswegs nötig, daß man sich zuerst darüber ausspreche, ob er zu der pietistischen oder mystischen Richtung gerechnet werden müsse; am richtigsten wird es sein, wenn man sagt, daß er als Pietist begonnen und als Mystiker geendet habe. (Siehe sein: „**Het nieuwe Jerusalem, vertoont in een ’tsamensprekinghe tusschen Christum ende Mariam,** 25 **sittende aen sijn voeten**“, Midd. 1635. In dieser Schrift läßt er thatsächlich die gläubige Seele in zarter Gemeinschaft mit Jesus zu einer Seele werden.) Der Pietismus stellt Orthodoxie in der Lehre oben an, um dann allmählich zur Überzeugung durchzudringen, daß es noch etwas Höheres gebe als Orthodoxie, nämlich einen unmittelbaren Umgang der Seele mit Gott und dem Herrn; der Pietismus trägt denn auch kein Be- 30 denken, eine **ecclesiola** in der **ecclesia** zu stiften (auch Teellinck war ein Freund von Konventikeln, wie er auch solche bei sich im Hause zur Besprechung von religiösen Fragen abhielt), und kommt endlich zu dem Resultat, daß die Gemeinschaft mit dem Herrn einen höheren Wert habe, als die mit den Brüdern im Glauben. Indessen wird der Natur der Sache nach der Pietismus stets mehr Anhänger finden als der Mysticis- 35 mus, da jener der Lehre einen hohen Wert zuschreibt und das Verbleiben in der Gemeinschaft mit der Kirche als Lebensbedingung hochschätzt, was dieser bekanntlich nicht thut.

Zeiten von scharfem Streit auf dogmatischem Gebiet sind nicht besonders fruchtbar im Hervorbringen von geistiger Nahrung, die den Bedürfnissen der Seele genügt; das Dogmatisieren beschäftigt zwar den Verstand, läßt aber am meisten das Herz kalt. In den Tagen 40 der Remonstranten und Kontraremonstranten haben gewiß Tausende nach etwas anderem verlangt als nach Büchern und Traktaten über die brennenden Streitfragen, welche für das Auffassungs- und Begriffsvermögen sehr vieler überdies viel zu hoch waren. Ein Mann, dessen Orthodoxie über allen Zweifel erhaben war und der den Mut besaß, den hohen Wert eines gottseligen Lebens in das rechte Licht zu setzen und auf die Erfüllung 45 der den Christen vorgeschriebenen Pflichten anzudringen, mußte in einer solchen Zeit unbedingt Anhänger finden. Ein solcher Mann war Willem Teellinck, wie auch sein älterer Bruder Eewoud (s. d. A.). Ein Geisteskind des in England eben auftauchenden Puritanismus verpflanzte er diesen in sein Vaterland, hütete sich aber wohl, es auf eine Weise zu thun, welche Anstoß erregen konnte, vielmehr wählte er grade diejenigen Formen, 50 welche in seinem Vaterlande gewünscht wurden, besonders Traktate in durch und durch kräftiger Sprache voll biblischer Worte und überhaupt von biblischem Geist durchweht. Seine Schriften fanden dann auch, wie die vielen Neudrucke, die von verschiedenen sogar bis in unsere Zeit hergestellt wurden, beweisen, ihren großen Leserkreis. Voetius, der ihn einen zweiten, aber reformierten Thomas a Kempis nennt, bekennt, daß durch sie 55 seine Augen geöffnet und sein Herz bewogen worden sei, auf daß er viele Dinge besser erkennen und bedenken gelernt habe. Daß Teellinck die Reformierten auf ihre Gebrechen aufmerksam machte und stets zu einem gottseligen Leben anspornte, zog ihm von einigen die Beschuldigung zu, daß Reinheit in der Lehre bei ihm nichts gelte, und daß es bei ihm nicht darauf ankäme, was man glaubte, wenn man nur gottselig lebe. Die Be- 60

schuldigung schmerzte ihn sehr, aber sie hielt ihn nicht ab von dem Ziel, daß bei allem ihm vor der Seele stand, nachzujagen: Reformation auf jedem Gebiet, auch auf dem Gebiet der Kirche, deren trauriger Zustand von Zerrissenheit ihm zum tiefen Leidwesen gereichte.

Als Prediger war er in erster Linie Bußprediger. Zierlich gefeilt oder hochtrabend waren seine Predigten nicht, doch praktisch, einfach und verständlich, selbst dann und wann ein wenig platt. Der Inhalt war rein biblisch, der Ton stets ernst, während sie eine gewaltige Beredsamkeit und innige Überzeugungskraft anziehend machten. Voetius, der ihn zwei- oder dreimal hörte, erklärt, seit dieser Zeit sei sein Wunsch gewesen, daß er selbst und alle Prediger Teellinck in der Weise und in der Kraft seiner Predigt nachfolgen möchten. Einer seiner Zeitgenossen urteilte, daß etwas vom Geiste des Elias in ihm wohnte.

Als Vorkämpfer der Sonntagsruhe schrieb Teellinck ganz im Geiste der Beschlüsse der großen Synode von Dordrecht, ein Werk, betitelt: „De Rusttijdt ofte tractaet van d'onderhoudinge des christelijken Rust-dachs, die men ghemeynlyck den Sondach noemt" (Rotterdam 1622), woraus sein Bedürfnis, das religiöse Leben methodisch zu regeln hervorgeht. — Ferner gereicht es Teellinck zu unvergänglicher Ehre, daß er in Niederland der erste reformierte Theologe gewesen ist, der die Kirche auf ihre Aufgabe, den Heiden das Evangelium zu bringen, hinwies, wie aus der Widmung seiner Schrift hervorgeht „Ecce Homo, ofte Ooghen-salve voor die noch sitten in blintheydt des ghemoedts enz" (Middelburg 1622), wie auch aus seinem „Davids Danckbaerheyt voor Gods weldadicheyt" (Amsterdam 1624), worin er vor allem die Westindische Kompagnie zur Förderung der Mission in Brasilien auffordert. Sicherlich ist es zu einem großen Teil das Verdienst von Teellinck, daß fortan die Mission in Niederland zu Herzen genommen wurde. — Einen Beweis für sein mitfühlendes Gemüt gab er, als er mit seinem Middelburgschen Amtsbruder Gillis Burs eifrig und mit gutem Erfolg die Bemühungen des Genfer Professor der Theologie B. Turretinus unterstützte, der nach Niederland gekommen war, um finanzielle Unterstützung für die Stadt und die Republik Genf zu erwirken, die durch den Herzog von Savoyen und andere Feinde der protestantischen Religion in große Bedrängnis gebracht worden war (vgl. Brandt, Historie der Reformatie IV, 758, 759).

Der Einfluß, den Teellinck noch auf spätere Geschlechter ausgeübt hat, darf nicht gering geschätzt werden. Voetius und Amesius empfahlen die Lektüre seiner Schriften dringend an und besonders ersterer berief sich oft auf ihn. J. van Lodensteyn (s. Bd XI S. 572), obgleich im Asketismus über Teellinck hinausgehend, war doch einer seiner Anhänger und behandelte in seinem Freitagszusammenkünften vor zahlreichen Hörern seinen „Sleutel der Devotie ons openende de Deure des Hemels" (Amsterdam 1624). Und in der „weitergehende Reformation" des 18. Jahrhunderts, deren Organ unter anderen Schortinghuis (s. Bd XVII S. 747) war, kamen die Gedanken Teellincks, obwohl nicht immer gleich unverfälscht, mit zu Wort. Doch auch über die Grenzen seines Vaterlandes hinaus wirkte sein Einfluß längere Zeit nach. Bei Samuel Nethenus, Untereyck, Wilhelm Dieterici und Tersteegen ist dieser Einfluß deutlich merkbar, ebenso bei Deutschlands großem reformierten Theologen Fr. Ad. Lampe, der sich öfters auf Teellinck beruft. Einzelne seiner Schriften (u. a. „Soliloquium" und „Das Neue Jerusalem") wurden sogar ins Deutsche übersetzt (Kassel 1693).

S. D. van Veen.

Telesphorus, angeblich Papst, 127—137. — Jaffé S. 6; Lipsius, Chronol. d. röm. Bischöfe, Kiel 1869, S. 170, 184, 190; Overbeck, Studien zur Geschichte der alten Kirche, Schloß-Chemnitz 1875, S. 139; Keim, Rom und das Christentum, Berlin 1881, S. 571; Langen, Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leos I., Bonn 1881, S. 103 ff.; Harnack, Gesch. der altchr. Litt. II, 1, Leipz. 1897, S. 144.

Nach der ältesten römischen Bischofsliste war Telesphorus von 127—137 römischer Bischof, als Nachfolger Sixtus' I. und Vorgänger Hygins. In Wahrheit war der monarchische Episkopat der römischen Gemeinde in dieser Zeit noch fremd. Irenäus III, 3, 3 und Eusebius betrachten T. als Märtyrer; aber Eusebius widerspricht sich selbst, indem er das Martyrium in seiner Kirchengeschichte in das erste Jahr des Antoninus Pius (138), in seiner Chronik in das 18. Jahr des Hadrian (135) verlegt. Völlig wertlos ist die Notiz späterer Quellen, daß T. die 40tägige Fastenzeit festgesetzt und das Celebrieren der Messe in der Nacht vor dem Feste der Geburt des Herrn angeordnet habe (Lib. pont. I, S. 12 der Ausgabe von Mommsen).

(**Zöpffel** †) **Hauck.**

Teller, Romanus, gest. 1750. — Programm der Leipziger Universität „Memoria Telleri" verfaßt von Prof. eloqu. J. E. Kapp in Beiträge zu den Actis historico-ecclesiasticis, Weimar 1746 f. II, 377; danach Dietmann, die gesamte der ungeänderten augsb. Conf. zugethane Priesterschaft in dem Churf. Sachsen. Dresden u. Leipzig, T. 1 Bd 2 S. 227 f. (auch persönliche Erinnerungen); (A. Krigel) Nützliche Nachrichten von denen Bemühungen derer 5 Gelehrten und anderer Begebenheiten in Leipzig auf das Jahr 1750, S. 634 f.; Unpartheiische Kirchenhistorie Alten und Neuen Testamentes, Jena 1754, III, 1009 f.; C. H. Albrecht, Sächsische ev.-luth. Kirchen- und Predigergeschichte, Leipzig 1800, S. 323 f.; Hirsching, Historisch-litterarisches Handbuch berühmter und denkwürdiger Personen, Leipzig 1810 XIV, 127 f.; Großes vollst. Universallexikon, Leipzig 1744, XXXXIV, S. 679; Jöcher IV, S. 1044; Meusel, 10 Lexikon der vom Jahre 1750—1800 verstorbenen deutschen Schriftsteller, Leipzig 1815, Bd 14 S. 20 f.; Schmersahl, Zuverlässige Nachrichten von jüngst verstorbenen Gelehrten, Zelle 1748, S. 751 [nicht ganz zuverlässig]; J. J. Moser, Beitrag zu einem Lexico der jetzt lebenden Lutherisch- und Reformierten Theologen, Züllichau 1740, S. 697 f. [unvollständig]; Goetten, Das jetzt lebende gelehrte Europa, Braunschweig 1736, II, S. 782 [unvollständig]; Unschuldige 15 Nachrichten 1750, S. 984; Neue Zeitungen von gelehrten Sachen auf das Jahr 1750, Leipzig [citiert als Leipziger gelehrte Zeitungen] 699 f., 779 f.; Beiträge zu den Erlangischen gelehrten Anmerkungen auf das Jahr 1750, Bayreuth S. 750

Schriften in chronologischer Reihenfolge in Beiträge zu den Actis II, S. 387 f.; Dietmann II, S. 232 f.; Meusel S. 14, 20 f.; Unpartheiische Kirchenhistorie III, S. 1011 [mit 20 Angabe der Rezensionen].

Romanus Teller wurde als Sohn des Archidiakonus an der St. Nikolaikirche in Leipzig Romanus Teller am 21. Febr. 1703 zu Leipzig geboren, bezog 1719 die Universität Leipzig und widmete sich hier dem Studium der Philosophie und Theologie unter Cyprian, Schmidt, Olearius, besonders aber J. G. Pfeifer (Jöcher III, 1493). 1720 25 wurde er Baccalaureus, 1721 Magister der Philosophie, 1723 Baccalaureus der Theologie und durfte nun homiletische und exegetische Vorlesungen halten. Im gleichen Jahre Katechet an der Peterskirche, wurde er nach kurzer Wirksamkeit in Merseburg 1730/31 Anfang 1731 Prediger und oberster Katechet an der Peterskirche, 1737 Subdiakonus an St. Thomas. 1738 erhielt er einen Ruf nach Hamburg an die Nikolaikirche (nicht durch 30 eine Deputation nach Dresden, auch nicht an die Johanniskirche, eine Behauptung, die im Universitätsprogramm aufgestellt, von einem Hamburger erregt bestritten wurde, Leipz. gel. Zeit, 1750, S. 779 f. Nützliche Nachrichten S. 638). 1739 wurde er Diakonus an der Thomaskirche, und nachdem er von 1740 an an der Peterskirche thätig gewesen, 1745 Pastor an der Thomaskirche. 35

Zu gleicher Zeit war er auch in akademischem Berufe thätig. 1738 bekam er eine außerordentliche Professur der Theologie, 1739 promovierte er zum Licentiaten, 1740 rückte er zum ordentlichen Professor auf und erhielt 1741 die Würde eines Doktors der Theologie. 1745 wurde er Kanonikus des Stiftes Zeitz und 1748 Assessor des Konsistoriums; aber schon am 5. April 1750, wenig über 47 Jahre alt, ging er heim. 40

Unter seinen zahlreichen Schriften ist zu nennen das sog. Englische Bibelwerk: „Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments nebst einer vollständigen Erklärung derselben, welche aus den auserlesensten Anmerkungen verschiedener engländischer Schriftsteller zusammengetragen und zuerst in französischer Sprache an das Licht gestellt, nunmehr aber in dieser deutschen Übersetzung auf das Neue durchgesehen und mit vielen Anmerkungen 45 und einer Vorrede begleitet worden" Leipzig 1749—70, 19 Bände. Die Übersetzung in das Deutsche war von dem Subrektor des Gymnasiums in Gera M. J. D. Heyde verfaßt; die Anmerkungen waren aus englischen Schriftstellern zusammengetragen, trugen also reformierten Charakter. Romanus Teller hatte die Aufsicht, er fügte eigene Anmerkungen bei, da wo er etwas zur Erklärung oder Beweisung für nötig erachtete, vor- 50 nehmlich, wo ihm „etwas vorgekommen, das nach dem Lehrbegriffe derer, die sich Reformierte nennen, eingerichtet oder sonst anstößig gewesen und eine genauere Prüfung und Beurteilung erfordert hat" (Vorrede). Teil 1 und 2 sind von R. Teller herausgegeben, Bd 3—11 von J. A. Dieſtelmair, Professor der Theologie und Archidiakonus an der Stadtkirche zu Altdorf, die letzten 6 Bände besorgte J. Brucker, Pastor zu St. Ulrich in 55 Augsburg (PRE III³, 81; A. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung seit Wiederherstellung der Wissenschaften, Göttingen 1809, 5, 685; Ed. Reuß, Die Geschichte der hl. Schriften NTs, 6. Aufl. Braunschweig 1887, § 567; Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, Berlin 1862, III, 235). **P. Wolff.**

Teller, Wilhelm Abraham, gest. 1804. — AdB 37, 555; Vita in Nova acta 60 historico-ecclesiastica, Weimar 1764, 33. Teil V, 132 f.; F. Nicolai, Ehrendenkmal des Herrn

D. Teller in Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften in Berlin aus den Jahren 1804—17, Berlin 1815, S. 40f.; besonders abgedruckt als „Gedächtnisschrift auf Teller", Berlin 1807; J. E. Troschel, Gedächtnispredigt auf Teller, Berlin 1805; Meusel, Das gelehrte Teutschland, Lemgo 1800, VIII, 14f., X, 736. Biographie universelle ancienne et moderne, Paris u. Leipzig 41, 125; E. H. Albrecht, Sächsische ev.-luth. Kirchen- u. Predigergeschichte, Leipzig 1799, I, 254f.; F. L. G. Hirsching, Histor.-litterar. Handbuch, Leipzig 1810, XIV, 130f.; H. Döring, Die deutschen Kanzelredner des 18. und 19. Jahrhunderts, Neustadt 1830, S. 506f.; S. Bauer, Gallerie historischer Gemählde aus dem 18. Jahrhundert, Hof 1806, V, 418f.

J. A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, München 1867, S. 700, 710, 713; Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, Berlin 1867, IV, 83, 86, 206f., 446; G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, Leipzig 1875, III, 957; M. A. Landerer. Neueste Dogmengeschichte, Heilbronn 1881, S. 20f., 34, 52, 97, 130; W. Herrmann, Geschichte der protestantischen Dogmatik von Melanchthon bis Schleiermacher, Leipzig 1842, S. 91f.; J. B. Schlegel, Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts, Heilbronn 1788, II, 485; J. A. H. Tittmann, Pragmatische Geschichte der Theologie und Religion in der protestantischen Kirche während der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, Breslau 1805, I, 157f., 236f; A. Koberstein, Grundriß der Geschichte der deutschen Nationallitteratur, Leipzig 1872, III^{5}, 476, V^{6}, 570; G. G. Gervinus, Geschichte der deutschen Dichtung, Leipzig 1874, V^{5}, 288; Meyer, Geschichte der Schrifterklärung, Göttingen 1809, II, 220f., 234f., IV, 338, 428, V, 198, 465, 509, 543.

Schriften in: G. C. G. Kayser, Vollständiges Bücherlexikon, Leipzig 1835, V, 405f.; Meusel a. a. O.; Troschel a. a. O. S. 46f.; nebst kurzer Inhaltsangabe und Verzeichnis der Kritiken bei B. H. Schmidt und D. G. G. Mehring, Neuestes gelehrtes Berlin, Berlin 1795, II, 204f.; Döring a. a. O. S. 511f., dort auch S. 514 Angabe seiner Bildnisse.

Geboren am 9. Januar 1734 zu Leipzig begann W. A. Teller schon 1749, erst 15jährig, seine Universitätsstudien in seiner Vaterstadt unter dem Rektorate von Gottsched. Schon im folgenden Jahre verlor er den Vater, 1754 starb auch die Mutter; doch konnte er durch Freunde seines Vaters, besonders durch den Professor der Theologie Hebenstreit, unterstützt, seine Studien fortsetzen. War die theologische Fakultät auch orthodox (F. Blankmeister, Die theol. Fakultät der Universität Leipzig, Leipzig 1894), so machte sich doch schon die neue Richtung geltend, die „philosophische Sintflut brach herein"; das geistige Haupt der den Rationalismus vorbereitende Richtung war Ernesti (s. d. A. Bd V S. 469). Vorlesungen hat T., wie ihm später sein Bruder Johann Friedrich vorhielt, bei Ernesti nicht gehört, aber er ist doch von ihm beeinflußt worden und hat Ernestis „Verdienste um die Theologie und Religion" später in einer eigenen Schrift gepriesen (Berlin 1783) (J. A. H. Tittmann, Pragmatische Geschichte der Theologie und Religion, Breslau 1805, I, S. 157ff.; F. C. Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts, Heidelberg 1843, IV^{3}, S. 110f.; Fr. Delitzsch, Die biblisch-prophetische Theologie, Leipzig 1845, I, S. 16—21). Nach der damaligen Ordnung studierte er zunächst Weltweisheit und Humaniora, wurde zusammen mit seinem Bruder Johann Friedrich am 22. Dezember 1751 Baccalaureus und am 8. März 1753 Magister der Philosophie (Nützliche Nachrichten S. 111, 251, 259). Bei seinen theologischen Studien wandte er sich besonders dem Hebräischen, Chaldäischen und Syrischen zu. 1753 wurde er auf seinen Wunsch von der Fakultät zu den sonntäglichen Vesperpredigten in der Universitätskirche herangezogen, 1755 übernahm er die Stelle eines Katecheten an der Peterskirche und wurde, nachdem er 1758 einen Ruf als zweiter Universitätsprediger nach Göttingen abgelehnt hatte, 1760 Sonnabendprediger an der Nikolaikirche, doch gab er dieses Amt schon am 7. September 1761 wieder auf.

Inzwischen hatte seine wissenschaftliche theologische Arbeit nicht geruht. Das Jahr 1755 brachte die Jubiläumsfeier des Augsburger Religionsfriedens und daher eine Reihe von Disputationen über dieses Friedenswerk. Unter dem Vorsitz von Joh. Fr. Barth, legte T. am 3. November 1755 eine Disputation vor „de studio religionis pace religiosa temperato" (Nützliche Nachrichten S. 594). Mit dieser Arbeit erlangte T. das theologische Baccalaureat. Schon seine ersten wissenschaftlichen Arbeiten wiesen darauf hin, daß seine Hauptthätigkeit sich der Kritik des Überlieferten zuwenden würde. Zunächst beschäftigte er sich mit Textkritik. 1756 gab er die Abhandlung des hervorragenden englischen Orientalisten Benjamin Kennicot (gest. 1783, s. Encyclopaedia Britannica XIV^{9}, S. 36. PRE X^{3}, S. 246) über das Verhältnis des gedruckten zum handschriftlichen Texte des ATs. (The State of the Printed Hebrew Text of the Old Testament considered 1753) in lateinischer Übersetzung heraus (Dissertatio I de ratione textus hebr. V T. in libris editis atque scriptis), die textkritischen Grundsätze Kennicots kritisiert er in seiner mit Unterstützung seines Bruders Georg Christian verfaßter Dissertation vom 25. Mai 1757 „De judicio super variis lectionibus Cod. hebr. div. recte

faciendo" (Opuscula varii argumenti. Francof. 1780, Nr. 1). In diese Reihe gehört auch seine Kritik der Cramerschen Psalmenübersetzung (1760).

Den theologischen Licentiaten- und Doktorgrad erwarb T. an einem Tage, am 21. Dezember 1761. Von seiner Topice scripturae legte er das Curriculum primum vor (Leipzig 1761), das Curriculum secundum erschien später in Helmstedt (1762, Opera 5 var. arg. II und III). Unter der Topik der heiligen Schrift verstand er die Anweisung die aus der hl. Schrift für die Dogmatik entlehnten Beweisstellen richtig zu beurteilen. So sachgemäß manche seiner Urteile sind, so tritt doch schon in dieser Schrift seine Neigung hervor, die Aussagen der Bibel zu entleeren, es zeigen sich schon hier Spuren des Rationalismus. 10

Inzwischen war eine bedeutsame Wendung in T.s Leben eingetreten; durch Vermittelung des Abtes Jerusalem zu Braunschweig (AdB XIII, S. 779) und auf Empfehlung Ernestis (Nova acta V, S. 142) wurde der noch nicht 28jährige als ordentlicher Professor der Theologie, Pastor und Generalsuperintendent am 19. November 1761 nach Helmstedt berufen. Die Last der Generalsuperindententur kann allerdings nicht drückend ge- 15 wesen sein, sie umfaßte nur die 2 Spezialsuperintendenturen Vorsfelde und Königslutter.

Helmstedt, die Landesuniversität von Braunschweig-Wolfenbüttel, hatte schon manchmal den Vorwurf der Heterodoxie auf sich geladen, doch bei T.s Eintritt war die Fakultät orthodox. Bis 1764 wirkte dort J. E. Schubert, der dann einem Rufe nach Greifswald folgte (Meusel, Teutsche Schriftsteller 12, 485). Das Haupt der Fakultät war der auch 20 philologisch hochgebildete Joh. Ben. Carpzov V. (PRE III³, S. 731; Tholuck, Abriß einer Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf dem Gebiete der Theologie in Deutschland stattgefunden. Vermischte Schriften, Hamburg 1739, II, S. 132).

Seine theologischen Vorlesungen in Helmstedt kündigte T. am 14. April 1762 an mit einem gegen Schaftesbury (so T.) gerichteten Programm: „Defensio inspirationis 25 divinae vatum sacrorum adversus enthusiasmum poeticum (Op. var. arg. IV). Zwischen der Inspiration der heiligen Schriftsteller und der profanen Dichter nimmt er nur einen Gradunterschied an. Dieser Dissertation ließ er 1764 eine andere „De inspirationis scripturarum divinarum judicio formando" (Op. var. arg. V) folgen; die Annahme einer allgemeinen Verbalinspiration erklärt er für unmöglich; er unterscheidet 30 eine doppelte Inspiration, Sach- und Wörterinspiration; jene teilt er in dogmatische, prophetische und historische.

Weithin bekannt wurde T.s Name durch sein im Jahre 1764 erschienenes „Lehrbuch des christlichen Glaubens" (Helmstedt und Halle, vgl. über dieses Lehrbuch und den darüber entstandenen Streit meinen Aufsatz in „Evang. Kirchen-Zeitung" 1905, S. 833 ff.). Mit 35 diesem Werke hat T. seinen Ruf als eines Führers der Aufklärung begründet. Er unterwarf das ganze System der Glaubenslehre, wenn auch hauptsächlich nach der Methode, einer scharfen Kritik. Er brach auf dem Gebiete der Dogmatik dem Rationalismus Bahn, wie er ihm später in seinem „Wörterbuch des NTs" das Nachschlagebuch lieferte. In der an Ernesti gerichteten Vorrede hat sich T. über die Absicht seines Lehrbuches eingehend 40 ausgesprochen; er bezeichnet seine Art als die „schrift-systematische"; hervorzuheben ist sein dritter Grundsatz: „daß man nie vergessen müsse, der Geist Gottes habe zu Menschen, in einer Menschen nicht nur verständlichen Sprache, sondern auch oft in Ausdrücken geredet, denen man unmöglich den weitläufigen Sinn geben kann, den ein mit Ernst tief denkender Kopf darinnen finden könnte, weil alle Völker wegen der Einheit 45 gewisser Vorstellungsarten sich gleichsam darüber verglichen haben, nur soviel darunter zu verstehen" Darauf folgt die eigentliche Dogmatik. Der erste Teil zerfällt in vier Kapitel; das erste enthält den Entwurf des Systems der christlichen Religion, das zweite giebt die Erläuterung dieses Systems, während das dritte sich mit seiner Rechtfertigung beschäftigt, das vierte Kapitel macht den Schluß mit der Ableitung der abzuhandelnden 50 allgemeinen Lehrsätze aus diesem System. Es stellt einander gegenüber die erste Schöpfung und die neue Schöpfung und will bei dem Vortrag eines jeden Teils der ersten Schöpfung den darauf sich beziehenden Teil in der neuen Schöpfung zugleich mitbetrachten. Die Ausführung des hier angegebenen Schemas ist dann in dem zweiten Teile des Lehrbuchs gegeben. Einen Abriß seines Lehrbuchs hat T. selbst in der zweiten Beilage 55 zu dem von ihm herausgegebenen Buche: „Johann Schmidts Kurze Anmerkungen über eines Ungenannten Neue Gedanken vom Ersten und Andern Adam, Halle 1766" geliefert. Einen großen Wert legt T. auf die Methode; er wird nicht müde Mängel in der bisherigen Darstellungsart aufzuweisen. Jeder größere Abschnitt beginnt mit Vorerinnerungen, welche die Mängel aufführen, die seiner Ansicht nach in dem Vortrage des 60

Lehrstücks herrschen. Aber auch inhaltlich weicht er von der Kirchen- und Schriftlehre ab. Er stellt das „einfache“ Evangelium in Gegensatz zur Kirchenlehre; die Lehre von Gott und seinen Vollkommenheiten weist er der natürlichen Religion zu, die Lehre von der Dreieinigkeit behandelt er nicht, „auf die hier kunstmäßige Erklärung der Vereinigung 5 beider Naturen in Christo“ will er sich nicht einlassen; in der Rechtfertigungslehre läßt sich ein gewisser Synergismus nicht verkennen, wie er auch die Lehre von der Erbsünde bemängelt (vgl. EKZ. a. a. O. S. 838 f.). Nicht nur in der Anlage seines Werkes, auch in seinen Ausführungen ist er abhängig von dem Buche des Socinianers Samuel Crell (H. W. Clemen, Vollständige Einleitung in die Religion und gesamte Theologie. 10 Tübingen 1764, II, S. 562) „Cogitationes novae de primo et secundo Adamo“ (Amsterdam 1700, vgl. EKZ. a. a. O. S. 889 f., 915 f.); damit ist aber nicht gesagt, daß nicht noch andere socinianische Einflüsse auf ihn eingewirkt haben. T. hat auch die Schrift von Crell citiert, wie Tholuck richtig in der ersten Auflage der PRE bemerkt (EKZ. a. a. O. S. 835, 892).

15 T.s Lehrbuch entfachte einen heftigen Streit (EKZ. a. a. O. S. 833 ff., 860 ff., 889 ff., 915 ff.); noch regte sich kräftig das christliche Bewußtsein. Besonders groß war die Aufregung in Helmstedt. In höherem Auftrage erschien als Gegenschrift das Buch von Joh. Ben. Carpzov „Liber doctrinalis theologiae purioris ut illa in academia Helmstadiensi docetur“ (Brunsvigiae 1767). Ohne T. zu nennen be- 20 kämpfte Carpzov seine Anschauungen und vertrat würdig die von T. angegriffene Orthodoxie. Auch die Bürgerschaft war beunruhigt, die Zahl der Studenten nahm ab, man warnte vor dem Besuche der Helmstedter Universität, der Magistrat wandte sich klagend nach Braunschweig (EKZ. a. a. O. S. 920 f.), doch fand T. eine Stütze an dem „aufgeklärten Ministerium“ daselbst und an seinem Gönner Jerusalem. Allein behaglich 25 fühlte er sich unter den obwaltenden Verhältnissen in Helmstedt nicht. Auch seine Gegner erkannten, daß er sich in einer „ungemein delikaten Lage“ befand (Hamburgische Nachrichten 1769, S. 224). Seine Vorlesungen über Dogmatik gab er auf; vor der Hand wollte er über die theoretischen Teile der Theologie keine Vorlesungen mehr halten. An Nicolai, der mit ihm wegen seiner Übersiedlung nach Berlin verhandelte, 30 schrieb er am 4. Juni 1767: „Ich fühle die ganze Bürde zum Niedersinken, und fasse den Entschluß von neuem, alles zu thun, um loszukommen. Der Geist muß am Ende in solcher Wüstenei mit verdorren“ (Ehrendenkmal S. 45 Anm.). Er nahm deshalb um der Mitte des Jahres 1767 mit Freuden den Ruf nach Berlin als Oberkonsistorialrat und Propst von Kölln an.

35 So kam T. nach Preußen zur „Zeit der schönsten Blüte der schönen Regierungszeit Friedrichs des Großen. In allen Zweigen der Regierung herrschte ein allgemeiner Trieb zur Vervollkommnung“ (Nicolai, Ehrendenkmal S. 19). Im Oberkonsistorium, in dem T. „gleichsam die bewegende Kraft von allem war“ (Ehrendenkmal S. 19), fand er an Sack, Diterich, Spalding, Irwing, Büsching und Lamprecht Kollegen, die entweder seine 40 Gesinnungsgenossen waren oder nicht die Kraft hatten, ihm entgegenzutreten. 1786 wurde er auch in die Akademie der Wissenschaften aufgenommen, an ihren Arbeiten hat er sich mit Eifer beteiligt (Ehrendenkmal S. 24). „Auch in Absicht auf seine gelehrten Arbeiten durfte er jetzt in Berlin freier atmen, weil er weder Verketzerung noch viel weniger unter dem Schilde Friedrichs des Großen Verfolgung zu befürchten hatte“ (Ehrendenk- 45 mal S. 20). Gleich seine Antrittspredigt war derart, daß sie nach Ansicht eines pommerschen Kritikers auch von einem Socinianer hätte gehalten werden können (Hamburger Nachrichten 1770, S. 277).

Als Prediger fand er keinen Anklang, so daß er schon 15 Jahre vor seinem Tode, auch durch das Wöllnersche Edikt veranlaßt, freiwillig seine Sonntags- und Montags- 50 predigen seinen Kollegen an St. Petri überließ; aber seine gedruckten Predigten wurden vielfach gelesen, überhaupt hat er durch seine Schriften auf einen weiten Kreis im Geiste eines immer mehr verflachenden Rationalismus gewirkt, als ein gefeierter Führer der Aufklärer, wie er denn auch Mitarbeiter an Nicolais „Allgemeiner deutscher Bibliothek“ war; er schrieb unter verschiedenen Zeichen von 1765—1787 ([G. Parthey] „Die Mit- 55 arbeiter an Friedrich Nicolais Allgemeiner deutscher Bibliothek nach ihren Namen und Zeichen“ Berlin 1842). 1772 erschien zum ersten Male sein „Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung christl. Lehre“, in dem er die biblische Grundlage des Christentums zu entwurzeln suchte, das Werk erlebte sechs Auflagen; ihm folgte 1792 „Die Religion der Vollkommenen“, in der als Ziel des Christentums das Aufgehen der Religion 60 in die Moral erscheint; im gleichen Jahre ließ er sein „Neues Magazin für Prediger“

ausgehen, durch das er die Prediger zu Herolden des Rationalismus heranzubilden sich bemühte, indem er ihnen vor allem die Wege zeigte, wie sie die biblischen Texte im Sinne des Rationalismus behandeln konnten, wie er auch selbst eine große Anzahl im gleichen Geiste verfaßter Predigten herausgegeben hat. Daneben hat er auch an dem „Neuen Berlinischen Gesangbuch", dessen Hauptherausgeber Diterich war, mitgearbeitet und auch ein Lied, Nr. 416 „Wie getrost und heiter, Herr mein Licht und Leiter, machst Du meinen Geist", beigesteuert. So hat er auch eine „Sammlung einiger Gebete zum Gebrauch bei öffentlichen Gottesdiensten" herausgegeben (Berlin 1793) und eine „Anleitung zur Religion überhaupt und zum Allgemeinen des Christentums besonders. Für die Jugend höherer oder gebildeter Stände in allen Religionspartheiyen" (Berlin 1792) verfaßt. Er stellt zwei Grundwahrheiten der christlichen Religion auf, die Christus selbst angegeben habe: 1 Jo 4, 23, diese sei aus der natürlichen Religion herausgenommen; 2 Jo 17, 3, dieser zweite Satz sei dem Christentum eigen.

In der Vorrede zur 3. Auflage des Wörterbuchs entwickelt er seine Grundsätze; er will zwischen der Lehre und der Lehrart des Christentums unterscheiden; er giebt hier zwei Abhandlungen: 1. Lehrart Christi und der Apostel; 2. das nationell gewordene Christentum oder das männliche Alter desselben. Christus und die Apostel seien auf gewisse „Volksideen" eingegangen, so fände sich im NT eine zu menschlichen Vorstellungen herablassende Lehrart. Das Christentum habe nach dem eigenen ersten Unterrichte seines hohen Stifters nichts anderes sein wollen als „die beste Weisheitslehre zu einer immer höher steigenden Glückseligkeit" Wir müßten vielleicht unsern Unterricht mit dem anfangen, mit dem die Apostel und Christus den ihrigen beendet haben; verschiedene Vorstellungen müßten mit den mehr reifenden Religionseinsichten und den äußern Umständen ihrer Bekenner verändert werden. So erklärt er denn: „Anrufen den Namen des Herrn" = eine Beschreibung derer, die sich zum Christentum bekennen, kurz der Christen", „Auferwecken: Bezeichnung für die Darstellung Jesu vom Messias", „Bekehren: einen andern zum rechtschaffenen gottseligen Leben zurückbringen: sich bekehren = sich bessern"; „Buße thun = sich bessern"; Himmelreich = christliche Kirche", Hohepriester eigentlich nur für Juden, von Christo = „Jesus der höchste Reichsbediente Gottes auf der Welt, aber eines ganz andern Reiches"; „Sohn Gottes: sein eigener, eingeborner, geliebter Sohn oder ohne allen Zusatz der Sohn wird Christus genannt, wegen seiner besonderen Vereinigung mit der Gottheit, die wir nur aus den Wirkungen erkennen und auch nicht anders als durch diese zu erklären geschickt sind" — eigentlich soviel wie Mittler. „Versöhnung: Vereinigung der Juden mit andern Völkern und also der Menschen untereinander zu einer Religion"; „Zorn — wo von Gott die Rede ist, ist es nicht nur anständiger, sondern auch sprachrichtiger dieses Wort mit dem Worte Strafe zu verwechseln" Es ist selbstverständlich, daß die Orthodoxie dieses Wörterbuch nicht still hinnahm (J. R. Schlegel, Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts, Heilbronn 1788, II, § 195). T.s Bruder Joh. Friedrich stellte ihm ein „Wörterbuch des Neuen Testaments" (2 Teile, Leipzig 1775) entgegen und der Prälat Oetinger schrieb „Biblisches und emblematisches Wörterbuch dem Tellerschen Wörterbuch und andern falschen Schrifterklärungen entgegengesetzt" (Heilbronn 1776).

Als „Beylage" zu seinem Wörterbuch und „Beytrag zur reinen Philosophie des Christentums" erschien 1792 T.s Schrift „Die Religion der Vollkommenen" T. geht von den Vorerinnerungen in der 3. Auflage seines Wörterbuchs aus und entwickelt dann den Gedanken der Perfektibilität des Christentums. Jetzt sei nun das „reifere Zeitalter der Religion gekommen, hier muß nun manches wegfallen, was nur für das Kindesalter galt" (S. 9), dazu rechnet er auch die Lehre von der Rechtfertigung: „so giebt es nun nach allgemeinem Zugeständnis in einer schon christlich gewordenen Nation keine doppelte Rechtfertigung mehr, keine Ankündigung eines feierlichen Generalpardons, daß ich mich so ausdrücke". Was ist nun die Religion der Vollkommenen? „Durchaus praktisches Wissen von Gott, seinen Wohlthaten, seinem Willen und allen seinen Veranstaltungen zur Glückseligkeit der Geschöpfe wie des Menschen, welches in lauter gute Thätigkeiten übergeht — mithin mehr Weisheit als Wissenschaft. Zum Schluß behandelt er auch die Frage, — nachdem er zwischen öffentlicher und Privatreligion unterschieden hat — „wie nun aber soll ein Lehrer thun, wenn er in seinen Unterweisungen an die Vorschriften der öffentlichen Religion gebunden ist?" Selbstverständlich werde auch er wie jeder denkende Mensch seine Privatreligion haben; das Dogma gehöre nicht auf die Kanzel, er berühre es bei Gelegenheit „mildere die rohen Begriffe" (S. 110) und „predige so durch das ganze Jahr praktisches Christentum, thätige Religion" (S. 110).

Ein „Neues Magazin für Prediger" begann T. 1792 herauszugeben (Züllichau und Freystadt), am 29. März 1802 trat er von der Redaktion zurück. Gleich die erste Abhandlung von T., „Was alles geschehen muß, um zu dem Verstande der Zuhörer zu reden?" zeigt den Geist des Ganzen. Eine Adventspredigt des 1. Bandes entwickelt das
5 Thema: „Für der Frömmigkeit zu warnen, die Geräusch von sich macht" Aus Jo 4, 6 werden folgende praktische Gedanken abgeleitet: „Erholungs- und Ruheplätze für Wanderer sollten 1. billigerweise gehörig angelegt und erhalten, 2. nicht ohne Dankempfindung gegen Gott und Menschen zu ihrem nächsten Zwecke (Ausruhen und Erholung) benutzt, dann aber auch 3. die Stunden der Erholung an solchen Plätzen zu höheren Zwecken
10 angewendet werden (gute Gedanken, nützliche Lektüre, lehrreiche Gespräche).

T. war ein außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller und verfügte über eine ausgebreitete Gelehrsamkeit; er hat nicht nur Arbeiten aus allen Disziplinen der Theologie geliefert, sondern sich auch als Philologe und Germanist einen Namen gemacht; auch gab er eine ganze Anzahl fremder Schriften heraus. So veröffentlichte er 1790 eine latei-
15 nische Ausgabe des Sallustius (Prökel, Philologisches Schriftstellerlexikon, Leipzig 1882, S. 272); in den Beiträgen zur deutschen Sprachkunde, welche die eine kurze Zeit bestehende deutsche Deputation der Akademie herausgab, sind verschiedene seiner Vorlesungen über die deutsche Sprache gedruckt (Ehrendenkmal S. 25). Seine „Vollständige Darstellung der deutschen Sprache in Luthers Bibelübersetzung" (2 Bde, Berlin 1794)
20 ist das einzige Werk aus früherer Zeit über diesen Gegenstand, das noch heute Beachtung verdient (vgl. z. B. Joh. Luther in „ZdA" 1888, Bd 32, Anzeigen 14. Bd S. 259).

T.s rationalistische Anschauungen traten bei verschiedenen „Fällen" an die größere Öffentlichkeit. Daß der Nachfolger Friedrichs des Großen nach seiner religiösen Stellung andere Bahnen in der Kirchenpolitik einschlagen würde als dieser, ließ sich voraussehen.
25 T. versuchte nun die Anschauungen des Thronfolgers zu beeinflussen, so ließ er 1777 anonym die Schrift ausgehen: „Valentinian der Erste oder geheime Unterredungen eines Monarchen mit seinem Thronfolger über die Religionsfreyheit der Unterthanen" (Brandenburg); in der zweiten Auflage 1791 nannte er sich als Verfasser. Valentinian I. habe zwischen den verschiedenen Religionsparteien eine genaue Mitte gehalten. Am 9. Juli
30 1788 erschien das Wöllnersche „Edikt die Religions-Verfassung in den preußischen Staaten betreffend" (s. d. Art.). T. suchte sich selbst so gut es ging mit seinem Gewissen und dem Edikt abzufinden und gab seinen Gesinnungsgenossen die nötigen Anweisungen. In seiner Schrift „Wohlgemeinte Erinnerungen an ausgemachte aber doch leicht zu vergessende Wahrheiten. Auf Veranlassung des Königl. Edikts die Religionsverfassung in
35 den preußischen Staaten betreffend und bey Gelegenheit einer Introduktionspredigt" (Berlin 1788) sucht er die Wirkung des Ediktes abzuschwächen, erinnert die Prediger an den letzten Zweck der Religion, „die Menschen gut und in ihrer ganzen Fortdauer selig zu machen" (S. 25); die Gemeinden ermahnt er selbst zu prüfen, was die Prediger vortrügen und bei ihrer Gesinnung zu bleiben (S. 37), den Kandidaten aber verschweigt
40 er nicht, daß die, welche den Bekenntnissen nicht zustimmen könnten, ehrlicherweise sich auch nicht dazu verpflichten dürften, und deutet dann an, daß eine Verweigerung der Unterschrift, wenn sie „von vielen durch Einsichten und Lebensart sich auszeichnenden Jünglingen geschähe", nicht wirkungslos sein würde (S. 52).

Der Prediger Schulz in Gielsdorf im Kreise Oberbarnim, der sog. „Zopfschulz",
45 der sich nicht bloß als Freigeist, sondern auch durch die rohe Art seiner Angriffe auf alles, was noch irgendwie christlich oder überhaupt noch religiös war, hervorgethan hatte, war schon im Jahre 1783 von dem Oberkonsistorium als offenkundiger Gottesleugner, als den er sich in seiner Schrift „Versuche einer Anleitung zu einer Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion" gezeigt hatte, zur Untersuchung gezogen worden.
50 Allein der Kultusminister v. Zedlitz befahl die Niederschlagung derselben, da Schulz die angefochtenen Sätze nicht als Geistlicher, sondern als Schriftsteller ausgesprochen hätte. Auf eine erneute Vorstellung erhielt das Oberkonsistorium von dem Minister gar keine Antwort. Nach dem Wöllnerschen Edikt griff die Regierung ein, und da trat das Oberkonsistorium, besonders T., für Schulz ein. Im Jahre 1791 erging eine Kabinettsordre
55 wegen des „längst berüchtigten Predigers Schulz" Wegen seiner von der lutherischen Konfession und den Grundwahrheiten des Christentums abweichenden Lehre wurde Schulz vor dem Kammergericht auf Amtsentsetzung angeklagt. Das Kammergericht holte nun Gutachten vom Oberkonsistorium ein, es fragte unter andern an, ob Schulz „von den Grundwahrheiten der christlichen Religion überhaupt oder der lutherischen Konfession ab-
60 gewichen sei" Zu dieser Frage bemerkte T.: „In Ansehung der ersteren Hälfte muß es,

wenn irgend Gewissensfreiheit stattfinden soll, wie mich dünkt, dem Gewissen eines Lehrers, Patrons und seiner Gemeinde überlassen werden, was sie zu den Grundwahrheiten des Christentums nach ihrer Überzeugung rechnen wollen; da von jeher keine Einigkeit in der Christenheit gewesen, und diese daher in so mannigfaltige Parteien sich getrennt hat. Diese Schonung der Gewissen scheint nur um so mehr die Sache selbst mit sich zu 5 bringen, wenn durch einen, dem anderen Teile noch so dürftig scheinenden Vortrag der christlichen Lehre bei einer Gemeinde der Zweck der Religion, insoweit er auch schon auf Ordnung und Ruhe im bürgerlichen Leben geht, erhalten wird". Im weiteren Verlaufe gab T. folgendes Separatvotum ab: „Nach dem Religionsedikt hat er (Schulz) nicht gelehrt. Ob er aber nun überhaupt ein lutherischer Prediger sei oder nicht? kann nicht so 10 geradezu entschieden werden. Nach der Theorie des Protestantismus und Luthertums giebt es nur zwei Grundwahrheiten, dieses die erste: Ein jeder ist in Glaubenssachen sein eigener Richter. Die zweite: Die hl. Schrift ist die alleinige Quelle der daraus herzuleitenden Lehren, wobei aber unbestimmt gelassen ist, wieviel Bücher dazu gerechnet werden müssen? und dies nach dem ersten Grundsatz nicht für jeden auf alle Zeiten be- 15 stimmt werden konnte. — Hiernach kann der g. Schulz überhaupt ein lutherischer Prediger sein. — Nun aber dies nicht, — nach der deutschen Reichspraxis, nach welcher die Grundwahrheiten des Luthertums alle diejenigen sind, welche in der Augsburgschen Konfession und deren Apologie nach den Überzeugungen der damaligen Reformatoren sind festgesetzt worden". Das Kammergericht entschied, daß „der p. Schulz zwar für keinen protestantisch- 20 lutherischen, wohl aber für einen christlichen Prediger, und seine Gemeinden zwar für keine protestantisch-lutherischen, wohl aber für christliche Gemeinden zu halten seien, und er hiernach als christlicher Prediger und seine Gemeinden als christliche Gemeinden, so wie bisher geschehen ist, anzusehen und zu dulden" Gegen die Räte, die für Schulz gestimmt, schritt der König ein. T., der „durch sein Votum das Kammergericht verführt", 25 wurde auf drei Monate von seinem Amte suspendiert, sein Gehalt wurde auf diese Zeit eingezogen und an das Armendirektorium gezahlt, „welches dato angewiesen ist, dies Geld zum Besten des Irrenhauses zu verwenden". Er wie die andern Räte des Oberkonsistoriums erhielten einen scharfen Verweis („Religionsprozeß des Prediger Schulz zu Gielsdorf" 1792; „Wichtige bisher noch ungedruckte Aktenstücke aus dem Religions- 30 prozeß des Pred. Sch. zu G." 1794; „Fortsetzung des Religionsprozesses des Pred. Sch. zu G." 1792. Evangelische Kirchenzeitung 1873, S. 675 ff.).

Schon 1788 hatte T. eine Schrift verfaßt: „Beitrag zur neusten jüdischen für Christen und Juden gleich merkwürdigen vor dem Kammergericht erhobenen Streitfrage: Bleibt der Jude, wenn er zum Christentum übergeht, bei der jüdischen Religion?" Im 35 Jahre 1799 richteten nun einige Hausväter jüdischer Religion an ihn ein „Sendschreiben", in welchem sie fragten, welches öffentliche Bekenntnis von ihnen gefordert würde, wenn sie zum Christentum übertreten wollten; sie selbst bekannten sich nur zu den „Grundwahrheiten der natürlichen Religion", sie wollten Christen werden nur um die bürgerliche Gleichberechtigung mit den Christen zu erlangen. In seiner „Beantwortung des Send- 40 schreibens einiger Hausväter an mich den Probst Teller" (Berlin 1799) setzte er auseinander, wie er doch einiges Positive von ihnen fordern müßte: „Also wollte ich nur sagen, werden schon auch Sie etwas Positives in und mit der christlichen Religion annehmen müssen" (S. 32); das erste müßte doch sein, „daß Sie Christum für den Stifter der besseren moralischen Religion annehmen" (S. 35). Als Taufformel wollte er ge- 45 brauchen: „‚Ich taufe Dich auf den Nahmen‘ oder wie es eigentlich übersetzt werden sollte, ‚auf das Bekenntnis Christi‘ und etwa noch hinzugesetzt, des Stifters einer geistigeren und erfreuenden Religion als die ist, zu welcher sich die Gemeinde bekennt, zu der du bisher gehört hast" In den Streit, der sich aus Anlaß dieses Briefwechsels entspann, griff auch Schleiermacher ein (Dilthey, Leben Schleiermachers. Berlin 1870 I, 50 S. 111 f., 423 f.).

T. war klein von Statur, von festem Körperbau und freundlichem Ansehen. Seine Freunde rühmten seine Uneigennützigkeit und Dienstfertigkeit. Für ihn zeugt es, daß er in der Akademie der Wissenschaften die Denkschrift auf den Staatsminister von Wöllner (1802) vorlas. Sein Leichenredner Troschel bemerkt hierzu (S. 50) „ein Denkmal des 55 edlen versöhnlichen Herzens des Wohlseligen, daß er diese Denkschrift schrieb und daß er sie so schrieb".

In den beiden letzten Jahren seines Lebens nahm körperliche Schwäche bei ihm überhand, auch sein Gedächtnis wurde zusehends schwächer; in der Nacht vom 8. zum 9. Dezember 1804 entschlief er, fast 71 Jahre alt. **P. Wolff.** 60

Tellier, le Michael, Beichtvater Ludwigs XIV., gest. 1719. — 1. Seine Schriften: Observations sur la version française du Nouveau Testament imprimée à Mons, Rouen 1672, 1678, 1684; Défense des nouveaux Chrétiens et des Missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes, 2 vol., Paris 1687; Recueil des Bulles sur les erreurs des deux 5 derniers siècles 1697; Histoire des cinq propositions de Jansénius (unter dem Namen Dumas), Liège 1699, Le père Quesnel séditieux et hérétique 1705. Ueber ihn: Saint-Simon, Mémoires; Dorsanné, Journal; Villefortc, Anecdotes sur la constitution Unigenitus; Duclos, Mémoires secrets; D'Alembert, Notes sur l'éloge de Bossuet; Voltaire, Siècle de Louis XIV; Reuchlin, Geschichte von Port-Royal II, 589—593, Hamburg 1844; Nouvelle 10 Biographie générale XXX, 1005 ss.

Michael le Tellier (besser Letellier) wurde am 16. Dezember 1643 bei Vire in der Normandie geboren, studierte im Jesuitenkollegium zu Caen und trat 1661 in den Jesuitenorden ein, durch seinen Charakter hervorragend geeignet, eines der thätigsten Werkzeuge desselben zu werden. Als Lehrer am Kolleg Louis-le-Grand veröffentlichte er 1678 15 eine Ausgabe des Q. Curtius für den Dauphin. Bald aber trat er nur noch als theologischer, besonders polemischer Schriftsteller auf, hauptsächlich gegen die Jansenisten. Schon im Jahre 1672 hatte er gegen die sog. Bibelübersetzung von Mons (eig. Amsterdam) geschrieben, welche Lenaitre de Sacy und einige andere Lehrer von Port-Royal herausgegeben hatten; 1675 und 1684 ließ er noch zwei andere Streitschriften dagegen er-20 scheinen. Er beteiligte sich an der Bibelübersetzung des P Bouhours, und verteidigte die Jesuitenmission in China, wobei er dafür eintrat, daß die Ceremonien des Konfuzius, die von den missions étrangères als götzendienerisch verworfen wurden, als „rein bürgerlich" den Neubekehrten gestattet werden. 1699 schrieb er unter dem Namen Dumas eine histoire des cinq propositions de Jansénius und griff 1705 Quesnel als Empörer und 25 Ketzer an. Der Ruf, den er durch seine Streitfertigkeit erlangte, verhalf ihm zum Rang eines Provinzials seines Ordens; nach dem Tode des Paters Lachaise (1709) wurde er Beichtvater Ludwigs XIV. Auf ihn übte er einen beinahe unumschränkten Einfluß aus zu Gunsten der Jesuiten und zum Verderben der Jansenisten. Er brachte Ludwig XIV schließlich so weit, daß er die Zerstörung von Port-Royal anordnete, indem er dieses 30 Haus, das der König wegen des frommen Wandels seiner Bewohner und wegen der vielen trefflichen Männer, die daraus hervorgegangen waren, gerne geschont hätte, unablässig als eine Brutstätte des Jansenismus verdächtigte. Auch ist es seiner Wirksamkeit zuzuschreiben, daß die Verfolgung der Protestanten, die in der ersten Zeit Ludwigs XIV. von Zeit zu Zeit wieder nachgelassen hatte, nicht mehr zur Ruhe kam und der König 35 seine Aufgabe darin sah, keinen Protestanten mehr in Frankreich zu dulden. Nachdem 1709 Port-Royal aufgehoben und zerstört war, erlangte er, daß Ludwig XIV bei Clemens XI. die Verdammung der Übersetzung des NTs mit den Betrachtungen Quesnels bewirkte. Die Bulle Unigenitus, die so viel Streit in Frankreich erregte, fällt vornehmlich le Tellier zur Last. „Il fomentait toutes les cabales propres à rendre 40 sa compagnie arbitre absolue de la doctrine catholique en France" (d'Artaud). Dagegen hatte er keinen Erfolg mit seinen Intriguen gegen den des Jansenismus verdächtigten Kardinalerzbischof Noailles von Paris; ebensowenig mit seinen Machenschaften gegen den Herzog von Orléans zu Gunsten einer Regentschaft des Herzogs von Maine. Mit Ludwigs XIV. Tod brach sein Einfluß zusammen (1715). Durch einen vom 45 Regenten berufenen und von Erzbischof Noailles geleiteten Conseil de conscience wurde er von Hofe verbannt und zuerst nach Amiens, dann nach La Flèche verwiesen, wo er am 2. September 1719 starb.

Letellier ist nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Kanzler Ludwigs XIV. (1603—1685), der beim König die Aufhebung des Edikts von Nantes durchsetzte; über 50 ihn vgl. Bossuet, Oraison funèbre de Le Tellier; Rousset, Histoire de Louvois, 4 vol., Paris 1863; Caron, M. le Tellier, intendant d'armée au Piémont, Paris 1881.

Eugen Lachenmann.

Tema s. d. A. Arabien Bd I S. 765, 28.

Tempel, deutscher. — Litteratur: Eine Geschichte des Tempels bis 1884 hat geschrieben 55 der ihm angehörige Fr. Lange 1899. Zeitschrift: Die Warte. Palmer, Gemeinschaften und Sekten 1877. Württemb. Kirchengeschichte 1893. Kalb, Kirchen und Sekten der Gegenwart 2. Aufl. 1907. Weitere Litteratur in diesen beiden Büchern. Hoffmann hat den äußeren und inneren Gang seines Lebens dargestellt in seiner Selbstbiographie: Mein Weg nach Jerusalem 2 Bde 1881 u. 1884. Litterarische Beilage zum Staatsanzeiger 1887, 3 u. 4. AdB, Nachtrag 60 Art. Hoffmann.

Der deutsche Tempel ist der Versuch einer Herstellung des Reiches Christi auf Erden nach Gesetz und Weissagung, mit dem Mittelpunkt in Jerusalem; nach den Harmoniten und Korntal der dritte vom Pietismus ausgegangene Versuch in dieser Richtung.

1. Der Gründer, Christoph Hoffmann, ist geboren am 2. Dezember 1815 in Leonberg als zweiter Sohn des dortigen Bürgermeisters G. W. Hoffmann, jüngerer Bruder 5 des späteren Hofpredigers W. Hoffmann (Bd VIII S. 227). Vom Vater hat sich auf diesen jüngeren Sohn vererbt die Geringschätzung der Kirche, die Apokalyptik und der Trieb zur Organisation, nicht ebenso die Welterfahrung und der praktische Blick. Die Eindrücke, welche er während seiner Jugendzeit in Korntal (Bd XI S. 38 ff.), dieser Gründung seines Vaters, empfing, sind mitbestimmend gewesen für seine Entwickelung, 10 er hat selbst später im Tempel die Erfüllung dessen gesehen, was sein Vater gewollt hatte. Als Stiftler hat er sich mit der Hegelschen Philosophie auseinandergesetzt, im übrigen, unterstützt durch ein merkbares poetisches Talent, von dem er manche Proben gegeben hat, besonders auf ästhetischem Gebiet sich umgethan, in der Theologie blieb er wesentlich Autodidakt. Die Hengstenbergische Reaktion hat ihn ebenso wenig beeinflußt wie die 15 historisch-kritische Schule, obwohl er zum Historiker veranlagt war; der Mangel eines wirklich wissenschaftlichen Schriftprinzips macht sich bei ihm von Anfang bis Ende fühlbar. Entscheidend wurde für die Richtung seines Denkens und Wirkens der Begriff des Königreichs Jesu Christi auf Erden wie er ihn in den Schriften von Ph. M. Hahn (Bd VII S. 345) vorfand. Seine Heirat mit einer Enkelin desselben brachte ihn in 20 Verwandtschaft mit der Familie Paulus. Die von den Brüdern Paulus auf dem Salon gegründete Erziehungsanstalt sollte in besonderer Weise dem Reich Christi dienen. H. ist in die Arbeit eingetreten und hat ihr mit einer kurzen Unterbrechung, während deren er ungern seiner Repetentenpflicht genügte, bis 1853 angehört. Im eigentlichen Kirchendienst hat er nie gestanden, sich also auch ein auf eigene Erfahrung gegründetes Urteil über ihn 25 nicht bilden können. Weiteren Kreisen wurde er bekannt, als er 1844 gegen Vischers Antrittsrede mit ihrem Angriff auf das Christentum und besonders den Pietismus auftrat (21 Sätze gegen Gottesleugner, und andere Schriften). Seine mit Freimut und Gewandtheit geführte Abwehr ist nicht wirkungslos geblieben, aber die Form hat auch bei Gesinnungsgenossen nicht ungeteilten Beifall gefunden und ganz gerecht hat er die 30 damalige Geistesbewegung nicht zu beurteilen vermocht. Den nach seiner Überzeugung nicht bloß durch die Gegner, sondern auch durch die Lauheit der Verteidiger im Lager des Pietismus selbst aufgenötigten Kampf führte er weiter in dem gemeinsam mit seinen Schwägern Paulus herausgegebenen Blatt: Süddeutsche Warte (seit 1877 Warte des Tempels). Dasselbe, anfangs freudig begrüßt, fand seine Aufgabe darin, das Bestehende 35 in Staat und Kirche gegen den Umsturz zu verteidigen mit freimütiger Kritik der Schäden und mit Verständnis für nationale und synodale Wünsche.

2. Das Jahr 1848 hat wie anderwärts so auch hier eine bedeutsame Wendung gebracht. H. wurde im Bezirk Ludwigsburg mit großer Majorität gegen Strauß zum Abgeordneten ins Frankfurter Parlament gewählt. Unter den Eindrücken der Revo- 40 lutionszeit löste sich ihm der Begriff des christlichen Staates als Täuschung in nichts auf, er stimmte daher mit der Linken für die Trennung der Kirche vom Staat, nur der frei gewordenen traute er die Kraft zu, ihre Aufgabe im Volksleben zu erfüllen. Desto entschiedener wollte er der Schule ihren christlichen und konfessionellen Charakter wahren. Unbefriedigt von der Entwickelung der Dinge verzichtete er auf sein Mandat 1849. Seine 45 Ansichten legte er dar in: Stimmen der Weissagung über Babel und das Volk Gottes 1849 und anderen Schriften. Sollte freilich von der Kirche die Erneuerung des Volkslebens ausgehen, dann bedurfte sie selbst einer Neubelebung und der Zusammenfassung der gläubigen Glieder. Diesem Zweck diente der 1848 vom Salon gegründete Evangelische Verein, bald 450 Ortsvereine umfassend, und die Einrichtung einer Evangelisten- 50 schule unter Leitung von H. Die hier ausgebildeten Laienprediger sollten den Pietismus beleben und dem Verein neue Mitglieder zuführen. Das ursprünglich gewollte Zusammenarbeiten mit der Kirche hat freilich bald Reibungen hervorgerufen. Denn es treten nun unter dem Einfluß der Zeitverhältnisse (Krimkrieg 1853) immer bestimmter die eigentümlichen Gedanken von H. hervor: die soziale Wiedergeburt durch die „Sammlung des 55 Volkes Gottes" mit einem Mittelpunkt, dem Tempel, teils geistig, teils ganz realistisch gedacht als Wiederaufrichtung des Tempels und Gottesstaats in Jerusalem. Das alles auf Grund und nach Maßgabe der Weissagung, besonders der Apokalypse, aber auch der ins Neue Testament herübergenommenen Propheten. Mit dem pietistischen Erbe verbindet sich als neues der politische und der soziale Gedanke, letzterer damals ja auch in 60

Gustav Werner lebendig geworden. Diese Verbindung disparater, durch den Begriff des Königreichs Christi zusammengehaltener Elemente schied H. von der gleichzeitig auftretenden inneren Mission, ihre Aufgabe schien ihm viel zu eng gesteckt, ihre Mittel zu wenig wirksam. Eine Scheidung mußte sich vollziehen auch zwischen H. und der Kirche. Sie
5 konnte weder in seiner Sammlung des Volkes Gottes, die doch zuletzt irgendwie auf Konventikel oder Separation hinauslief, noch in seinem ungeschichtlichen, Altes und Neues Testament gleichsetzenden Verständnis der Weissagung, deren Geringschätzung er ihr vorwarf, den richtigen Weg zur Erneuerung des Volkslebens erkennen. So verzweifelte er nun auch an ihr wie am Staat, und trat mit seinen Anhängern aus dem Ev. Verein
10 aus. Geschieden hat sich von H. auch der Pietismus. Pietismus und Kirche hatten sich auch in Württemberg einander genähert, Prälat Kapff repräsentierte ihre Personalunion. Aber die Wege Hoffmanns und des Pietismus gingen auch in der That bei aller inneren Verwandtschaft namentlich in apokalyptischer Beziehung doch weit auseinander; bei H. der vorwiegend praktisch ethische, beim P. der vorwiegend eschatologische Begriff des Reiches
15 Gottes — daraus ergaben sich die weiteren Folgerungen. So erklärte sich denn die pietistische Geistlichkeit unter ihren anerkannten Führern, voran als entschiedenster Gegner Kapff, wider H. besonders auf der Predigerversammlung 1858. Die Gemeinschaften verboten ihren Gliedern das Lesen der Warte. Seine eigenen Schwäger, mit Ausnahme von Chr. Paulus, wandten sich von ihm ab. Dafür fand er in dem Kaufmann Georg
20 David Hardegg von Ludwigsburg einen stürmischen Bundesgenossen mit demokratischem Zug. So schied H. vom Salon 1853. Nur kurze Zeit bekleidete er das Inspektorat der von Spittler begründeten Evangelistenschule auf Chrischona bei Basel. Von Korntal abgewiesen nahm er seinen Wohnsitz in Ludwigsburg. Dort hatte das Jahr zuvor, 24. August 1854, der Ausschuß für die Sammlung des Volkes Gottes: Hoffmann, Chr.
25 Paulus, Hardegg, Höhn eine Versammlung der „Jerusalemsfreunde" veranstaltet. Ihr Ergebnis war die Absendung einer Bittschrift mit über 500 Unterschriften an die Bundesversammlung in Frankfurt, in welcher diese gebeten wurde, sich beim Sultan dafür zu verwenden, daß eine Ansiedelung in Palästina ermöglicht werde. Natürlich ohne Erfolg. Entmutigt hat das H. nicht, so wenig als die öffentlichen Warnungen hervorragender
30 Kirchenmänner und sein Mißerfolg auf der Allianz in Paris 1855.

3. So lang nun Palästina verschlossen blieb, war man darauf angewiesen, den Tempel zunächst in der Heimat zu bauen. Litterarisch arbeitete H. vor durch den Entwurf einer Verfassung für das Volk Gottes 1855 und durch sein Buch: „Geschichte des Volkes Gottes", einen Beitrag zur sozialen Frage, in welchem er seine Ideen aus der
35 Geschichte des Volkes Israel begründet. Zugleich erging ein Aufruf an Christen und Juden zur Unterstützung der Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem, er trug 1856 Gulden ein. Den ersten Schritt zur Verwirklichung seiner Pläne bildete der Ankauf des Kirschenhardthofs bei Marbach 1856. Hier ließ sich der Ausschuß nieder, hier sollte der Anfang gemacht werden zur Schaffung einer Gemeinde, für welche der Wille
40 Gottes nach Gesetz und Weissagung Richtschnur sein sollte. Allerlei Entwürfe für religiöse, sittliche, familiäre, soziale Reform wurden aufgestellt, Erziehungsanstalten gegründet, werbende Artikel von H. für die Warte geschrieben. Aber der Hardthof sollte doch nur eine Etappe sein auf dem Weg nach Jerusalem. Es wurde eine Kommission von drei Kundschaftern abgesendet, Hoffmann, Hardegg, Bubeck. Unter preußischem, durch den
45 Hofprediger H. vermittelten Schutz unternahmen sie die Reise, durchzogen Palästina vom Süden bis nach Damaskus, gelangten aber zu dem Ergebnis, daß an Aufrichtung des Tempels dort noch nicht zu denken sei. Durch Kolonisation und Mission sollte sie angebahnt werden; einige Sendboten wurden sofort ausgebildet.

Nun kam es auch zu dem längst innerlich vorbereiteten Bruch mit der Landeskirche.
50 H. beanspruchte als geprüfter und zu vorübergehenden Dienstleistungen verwendeter Kandidat das Recht, geistliche Amtshandlungen auf seinem Gut vorzunehmen. Die Befähigung dazu leitete er nicht von willkürlicher menschlicher Anordnung, sondern von der Ausrüstung mit dem hl. Geist ab, stützte sich also zugleich auf das kirchliche Recht und den Enthusiasmus. Vom Konsistorium zur Äußerung aufgefordert, namentlich auch hin-
55 sichtlich seiner wegwerfenden Ausdrücke über die Landeskirche, verharrte er auf seinem Standpunkt. So blieb dem Konsistorium nichts übrig als ihn bis zur Abgabe einer befriedigenden Erklärung von seinen Kandidatenrechten zu suspendieren 1857. Da er trotzdem sich an die kirchlichen Bestimmungen nicht kehrte, wurde er schließlich zu einer Erklärung aufgefordert, ob er gewillt sei, sich der Ordnung der Landeskirche zu fügen,
60 oder sich außerhalb derselben zu stellen. Weder das eine noch das andere war er ge-

sonnen zu thun. Hierauf wurde ihm eröffnet, daß seine Erklärung nur als Erklärung des Austritts aus der Landeskirche angesehen werden könne. Daran konnte auch der von H. abgegebene Protest nichts ändern, in welchem er, nach Analogie von Korntal, Freiheit von der Behörde, aber Zugehörigkeit zur Landeskirche in Anspruch nahm. Zugleich gaben die anderen Bewohner des Kirschenhardthofs, zehn Familienväter, ihren Austritt 5 zu Protokoll 1859. Das Konsistorium hat den Hergang veröffentlicht in seinem Amtsblatt II, S. 507 ff.; es ist verfahren wie es mußte, und nicht mit Ungeduld.

4. Nun konstituierte sich der Tempel als selbstständige Gemeinschaft. Es fand 1861 eine Versammlung auf dem Kirschenhardthof statt, in welcher 64 Männer ihre „Lossagung von Babylon" erklärten und sich zur Herstellung des „deutschen Tempels zur Aus- 10 führung des Gesetzes, des Evangeliums und der Weissagung" verbanden. Auf diesem Grund sollte das Familienleben erneuert, die Jugenderziehung geleitet, aber auch die Stellung zum Besitz geregelt werden. Zugleich wollte H., den wie auch Hardegg ein starkes nationales Empfinden beseelte, Deutschland auf die Wichtigkeit der Besetzung von Palästina aufmerksam machen. Geleitet wurde der Tempel vorläufig (eine Neuordnung 15 durch Wahl fand 1867 statt) durch einen Ausschuß, bestehend aus Hardegg als weltlichem Leiter — Präsident —, Hoffmann als geistlichem, er hat den Bischofstitel angenommen mit Rücksicht auf den Orient, später aber wieder abgethan — und Chr. Paulus. Ein Rat von zwölf Ältesten stand ihnen zur Seite. Zusammentritt von Synoden hatte schon 1860 begonnen. Eine eigene Konfession wurde aufgestellt 1863, sie ruht ganz auf 20 der „Weissagung" und bezeichnet als Aufgabe die Aufrichtung des Tempels in Jerusalem und Herstellung des hl. Landes unter Beiziehung der gläubigen Juden. Über dem phantastischen Beiwerk darf doch die edle Absicht und der weite Blick Hoffmanns in der sozialen und auch der orientalischen Frage nicht verkannt werden. Bedauerlich bleibt die Schärfe, mit welcher er und die von ihm organisierte Gemeinschaft der Kirche entgegen- 25 getreten ist. Eine auf der ersten und zweiten Synode beschlossene, von etwa 200 Männern unterzeichnete, in eigener Audienz überreichte Eingabe an den König 1861 enthielt nicht bloß eine Bitte um Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände besonders in Kirche und Schule, sondern auch einen Protest gegen das Verfahren des Konsistoriums. Und die Bittschrift, welche im Herbste desselben Jahres an die zweite Kammer gerichtet wurde um 30 Aufhebung der Staatskirchen und Gleichberechtigung aller religiösen Gemeinschaften, kehrte ihre Spitze doch gegen die Landeskirche. Eine zweite Bittschrift desselben Inhalts, zugleich um Lösung der deutschen Frage und Aufhebung des Impfzwangs, 1865, blieb ohne Erfolg, wie die erste. Der Tempel gewann Verbreitung im Fränkischen, auf der Alb, im Remstal, namentlich auch im Schwarzwald. Die Zahl der Ausgetretenen wird auf 35 c. 3000 angegeben. Man ist den Sendlingen und Anhängern bisweilen mit den dem Geist der Neuzeit nicht mehr angemessenen Mitteln des Polizeistaats entgegengetreten. Aber in dem gehässigen Auftreten der Jerusalemsfreunde sind auch andrerseits oft die schlimmen Geister des alten Separatismus wieder erwacht. Verschiedene Geistliche haben den Tempel litterarisch bekämpft, einer, Schock, hat ihm vorübergehend angehört. Hoff- 40 mann hat in dieser Zeit eine außerordentlich lebhafte und vielseitige Thätigkeit entfaltet, teils in den verschiedenen Anstalten, die auf dem K. entstanden, teils in auswärtigen Vorträgen (regelmäßig in Stuttgart), teils im Wirken für den Orient: Aussendung von vier Missionaren, Sammlungen für die verfolgten Christen 1860, teils schriftstellerisch in der Warte, besonders aber in seinem Buch: Fortschritt und Rückschritt oder Geschichte 45 des Abfalls vom Christentum 1863—68.

Die thatsächliche Leitung des Tempels von 1861—68 lag jedoch nicht in Hoffmanns, sondern in Hardeggs Händen. Hardegg war in hohem Maß Enthusiast. Ihm schwebte als eigentliche Aufgabe des Tempels die Erneuerung der Geistesgaben nach 1 Ko 12 vor. So errichtete er eine Prophetenschule, um Jünglinge durch 14tägige Unter- 50 weisung zu geeigneten Werkzeugen heranzubilden, versuchte sich in Gebetsheilungen, hielt selbst eine Überwindung des Todes für möglich, achtete auf Gesichte. Ja er und seine nächsten Anhänger Blaich und Seitz verlegten sich auch auf Teufelaustreiben, wurden aber dabei von einem als besessen sich ausgebenden Mädchen in raffinierter Weise betrogen. Es gereicht H. zur Ehre, daß er nicht bloß die Betrügerin entlarvte, sondern 55 durch sein Einschreiten der ganzen Schwärmerei ein Ende bereitete. Hiermit war aber auch der Grund gelegt zu dem anfangs noch mühsam verhüteten, später offen hervortretenden Zerwürfnis der beiden Häupter.

5. Das eigentliche Ziel, Aufrichtung des Tempels in Jerusalem, wurde bei all dem nicht aus den Augen gelassen. Eine Denkschrift 1859 suchte wieder die Bundesversamm- 60

lung dafür zu interessieren. Sie antwortete nicht. Der deutsche Nationalverein war 1861 ebenso wenig zu gewinnen. Daß der Tempel Fühlung mit Reformparteien wie den Deutschkatholiken und andern, ja selbst mit der kirchenfeindlichen süddeutschen Demokratie suchte, konnte ihm nicht sehr zur Empfehlung dienen. Im Schoß der eigenen Gemeinschaft aber regte sich ein ungeduldiges Drängen auf Verwirklichung der Hoffnungen mit denen sie genährt worden war, mit Mühe beschwichtigten H. und Hardegg das Verlangen nach Auswanderung als nicht zeitgemäß. Für H. trat überhaupt Palästina eine Zeit lang in den Hintergrund, Mission lag ihm mehr am Herzen als Kolonisation, er dachte selbst daran, die Leitung ganz Hardegg zu übergeben und in Amerika seine Gedanken zu verwirklichen. Erst 1867 wurden die Vorbereitungen zur Übersiedelung getroffen unter dem Eindruck der Zeitlage. Die apokalyptisch geschulte Phantasie sah in Frankreich das Tier aus dem Abgrund, in den politischen Ereignissen die Einleitung zu großen Katastrophen vor der Parusie — auf 1869 (1882?) berechnete Hardegg den Anbruch des 1000jährigen Reichs — da tauchte wieder wie zu Anfang des Jahrhunderts der Gedanke an den Zufluchtsort auf. Die Mittel wurden von der Opferwilligkeit der Jerusalemsfreunde aufgebracht. Ein privater, mit schweren Verlusten an Menschenleben bezahlter Versuch der Ansiedelung bei der Ebene Jesreel 1865 nötigte die beiden Häupter, die Sache nun selbst in die Hand zu nehmen. Am 8. August 1868 machten sich Hoffmann und Hardegg samt etlichen anderen auf den Weg nach Palästina. Die Leitung des Tempels in Deutschland wie die Redaktion der Warte ging an Chr. Paulus über. Auf die von der Pforte auf die Vorlage ihres Planes zuerst gestellte Bedingung türkischer Unterthanenschaft gingen sie, von Hoffmanns Bruder beraten, zu ihrem Glück nicht ein; sie bedurften deutschen Schutz gegen türkische Willkür. Die erste Niederlassung war Haifa am Karmel. Dort blieb Hardegg, H. siedelte 1869 nach Jaffa über. Die nächsten Jahre führten beiden Kolonien die nötigen Kräfte zu. Die räumliche Trennung gestattete den zwei innerlich schon ganz geschiedenen Männern ein selbstständiges, bei Hardegg sogar eigenmächtiges Wirken. H. gründete in Jaffa eine höhere Schule und ein Krankenhaus, daneben setzte er seine schriftstellerische Thätigkeit fort. So veranlaßten ihn Pius' IX. Allokution und das bevorstehende Konzil zu einem lateinischen Protest an den Papst; die Siege von 1870 zu einer Schrift über die Grundlagen eines dauerhaften Friedens. Sodann erwarb er die Ackerbaukolonie Sarona bei Jaffa; das Klima hat auch hier anfangs zahlreiche Opfer gefordert. Die Anlegung einer Kolonie in der Ebene Refaim bei Jerusalem 1873 bedeutete einen wichtigen Schritt vorwärts. Kleinere Niederlassungen entstanden in Beirut, Nazaret, Tiberias, Ramle und anderen Orten, auch Alexandrien. Etwa 1500 Kolonisten im ganzen mögen eingewandert sein.

6. Unterdessen bereiteten sich im Tempel selbst wichtige Veränderungen und Scheidungen vor. Mit der Übersiedelung von Chr. Paulus nach Jaffa 1873 hörte der Kirschenhardthof auf, Herd der Bewegung zu sein, die Leitung für Württemberg wurde drei Brüdern übertragen und nach Stuttgart verlegt. Aber die längst bestehende, in allerlei Reibungen zu Tage getretene Spannung zwischen H. und Hardegg führte nun 1874 zum offenen Bruch. Den äußeren Anlaß bot H.s Plan, seine Schule nach Jerusalem zu verlegen, den Hardegg als verderblich bekämpfte. Die tieferen Ursachen lagen in der autokratischen stürmischen Art Hardeggs, unter welcher man auch in Haifa schwer litt, sodann in seiner schon gezeichneten schwärmerischen Richtung. Hardegg legte sein Amt nieder — es ist dabei auch finanziell nicht alles glatt abgegangen — und trat aus der Tempelgesellschaft aus. Mit seinen Anhängern gründete er den Tempelverein, trat noch einmal öffentlich gegen H.s Heterodoxien auf, starb aber schon 1879. Die um ihn sind meist zur Landeskirche zurückgekehrt. Hoffmann, getragen vom Vertrauen der Kolonien wie der Heimat, übernahm nun wieder das Vorsteheramt des Tempels. Die einzelnen Gemeinden unterstanden einem Gemeinderat, Gesamtangelegenheiten der Centralleitung und dem weiteren Tempelrat.

7. Für H. war nun die Bahn frei. Er gründete 1876 das Tempelstift, eine engere Genossenschaft innerhalb des Tempels zur strengen Geltendmachung und Erhaltung seiner Grundsätze. Mit der Übersiedelung Hoffmanns und der Tempelleitung nach Jerusalem 1878 war endlich geographisch das gewollte Ziel erreicht. Daß die geistige Kraftentfaltung sowohl im Morgen- wie im Abendland weit dahinter zurückgeblieben sei, hat H. auf dem ersten Tempelfest in J. offen bekannt; die materielle und die geistige Kraft war fast erschöpft. Seiner höheren Schule, Lyzeum genannt, gliederte er noch eine Akademie an, in welcher er und Chr. Paulus Vorlesungen hielten, die Namen drückten allerdings „mehr aus was wir wollen, als was wir sind." Das Lyzeum ist jetzt eine einfache Bürger-

schule. Nun trat er auch mit seinen Abweichungen von der Orthodoxie in die Öffentlichkeit. Vorbereitet war seine neue Theologie schon längst. Immer waren ihm Dogma und Konfession zurückgetreten hinter der Lebensgestaltung. Das von ihm 1870 aufgestellte Glaubensbekenntnis des Tempels sprach es deutlich aus: die Konfession des Tempels drückt sich nicht in Lehrsätzen, sondern in Aufgaben aus, überließ auch schon 5 den Gebrauch der Sakramente dem Belieben des Einzelnen. Auch in seinem Glaubensbekenntnis von 1876 in der Warte hat er sich mit der orthodox-pietistischen Dogmatik auseinandergesetzt. In seinen Sendschreiben — von 1877 bis 82 fünf — hat er nun die kirchlichen Centraldogmen von Dreieinigkeit, Präexistenz, Versöhnung, Rechtfertigung bekämpft, die Sakramente ihres Wertes entleert, und die Art und Weise ihrer Verwaltung 10 durch die Kirche als Haupthindernis wahrer Frömmigkeit bezeichnet. Seine exegetisch und biblisch-theologisch anfechtbare Bestreitung entspringt weniger einer rationalistischen als vielmehr seiner praktisch-ethischen, in seinem Begriff vom Reich Gottes wurzelnden, bisweilen an Ritschl erinnernden Richtung. Im kleinen hat doch auch H. eine ähnliche Wandlung erlebt, wie der Pietismus einst im großen. Sie hat begreiflicherweise im Tempel, 15 obwohl der Tempelrat ganz auf H.s Seite sich stellte, viel Aufsehen und Anstoß erweckt. In der Folge schieden die Ältesten Blaich, Seitz u. a. aus der Gesellschaft aus und gründeten den Reichsbruderbund.

8. H. hat auch weiterhin eine rege Thätigkeit entfaltet. Litterarisch durch verschiedene Schriften, unter denen „Occident und Orient" 1875 besondere Beachtung verdient. 20 Organisatorisch durch eine das Leben der Tempelgemeinde nach allen Beziehungen ordnende Verfassung 1879, sie wurde 1884 durch eine andere ersetzt. Er unternahm ferner noch verschiedene Reisen, deren eine ihn nach Amerika führte, ohne wesentlichen Gewinn. Dagegen erlebte er die Freude, daß die Unterstützung, welche der Bundestag verweigert hatte, vom Deutschen Reich geleistet wurde durch Gewährung maritimen Schutzes und fort- 25 gehender Geldunterstützung an die Schulen. Zunehmende Altersschwäche nötigte ihn, sein Vorsteheramt niederzulegen 1884. Am 8. Dezember 1885 ist er gestorben. Bei seinem Tod betrug die Seelenzahl der Kolonisten 1300; 1901 wurden in sämtlichen Gemeinden des Orients 1106 Mitglieder gezählt. Nach H. bekleidete sein treuester Mitarbeiter Chr. Paulus das Amt des Tempelvorstehers; 1893 ist auch er gestorben. 30

Nach der 1890 neugestalteten und seitdem wenig modifizierten Verfassung steht der Tempel unter dem Tempelrat, gebildet aus der Centralleitung mit dem Tempelvorsteher (seit 1893 Chr. Hoffmann, der Sohn des Gründers) und dem Sitz in Jerusalem, und den Vorständen und Vertretern der einzelnen Gebiete. Die Centralleitung verwaltet zugleich die Centralkasse. Zur Mitgliedschaft befähigt nicht die Ablegung eines Glaubens- 35 bekenntnisses oder die Bekehrung im Sinn des Pietismus, sondern die „Gesinnung des Tempels" = Mitarbeit an seinen Zielen, „die Tempelgesinnung äußert sich aber zunächst im Gehorsam gegen seinen Vorstand" Während also der Tempel, offiziell Hoffmanns Theologie teilend, seinen Mitgliedern große dogmatische Freiheit gewährt, fordert er in andern Dingen unbedingten Gehorsam gegen die Leiter, schon H. hatte ihn in einer 40 mehr der römischen als der evangelischen Kirche entsprechenden Begründung gefordert. Taufe wird ersetzt durch Darstellung, die Konfirmation ist nur Einsegnung der Kinder, Abendmahl wird nicht gefeiert, nur Gemeindemahl. Der Gottesdienst vollzieht sich in den einfachsten Formen und übt namentlich auf die Jugend wenig Anziehungskraft aus. Es findet ein Dankfest im Herbst, ein Stiftungs- und Versöhnungsfest im Frühjahr 45 statt, außerdem die Feier von Hoffmanns Todestag. Die Nationalfeste werden mit patriotischer Begeisterung begangen. Mit H. war die Seele des ganzen Unternehmens geschieden. Die Kraft der Ausbreitung erlahmte. Wohl ist in Palästina 1903 noch eine neue Kolonie Hamidije-Wilhelma gegründet, in Österr. Schlesien eine kleine Zahl von Anhängern aus früheren Spiritisten gewonnen worden. Aber in Württemberg selbst besteht 50 eigentlich nur noch in einem Ort etwas wie eine Tempelgemeinde, die Zahl schmilzt stetig zusammen (1905 : 244). Außerhalb Württembergs hat der Tempel überhaupt nur wenige Anhänger gefunden, in Sachsen, Rußland, Nordamerika. Ja der Tempel hat im Morgenland, noch mehr in W., seine Kraft in inneren Kämpfen verzehrt, aus Anlaß teils wirtschaftlicher, teils dogmatischer Zerwürfnisse. Es kam zur Bildung freier Tempelgemeinden; 55 wurde auch 1897 wieder eine Einigung erzielt, so doch nicht völlig; in Haifa wie in Jaffa haben Templer in größerer Zahl der Kirche sich wieder zugewandt und werden von ihr aus geistlich versorgt. Die Zahl der Templer in Palästina mag jetzt gegen 1200 betragen. Es fehlt auch im Tempel selbst nicht an Stimmen, welche die Wiedereinführung von Taufe und Abendmahl wünschen, die scharfe Polemik gegen die Kirche bedauern und 60

eine Wiederannäherung an sie befürworten, da sie nicht mehr in ihr, sondern im Materialismus den Hauptgegner ihrer Bestrebungen erkennen. Was die von religiöser Begeisterung getragene zähe Kraft schwäbischer Kolonisten in Palästina geleistet hat, ist je länger je mehr auch in weiteren Kreisen zur Anerkennung gelangt, so letztlich aus Anlaß der 5 Kaiserreise. Wurde doch 1899 der Wert des Privatbesitzes der Kolonisten abgesehen vom Gemeindeeigentum auf 7—8 Millionen Mark geschätzt. Aber diese Anerkennung gilt der Kulturarbeit. Daß die sittlich-religiösen Verhältnisse nach innen, die missionarischen Wirkungen nach außen den einstigen Erwartungen nicht entsprochen haben, ist der Tempel selbst wahrheitsliebend genug einzugestehen. Schon daß die Kolonien Ansiedler aufnehmen, 10 welche nicht dem Tempel angehören, daß also religiöse und bürgerliche Gemeinde nicht mehr zusammenfallen, bedeutet ein starkes Übergewicht der wirtschaftlichen Interessen. Verglichen mit dem, was H. gewollt, erscheint das alles als ein bescheidener und nebensächlicher Erfolg. Daß durch ihn Deutschland auf den Orient hingewiesen wurde und Vorposten dort gewann, ist nicht gering anzuschlagen. Aber was er erstrebte, war die Vollendung der Reformation, 15 die religiöse, sittliche, soziale Wiedergeburt des deutschen Volkes, ja der Christenheit. Mit weitem Blick, mit warmem Herzen, mit rastloser Zähigkeit und Aufopferung hat der reichbegabte Mann sein Ziel verfolgt, freilich auch mit Unbelehrbarkeit und Selbstüberschätzung. In der Apokalyptik lag zugleich Triebkraft und Schranke seines Wirkens. Aus dieser Vereinigung supranaturaler und rationaler, judaisierender und christlicher, 20 pietistisch-eschatologischer und sozialpolitischer Elemente konnte ein einheitliches und dauerndes Gebilde nicht erwachsen. Die Geschichte des Tempels ist das Urteil über den Tempel. **Kolb.**

Tempel von Jerusalem. — Litteratur: Zum Ganzen sind zu vergleichen die Werke und Handbücher über biblische Archäologie von Ugolinus, Saalschütz, Scholz, Hane- 25 berg, de Wette, Keil, Benzinger, Nowack, sowie die Artikel über den Tempel in den biblischen Wörterbüchern Deutschlands und Englands; außerdem Fergusson, The temple of the Jews, London 1878.

Zur Topographie des Tempelplatzes sind zu vergleichen die Artikel „Jerusalem" in den Bibelwörterbüchern besonders oben Bd VIII (Guthe); weiter Tobler Topographie Jeru- 30 salems 1853 f.; Fergusson, Topography of Jerusalem 1847; de Vogüé, Le temple de Jérus., 1864; Rosen, Der Haram von Jerusalem und der Tempelplatz des Moria, 1866; Schick, Beit el Makdas oder der alte Tempelplatz, 1887 und: Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit, 1896; Adler, Der Felsendom und die heutige Grabeskirche zu Jerusalem, 1873; Bädekers Palästina [6] (Benzinger), 1904; Mommert, Topographie 35 von Jerusalem, 1905; Kuemmel, Materialien zur Topogr. d. alten Jerus. (mit Karte) 1904. 06.

Zum salomonischen Tempel: Die Kommentare zu den Königs- und Chronikbüchern (Klostermann, Benzinger, Kittel); Keil, Der Tempel Salomos, 1839; Bähr, Der Salom. Tempel ꝛc., 1848; Stade, Geschichte des Volkes Israels I, 311 ff.; Pailloux, Monographie du temple de Salomon, 1885; Paine, Salomons temple and capitale, 1886; Friedrich, 40 Tempel und Palast Salomos, 1887; O. Wolff, Der Tempel . und seine Maße, 1887; Perrot-Chipiez, Le temple de Jérus. etc., 1889; Feuchtwang, Ztschr. f. bild. Kunst, N. Ser. 1891, 141 ff.; Becker, Wiener allg. Bauzeitg., 1893; Puchstein u. Donaldson s. S. 495 4 ff.; Erman, Aegyptische Religion, 1905; Spiegelberg, Gesch. d. äg. Kunst 1903, 45 ff.; Wünsche, Salomos Thron und Hippodrom 1906.

45 Zum Tempel des Serubbabel vgl. d. Kommentare zu Esra u. Neh. (Ryssel, Bertholet, Siegfried).

Zum herodianschen Tempel: Die ältere Litteratur bei Haneberg, Die relig. Altert. der Bibel 260 ff., die neuere bei Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I[3], 323 f. II, 271 ff. — Lightfoot in Ugolini Thesaur. 9 (auch Maimonides ebenda 8); Hirt in ABAW (phil. hist.) 1816—17, 1—14; 50 Haneberg a. a. O. 266—336; Spieß, Das Jerus. des Josephus, 1881; ders., Der Tempel . nach Joseph, 1887; Bloch, Entwurf eines Grundrisses vom Herodian. Tempel nach talmud. Quellen; Hildesheimer, Die Beschreib. d. Herod. Tempels im Trakt. Middoth und bei Joseph. (Jahresber. d. Rabb. Sem. f. d. orth. Judent.), Berlin 1876—77; Prescott in Journ. of sacr. Lit. II (1868), 33 ff.; Büchler in Jew. Quat. Rev. X (1898), 678 ff.; XI, 46 ff.; 55 Schürer in ZNTW, 1906, 51 ff.; Grätz in Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judt., 1876, 385 ff. 433 ff.

Zum Text: Die Kommentare; Stade in ZAW III, 129 ff. und in Sacr. books of OT (mit Schwally) 1904; Burney, Notes on the books of Kings, 1903; Kittel, Biblia Hebraica, 1906.

60 (Ein Stern * bei einer Bibelstelle weist auf verbesserten Text.)

Inhalt. I. Der salomonische Tempel.

1. Veranlassung und Bedeutung. 2. Ort des Tempels. Vorhöfe. 3. Die Zurüstungen. 4. Der Text. 5. Das Tempelgebäude selbst. a) Der Hēkāl. b) Die Vorhalle. c) Der

Anbau. 6. Das Innere. 7 Der Innenschmuck. 8. Das Dach. 9. Jakin und Boas. 10. Das Modell.

II. Der Tempel Serubbabels.

1. Seine Vorgeschichte. 2. Das Gebäude und die Vorhöfe. 3. Das Innere. 4. Charakter und weitere Entwickelung des zweiten Tempels. 5

III. Der herodianische Tempel.

1. Motive und Bauzeit. 2. Nachrichten. Der Tempelplatz und der äußere Vorhof. 3. Die inneren Höfe und der Altar. 4. Das Tempelgebäude.

I. Der salomonische Tempel. 1. Veranlassung und Bedeutung. David hat das große Verdienst um die israelitische Nation, daß er ihr eine Hauptstadt und da- 10 mit dem von ihm gegründeten Einheitsstaate einen Mittelpunkt seines politischen Lebens schenkte. Er hat diesem Verdienste das weitere an die Seite gesetzt, daß er dem Staate auch den religiösen Mittelpunkt gab: Das altheilige Palladium der Gotteslade, das Saul — vielleicht in abergläubischer Scheu, weil es in Feindeshände geraten war — hatte im Winkel liegen lassen, zieht er aus seiner Vergessenheit und verpflanzt es nach Jerusalem. Jeru- 15 salem ist damit der religiöse Mittelpunkt für Israel geworden. Die Konsequenz aus der so geschaffenen Stellung der Hauptstadt des neuen Reiches wäre es gewesen, daß David dem neuen Heiligtum, das er in Jerusalem gegründet hat, auch eine entsprechende Ausrüstung gegeben hätte; die Hauptstadt des Reiches heischte auch ein Reichsheiligtum in der Gestalt eines stattlichen Tempels. In der That weiß die Überlieferung von der 20 Absicht Davids, selbst schon Jahve einen Tempel zu bauen; aber Prophetenspruch soll ihn davon abgehalten haben, sie auszuführen (2 Sa 7). Ja die Chronik (1 Chr 22 ff.) weiß von eingehenden Vorbereitungen zu berichten, mit denen David seinem Sohne Salomo für Errichtung des Tempels vorgearbeitet habe. Ist auch die letztere Überlieferung, da sie sonst nicht hinreichend bezeugt ist, schwerlich als geschichtlich in Anspruch zu nehmen, 25 so wird hingegen die in 2 Sa 7 erwähnte Absicht Davids wohl dem geschichtlichen Thatbestande entsprechen. Jedenfalls betrachtet es Salomo als eine seiner vornehmsten Aufgaben, Jahve den ihm bisher noch fehlenden stattlichen Tempel zu errichten. —

Man kann sich fragen, ob Salomo damit zugleich schon den Gedanken verbunden habe, die andern Heiligtümer zu verdrängen. An eine Abschaffung der letzteren denkt er 30 jedenfalls nicht; bis zum Deuteronomium ist eine solche nie ernstlich ins Auge gefaßt worden. Aber indem die Hauptstadt des neuen Königreiches ein Heiligtum von königlicher Pracht erhält, das an Größe und Schönheit alle Heiligtümer Israels überragt und das sich würdig den glanzvollen Bauwerken des prachtliebenden Salomo einreiht, ist eine Entwickelung von selbst angebahnt. Auch wenn man es zunächst nicht 35 suchte, mußte der Gang der Dinge von selbst dazu führen, daß neben dem Tempel von Jerusalem die alten heiligen Stätten verblaßten. Ein Tempel wie der von Salomo errichtete heischte selbstverständlich eine stattliche Priesterschaft und reiche Opfer. Es wird nicht lange gedauert haben, so werden die Häupter der Priesterschaft des Tempels zu den vornehmsten Männern im Reiche gehört haben, wie ja schon zu Davids Zeiten der Priester 40 Abjatar zu den ersten Männern der Umgebung des Königs gehört hatte. Der Glanz des Ortes, die Nähe des Königs und des Hofes, der Einfluß der Priesterschaft, der Reichtum der Opfer und der Prunk der Feste — alles wird frühe schon zusammengewirkt haben, die Zahl der Besucher zu mehren, und bald müssen aus ganz Israel die Wallfahrer nach Jerusalem und dem Tempel geströmt sein. Auch die bekannten Gegen- 45 maßregeln Jerobeams I., der durch die Gründung neuer Heiligtümer in Betel und Dan diesem Zug der Bevölkerung Gesamtisraels nach Jerusalem entgegentreten will, werden daran nicht allzuviel geändert haben; wohl aber sind sie für sich schon ein Beweis der starken mit der Zeit zur Centralisation führenden Anziehungskraft des Tempels. So mußte im Laufe nicht allzu langer Zeit ganz von selbst der Anfang jener Bewegung einsetzen, 50 deren Ende wir in der sog. deuteronomischen Reform vor uns sehen: der Tempel, auch ohne daß Salomo es so wollte, mußte mit der Zeit durch seine eigene Schwere die andern Heiligtümer erdrücken.

2. Der Ort des Tempels. Vorhöfe. Fragen wir nun zunächst nach der Stätte, auf der Salomo seinen Tempel errichtet, so haben wir, um sie zu ermitteln, die 55 Namen Moria und Zion einerseits und andererseits den Befund der Topographie des heutigen Jerusalem miteinander in Beziehung zu setzen. Es ist ein alter Streit, ob Zion und Moria zwei verschiedene Hügel Jerusalems darstellen oder ob beide Namen ein und dasselbe sagen wollen. Da Moria als der Ort des Tempels bezeichnet wird (2 Chr 3, 1), nahm man lange fast allgemein an, Moria unterscheide sich von Zion derart, daß 60

letzterer Hügel mit Davids Burg und Salomos Palast auf dem Westhügel, der heute noch durch den sog. Davidsturm bezeichnet ist, sich befunden habe, der Moria hingegen mit dem Tempel auf dem Osthügel zu verlegen sei. Allein schon der Umstand, daß Moria nur an dieser einen Stelle genannt ist, sonst aber in Zusammenhängen, wo allem Anscheine nach nicht nur an den Königspalast, sondern auch an den Tempel gedacht ist, immer vom Zion die Rede ist (Am 1, 2; Jes 10, 12; 31, 4 u. a.), läßt vermuten, daß Zion und Moria ein und dasselbe seien und daß thatsächlich auch der Tempel auf dem Zionshügel gestanden habe. Als der Platz des Tempels stand nun aber von Anfang an durch die topographische Beschaffenheit der Örtlichkeit wie durch ununterbrochene Überlieferung der östliche zwischen dem Tyropöon und dem Kidronthal sich hinziehende Hügel fest. Dieser Hügel muß deshalb auch als der Zionshügel gelten.

Von Hause aus bezeichnet dieser Name den südlichsten Ausläufer des ganzen Hügels; auf ihm stand die alte von David eroberte Jebusiterfeste 2 Sa 5, 6—8. Dort hat David sich seine Burg, die sog. Stadt Davids, angelegt 2 Sa 5, 9. Salomo hat dann weiter gegen Norden, und damit um 40—50 m höher, seine Burg angelegt, auf dem Ophel genannten Teil des Gesamthügels. Es ist möglich, daß durch ihn zugleich der Name Zion weiter nördlich gewandert ist. Ein Teil seiner großen Burgbauten ist der Tempel. Da der Hügel nach Süden sowohl als nach beiden Seiten abfiel, waren um eine ebene Fläche zu erreichen, ausgedehnte Unterbauten nötig.

Noch heute stellt dieser Teil des Zionhügels sich als eine große künstlich hergestellte Terrasse dar, Ḥaram esch-Scherif genannt; es ist in der Hauptsache der Platz des herodianischen Tempels. Da Herodes die alten Anlagen erweiterte, so haben wir den salomonischen Tempel- und Palastplatz ziemlich kleiner vorzustellen. Teile der Grundmauern des heutigen Ḥaram mögen sehr wohl auf Salomo zurückgehen. Der Ort des Tempels selbst ist innerhalb dieses Raumes gekennzeichnet durch die Omarmoschee, die über dem höchsten Punkte des Hügels errichtet ist. Hier tritt noch heute der nackte Fels zu Tage und hier darf man mit höchster Wahrscheinlichkeit den Altar annehmen, den David auf der von ihm erworbenen Tenne des Jebusiters Aravna erbaut hat, und weiterhin den Brandopferaltar des salomonischen Tempels.

Der Tempel erstreckt sich von Ost nach West Ez 43, 1 f. 44, 1 f. Jos. Arch. VIII, 3, 2; vor dem Eingang, östlich von ihm, steht der Altar, und das Tempelgebäude schließt sich in westlicher Richtung an. Das heißt: der solomonische Tempel hat deutlich seine Orientation nach der aufgehenden Sonne. Es ist dies um so weniger zufällig als diese Richtung den örtlichen Bedingungen nur schlecht entsprach, muß vielmehr seinen letzten Grund in religiösen Erwägungen haben. Es sind dieselben, die zu den beiden Säulen am Tempeleingang, falls sie unten S. 491,9 ff. richtig gedeutet sind, geführt haben. Natürlich darf daraus nicht gefolgert werden, daß Salomos Tempel eigentlich ein Sonnenheiligtum und Jahve ein Sonnengott gewesen sei (so wieder Nissen 65), wohl aber, daß der Erbauer des Tempels als Modell einen Sonnentempel benützte. Man könnte am ehesten an den tyrischen Melkarttempel (so von Baudissin oben Bd XVIII, 494) denken, wenigstens als unmittelbares Vorbild. Aber man wird wohl zugleich Veranlassung haben, noch weiter zurückzugehen: die ägyptischen Sonnentempel sind nach dem Sonnenaufgang orientiert (S. Nissen, Orientation 1906, 38 ff. 59).

Da der Altar im Osten des Tempels steht, so ist westlich von der Felsspitze der Tempel anzusetzen, und da man damit ziemlich an den Rand des Hügels hingeführt ist (die Spitze liegt etwa in der Mitte des Hügels von Ost nach West), so müssen die Burgbauten Salomos sich weiter gegen Süden an den Tempel geschlossen haben. Der nach Westen, gegen das Kidronthal übrig bleibende Raum der ebenen Fläche bliebe somit teils für den Tempelvorhof (1 Kg 6, 36), der das Tempelgebäude umschließt, teils für den den ganzen Tempel- und Palastbezirk umschließenden großen Vorhof (1 Kg 7, 12). Beide dehnen sich zugleich nach Norden, der große Hof wohl bis ans Ende der Terasse gegen Norden, aus. An den Tempelhof oder „inneren" Hof (6, 36) schließt sich gegen Süden der „andere" Hof (7, 8), der den Palast selbst umfriedet, während die Staatsbauten: Gerichts- und Thronhalle und Libanonwaldhaus noch weiter südlich liegend wieder nur vom großen, alles umfassenden Hofe und seiner Mauer umschlossen sind. Dem entspricht es, daß man von der Davidsstadt hierher „hinaufgeht" (8, 1; 9, 24), während man andererseits wieder vom Tempel zum Palast hinabgeht. Der Palast selbst lag also den natürlichen Terrainverhältnissen angepaßt selbst wieder etwas tiefer als der nördlichere Tempel.

3. Die Zurüstungen. Schon David hatte bei der Errichtung seiner zweifellos viel bescheideneren Königsburg fremde Hilfe in Anspruch genommen. Phönikische Stein-

metzen und Zimmerleute hatten auf Grund eines mit Hiram von Tyrus geschlossenen Vertrages ihm zur Seite gestanden und Hiram hatte ihm Libanonzedern geliefert (2 Sa 5, 11). Es scheint, daß Salomo das Bündnis sofort nach seinem Regierungsantritt erneuerte. Auch abgesehen von den von ihm geplanten Bauten bestanden ausreichend gemeinsame Interessen, die ein gutes Einvernehmen mit den handelskundigen Nachbarn im Nordwesten empfahlen. So wird denn in 1 Kg 5, 15 ff. mitgeteilt (vgl. 2 Chr 2, 1 ff.), daß Hiram gleich nach Davids Tode Gesandte an Salomo geschickt und Salomo mit ihm einen Vertrag abgeschlossen habe, nach welchem Hiram ihm das nötige Holz, sowie Bauleute und Steinmetzen (1 Kg 5, 32) liefern und Salomo dafür Weizen und Oel nach Tyrus schicken sollte. Die Chronik weiß auch noch von großen Lieferungen an Gerste und Wein. Jedenfalls beschränkt aber Hiram seine Forderungen nicht auf jene Leistungen, denn 1 Kg 9, 10—14 erzählen uns, Salomo habe schließlich sich genötigt gesehen, dem Hiram 20 Städte in Galiläa abzutreten, wobei allerdings mit einbegriffen ist, daß Salomo für seine Bauten im Lauf der Zeit noch große Summen Geldes bei Hiram entnahm (120 Talente Gold). Es läßt sich nicht genau bestimmen, wieweit es sich hierbei um einfachen Verkauf von Land, um Geld zu gewinnen, wieweit um Entschädigung für gelieferte Arbeitskräfte und Material handelt.

Neben der vom Ausland her in Anspruch genommenen Hilfe hat aber Salomo natürlich die Kraft des eigenen Landes besonders stark herangezogen. Er hebt 30 000 Fröhner aus, von denen je 10 000 einen Monat lang auf dem Libanon zu arbeiten haben, um dann zwei Monate zu Hause zuzubringen; außerdem ist von 70 000 Lastträgern und 80 000 Steinmetzen im judäischen Gebirge (das ja reich genug an Steinen ist) die Rede, die unter 3300 Aufsehern standen. Sind auch die letzteren Zahlen bei der bergigen Lage Jerusalems, der Schwierigkeit des Transports unter den damaligen Wegeverhältnissen und bei der Notwendigkeit umfassender Fundierungsarbeiten nicht unmöglich zu nennen — nach Plinius hist. nat. 36, 12 sollen 36 000 Arbeiter 20 Jahre an einer Pyramide gearbeitet haben, nach Herodot II, 124 an der Cheopspyramide 100 000 Arbeiter 20 Jahre lang jährlich 3 Monate — so sind sie doch bei der relativen Kleinheit des Landes und im Vergleich zu den 30 000 Frohnarbeitern im Libanon auffallend. Es kommt dazu, daß 9, 23 nur 550 Arbeitsvögte im Ganzen nennt. Darf man dieser Spur folgen, so würden sich — auf je 100 Mann einen Vogt gerechnet (שַׂר הַנִּצָּב) — rund 60 000 Arbeiter ergeben. Rechnet man auf je 50 Mann einen Vogt, so käme man sogar auf nur rund 30 000.

4. Der Text des den Tempelbau beschreibenden Abschnittes (1 Kg 6—7) ist in recht üblem Zustande. Die ursprüngliche ihm zu Grunde liegende Beschreibung muß von einem priesterlichen Manne herrühren, der zu den einzelnen Räumen Zutritt hatte und sie genau kannte, vielleicht auch noch die Baurisse und Pläne im Tempelarchiv zur Verfügung hatte. Trotz einzelner Unebenheiten und Unstimmigkeiten in der Beschreibung wird man das annehmen müssen. Aber der ursprüngliche Bericht ist teils durch Versehen oder Änderungen späterer Abschreiber, denen manche Kunstausdrücke schon nicht mehr geläufig waren, entstellt, teils durch erweiternde Zusätze der Redaktoren erweitert. Manches an diesen Zusätzen stammt aus dem Bestreben, die Pracht und die Heiligkeit des Tempels zu erhöhen, anderes mag aus den Verhältnissen einer späteren Zeit entnommen sein. Denn auch der Tempel selbst hat im Lauf der Jahrhunderte manche Wandlungen durchgemacht.

Für die Rekonstruktion des salomonischen Tempels haben wir neben dem, was Textkritik und Archäologie an Hilfsmitteln an die Hand bieten, noch eine wertvolle Hilfe an dem, was Ezechiel in Kap. 40 ff. seines Buches über den Tempel der Zukunft ausführt. Zwar ist der Tempel Ezechiels ein freies Gebilde der prophetischen Phantasie, und er will mit voller Absicht in manchen Stücken etwas anderes sein als der alte Tempel. Aber Ezechiel war noch Priester des letzteren gewesen; er hat ihn noch geschaut und in ihm gewirkt; so ist es selbstverständlich, daß ihm im großen Ganzen das Bild des alten Tempels vor Augen schwebt, wenn er dasjenige des neuen zeichnet.

5. Das Tempelgebäude selbst nun zerfällt in zwei bezw. drei Hauptteile: das Tempelhaus selbst mit dem es umschließenden Umbau und die Vorhalle.

a) Das Tempelhaus im engern Sinn, das „Gotteshaus" oder mit einem hebräischen Lehnwort auch der Palast (Tempel) הֵיכָל genannt, ist ein Rechteck von 60 Ellen Länge, 20 Ellen Breite und 30 Ellen Höhe. Rechnet man die Elle auf rund $^1/_2$ m (495 mm), so ergeben sich 30 : 10 : 15 m. Die Maße sind im Innern („im Lichten") gemessen, wobei die Zwischenwand zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten nicht gerechnet ist. Ezechiel setzt dafür 2 Ellen an, jedenfalls ist bei Salomo trotz 2 Chr 3, 14 kein bloßer

Vorhang angenommen, vgl. 6, 31 ff., aber es steht nichts im Wege an eine dünne Holzwand zu denken. Die Dicke der Mauern ist nicht angegeben; Ezechiel (41, 15) giebt 6 Ellen Mauerdicke an; daß sie auch bei Salomo nicht viel geringer war, ist aus ihrer Verjüngung nach oben (s. u.) zu vermuten.

b) Auf der vorderen (Ost-) Seite ist dem Tempelgebäude eine stattliche Vorhalle vorgelegt, 20 Ellen lang und 10 Ellen breit. Ihre Seitenwände laufen also in der Linie der Längswände des Tempelhauses. Dem entsprechend werden auch ihre Mauern dieselbe Dicke gehabt haben wie beim Hekāl selbst. Und dann liegt es auch nahe, die Höhe derjenigen des Hekāl (30 Ellen) entsprechend anzunehmen. Die Berichte schweigen darüber und die Notiz in 2 Chr 3, 4, die 120 Ellen angiebt, sieht zu abenteuerlich aus, als daß man ohne weiteres geneigt wäre, sie ernst zu nehmen. Sie verliert freilich vieles von ihrem abenteuerlichen Charakter, wenn man bedenkt, daß auch der herodianische Tempel eine sehr hohe Vorhalle (100 Ellen) hat, und vor allem, daß ägyptische Tempel den das Tempelgebäude hoch überragenden schmalen Vorbau lieben. Man wird nach wie vor an die Möglichkeit eines Textfehlers in der Chronik — oder besser einer Änderung auf Grund des herodianischen Tempels oder ägyptischer Tempel — denken können. Aber es ist auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der Vorbau ägyptische Muster nachahmte. Legt man auf die Überlieferung wichtiger Texteszeugen Wert, so kann man eine Höhe von 20 Ellen annehmen (so in Bibl. Hebr. und im Kommentar zu Chron.), doch würde zur Höhe der Säulen (23 Ellen) jene Annahme von 30 Ellen (wobei noch das Dach zu rechnen ist) besser passen. Wahrscheinlich stieg man auch hier wie bei Ezechiel auf Stufen zur Halle empor.

c) Die andern drei Seiten des Gebäudes, die Nord-, Süd- und Westseite, stehen nun aber ebenfalls nicht frei dem Beschauer gegenüber, sondern sie sind bis auf die Höhe von 15—20 (das Dach inbegriffen) Ellen verdeckt durch einen Anbau. Er ist dreistöckig und enthält eine große Anzahl kleiner Gemächer, Zellen. Das ganze ist 15 Ellen hoch, jede Zelle also 5. Ebenso sind die Zellen des Erdgeschosses 5 Ellen breit, die des zweiten aber 6 und die des dritten 7 Dies wird durch entsprechende Verjüngung der Außenmauer des Tempels und des Anbaues nach oben (s. o.) erreicht. Der Zugang zum Ganzen ist an der Südseite angebracht, und man geht vom Unterstock mit Hilfe einer Treppe (Leiter) in die oberen Stockwerke und durch Verbindungsthüren aus dem einen ins andre Gemach; wenigstens muß letzteres angenommen werden. Nach Ez 41, 6 wären es 33 auf einem Flur, das einzelne demnach sehr klein. Das weist auf Kammern zur Aufbewahrung von Gerätschaften, Weihgaben u. dgl. Fenster sind nicht genannt, müssen aber doch wohl angenommen werden.

6. Das Innere. Dieses Tempelgebäude im engeren Sinn ist nun selbst wieder in zwei Gemächer geteilt, das Heilige und das Allerheiligste. Über die Wand zwischen beiden ist soeben (5 a) gehandelt; in 1 Kg 6, 21 wollten manche einen Vorhang vermuten, aber der Text ist absolut dunkel. Die Thür zum Allerheiligsten ist aus Ölbaumholz und zwar so, daß (so nach berichtigtem Texte) die obere Einfassung, also wohl die Oberschwelle, und die Pfosten zusammen ein Fünfeck bilden. Desgleichen ist die Eingangstür zum Heiligen aus Zedern- und Cypressenholz, sie ist sehr breit gedacht, da sie teilbare Flügel hat, so daß also jeder Thürflügel wieder in zwei Hälften zerfällt (6, 34). Nach Ez 41, 2 wäre sie 10 Ellen breit gewesen. Die Maße des Heiligen sind: 40 Ellen Länge und 20 Ellen Breite. Es ist der Raum für die amtierenden Priester, zugleich der Vorraum für das Allerheiligste. Dieses selbst, das eigentliche Adyton, der dem gewöhnlichen Sterblichen, selbst dem Priester, unzugängliche Wohnraum der Gottheit, ist ein Würfel von 20 Ellen Länge, Breite und Höhe. Es ist somit 10 Ellen niedriger als das Heilige; und da die Gesamthöhe des Gebäudes in 6, 2 zu 30 Ellen angegeben war, so muß über ihm ein Obergemach von etwa 10 Ellen angesetzt werden. Ein solches kennt der herodianische Tempel. Der Raum des Allerheiligsten ist vollkommen dunkel vgl. 8, 12. Beide, das Allerheiligste und das Heilige, sind an den Wänden vollständig mit Zedernholz getäfelt und mit Zypressenholz gedielt 6, 15 f. Ist nun das Allerheiligste vollkommen dunkel, so genießt auch das Heilige wenigstens nur spärliche Beleuchtung. Es ist 6, 4 von Fenstern die Rede, deren genauere Beschaffenheit bei der Dunkelheit des Textes sich freilich unsrer Kenntnis entzieht, von denen aber mit Sicherheit gesagt werden kann, daß sie nur in beträchtlicher Höhe (etwa 20 Ellen über der Erde, bezw. in dem oberen Drittel des Heiligen) angebracht sein konnten und daher ein spärliches von oben einfallendes Licht spendeten. Es wird eine Art Halbdunkel im Raume geherrscht haben, und das wenige von außen einströmende Licht wird natürlich bei der auch oben noch beträchtlichen Dicke

der Mauern noch erheblich gedämpft. Die Fenster dienen wohl mehr der Ventilation (man denke an das Rauchopfer) als der Beleuchtung. Für diese war durch Leuchter gesorgt.

Im Allerheiligsten befindet sich die Bundeslade (s. d. Art.), im Heiligen der Schaubrottisch und die Leuchter (s. d. Art. Tempelgeräte) und der Räucheraltar (s. d. Art.). Ob der letztere von Anfang an dastand oder erst im Lauf der Zeit hier aufgestellt wurde, darf als offene Frage gelten. Doch ist das letztere wahrscheinlich. Daß man übrigens in Israel wie bei andern Völkern frühe schon Räucheraltäre kannte, zeigen die Ausgrabungen von Taanach.

7. Der Innenschmuck. Unsere Berichte wissen nun außer der Vertäfelung der beiden Tempelräume mit Zedernholz noch von reicher Ornamentik durch eingeschnitzte Kerube, Palmen und Blumengewinde (Girlanden?) u. dgl. zu erzählen, außerdem soll das Ganze noch mit Goldblech bezogen gewesen sein; vgl. 1 Kg 6, 18 ff. 28 ff. 35. Diese Notizen erregen mancherlei Bedenken. Zunächst schon solche textkritischer Art, indem manches davon in wichtigen Textzeugen fehlt oder an einer Stelle auftritt, die den Zusammenhang sprengt, und dadurch sich als der ursprünglichen Überlieferung fremd ausweist. Sodann aber auch solche sachlicher Art. Die Notizen stimmen unter sich nicht recht überein: in 6, 20 u. 22 a wird der ganze Tempel, Heiliges und Allerheiligstes, kurzweg als mit Gold überzogen bezeichnet, nach 6, 28 ff. 35 werden die Kerube mit allerlei an den Wänden und Thürflügeln angebrachte Schnitzarbeiten bezw. Gravierungen mit Goldblech überzogen. Weshalb diese besonders genannt sind, wenn der ganze Innenraum, zu dem sie gehören, bezogen ist, läßt sich nicht ersehen. Ihre besondere Nennung ist nur verständlich, wenn sie von dem übrigen Raum sich dadurch abheben, jener also nicht vergoldet sein soll. Es kommt dazu, daß bei den mehrfach über den Tempel verhängten Plünderungen nie von jenem Goldschmucke die Rede ist (1 Kg 14, 26; II, 14, 14; 16, 17). Dieses Schweigen ist jedenfalls auffallend, wenn auch nicht unbedingt beweisend. Ein derartiger Metallschmuck, wie er hier in Frage steht, wird thatsächlich erstmals unter Hiskia in II, 18, 16 erwähnt. Dort nimmt Hiskia ihn (daß er aus Gold war ist nicht gesagt, freilich auch nicht das Gegenteil) ab, um seinen Tribut aufzubringen; wer ihn anbrachte ist nicht ganz sicher: der Text nennt Hiskia selbst, doch muß vielleicht ein anderer Name angenommen werden; ob Salomo? ist freilich damit noch nicht gesagt, man könnte, wenn man nicht doch bei Hiskia bleiben will, auch an Ussia denken.

Ziehen wir in Betreff des Goldschmuckes das Ergebnis, so ist zu sagen, daß es zwar an sich durchaus nicht unmöglich ist, daß Salomo selbst schon einzelne Teile der Thürflügel oder einzelne Stücke oder Ornamente des Tempelinnern mit Goldblech bezog, daß wir aber hierfür keinen sicheren Anhalt haben; ausgeschlossen scheint jedenfalls, daß der ganze Innenraum goldbezogen war; diese Vorstellung scheint unter dem Einfluß der Beschreibung der Stiftshütte aufgekommen und nachträglich in den Tempelbericht eingetragen zu sein.

Etwas anders verhält es sich mit den eingravierten Figuren. Da Ezechiel (41, 17. 18) für seinen Tempel einer ähnlichen Einrichtung Erwähnung thut, muß wohl angenommen werden, daß zu seiner Zeit solche Bildwerke im salomonischen Tempel vorhanden waren. Auch hier ist es an sich möglich, daß einzelne der in Frage stehenden Notizen auf alte Überlieferung zurückgehen. Aber mit einiger Sicherheit können wir nur die Annahme aussprechen, daß spätere Könige zwischen Salomo und Ezechiel bei Gelegenheit von Reparaturen und Umbauten am Tempel jene Ornamente angebracht haben. Anlässe dazu bieten Erzählungen wie 2 Kg 12, 8 ff. (vgl. 19); 16, 10 ff.; 23, 4. 11 ff.

8. Das Dach. Über das Dach des Tempels sagt der Bericht nichts. Immerhin wissen wir aus 2 Kg 23, 12, daß auf dem Dache die Könige Judas Altäre errichtet hatten, und eine Glosse sagt uns, daß zu diesem Behufe Ahas einen Oberstock (עֲלִיָּה) aufsetzte. Es wird derselbe sein, den 2 Chr 3, 9 irrtümlich Salomo zuschreibt, falls nicht der zweite Tempel ähnliches enthielt. Daraus geht mit Sicherheit hervor, was an sich zu erwarten steht, daß das Dach flach war.

9. Jakin und Boas. An der Vorhalle stehen zwei Säulen aus Erz, jede 18 Ellen hoch, 12 Ellen im Durchmesser und 4 Finger dick. Auf ihnen sitzen Kapitäle aus Erz von 5 Ellen Höhe. An den Kapitälen ist Flechtwerk als Bedeckung angebracht. Das Kapitäl also besteht aus oder ist überzogen mit einem Geflechte (1 Kg 7, 17). Zugleich sind die Kapitäle aber lilienartig gearbeitet (V. 19), und es laufen an jedem zwei Reihen von Granatäpfeln — wahrscheinlich girlandenartig über das Geflecht gehängt; jede Reihe umfaßt 100 Granatäpfel. Es ist bei der mangelhaften Durchsichtigkeit der Beschreibung

nicht ganz leicht sich eine wirkliche Vorstellung der Säulen zu machen, vor allem ist nicht ganz klar, in welchem Verhältnis die Lilie und die Geflechte zueinander stehen; eine Abbildung s. in meinem Kommentar, eine andere bei Stade, Benzinger, Nowack ꝛc. Die Säulen kommen rechts und links vom Portal zu stehen, die rechte heißt Jakin, die linke Boas. Der Sinn beider Namen ist dunkel. Mit Textänderungen wird kaum viel zu erreichen sein (s. z. B. Barnes im Journ. of Bibl. Lit. V, 417 ff.), da die Säulen bezw. ihre Urbilder wahrscheinlich älter sind als der Tempel selbst und so auch ihre Namen schon in vorisraelitischer Zeit dagewesen sein können.

Bei Salomo sind sie vielleicht nur noch architektonisches Ornament, aber von Hause aus waren sie nichts anderes als Masseben, deren Urbilder nach Art der kanaanäischen Heiligtümer schon die Opferstätte des Jebusiters Aravna geziert haben mögen. Dementsprechend finden wir nicht nur bei den in neuerer Zeit ausgegrabenen Opferstätten in Palästina fast überall Masseben, sondern wissen insbesondere die alten Berichte und Abbildungen über phönikisch-kanaanäische und verwandte Tempel von Säulen und Obelisken, die mit ihnen in Verbindung standen. Nach Herodot II, 44 verehrte man in Tyrus den Stadtgott Melkart in zwei Säulen; ebenso kennt man (vgl. Smith, Rel. d. Sem. [d. Übers.] 160) solche Säulen bei den Tempeln von Paphos und Hierapolis (Smith 157 Anm.). Von Paphos besitzen wir Münzen (Smith 291. 348) und vom Tempel Israels (Salomos?) eine Abbildung auf einer Glasschale mit zwei Säulen zur Seite des Eingangs. Es geht daraus zugleich hervor, daß die Säulen nicht dem Bau eingegliedert sind, etwa als Thürpfosten, sondern daß sie zur Seite der Thür freistehen, worüber besonders noch das kleine Tempelmodell aus Idalion mit 2 Säulen mit Lotoskapitälen bei Perrot u. Chipiez III, 277 zu vergleichen ist. Dann hätte man sie von Hause aus für Sonnensäulen oder Embleme einer Sonnengottheit zu halten. Denn wenn in ihnen Lichter gebrannt haben sollten wie es beim Tempel von Paphos klar zu Tage tritt, so hätten sie schwerlich reinen Beleuchtungszwecken — man könnte an die Festnacht Jes 30, 29 denken — gedient, sondern hätten zugleich symbolische Bedeutung, ebenso wie die Leuchter im Innern, gehabt. (Hommel, Geogr. u. Gesch. 123) bringt sie mit den Kindern des Sonnengottes von Sippar **Kettu** und **Mescharu** (Recht und Geradheit) zusammen, wozu er das phönikische Götterpaar *Σιδυκ* und *Μισωρ* vergleicht. Es mag noch erwähnt werden, daß Smith (290) die Säulen in letzter Instanz für große Leuchter oder Feuerthürme hält, etwa zu vergleichen den Säulen des Herakles, auf denen nach Strabo, die Schiffer Opfer brachten, oder den Säulen mit Opferschalen auf kyprischen Münzen (Smith 291 Nr. 4). Diese Auffassung würde zu der unabhängig von Smith und seiner Auffassung entworfenen Abbildung in meinem Kommentar wohl stimmen. — Die Beschreibung der Säulen besitzen wir in 1 Kg 7, 15—22. 41; 2 Chr 3, 15 ff.; Jer 52, 21; vgl. 2 Kg 25, 17

10. Das Modell. Woher erhielt Salomo das Modell seines Tempels? ist es einheimisch israelitische Erfindung oder kommt es von außen und wenn das, woher? Die Frage läßt sich nach ihrer verneinenden Seite leichter beantworten als nach der bejahenden. Um einheimische Arbeit handelt es sich schwerlich. Schon David hatte für seinen doch gewiß noch erheblich bescheideneren Palast fremde Hilfe in Anspruch genommen. Auch Salomo thut es; nicht nur fehlt es für die Holzteile an geeignetem einheimischem Material, auch für die Bearbeitung des in Israel reichlich vorhandenen Steines werden phönikische Bauleute herangezogen. Es gab in Israel augenscheinlich noch keine eigene Baukunst (s. o. Bd II S. 453). Desgleichen werden die Erzarbeiten einem tyrischen Künstler Huramabi übertragen, der seine Werkstatt in der Jordanniederung aufschlägt. Daraus folgt zunächst mit Sicherheit, daß die Ausführung, und dann wohl auch die Anlage des Ganzen stark unter phönizischem Einfluß stand (s. o. Bd XI S. 174).

Eine ganz andre Frage freilich ist, ob die Phönizier nun auch die Erfinder des in Salomos Tempel vertretenen Baustiles sind. Das ist schon deshalb nicht sicher, weil sie auch sonst sich weniger durch Originalität der Erfindung als durch geschickte Reproduktion und Weitergabe auszeichnen. Die Anlage des Tempels ist demgemäß thatsächlich auch nicht spezifisch phönizisch, sondern eher allgemein semitisch. Der dunkle Hinterraum als eigentliche Wohnstätte der Gottheit, der Vorraum nach Art des Empfangssaals menschlicher Herrscher für den eigentlichen Dienst der Priester und davor ein offener Raum, in dem das Volk um den Altar sich sammelt ist weithin im Orient, vor allem in Ägypten (vgl. Erman 43 f.), üblich. Hier in Ägypten tritt an Stelle des Heiligen ein Säulensaal auf, und an Stelle der Vorhalle ein vor dem (ebenfalls ummauerten) Hofe stehender Vorbau (Pylon), vor dem die zwei Steinsäulen (Obelisken) stehen. Besonders deutlich finden manche Neuere diese Anlage, Vorhalle und Seitenbau einge-

schlossen, doch so, daß gerade diese beiden Stücke auch entbehrt werden können, in Nordsyrien d. h. bei hettitischen Bauten, wie denn thatsächlich die assyrischen Könige diese Bauweise mit Säulenkonstruktion am Eingang (bêt chilâni) als Bauart „in der Weise des Hettiterlandes" bezeichnen (vgl. Puchstein im Jahrb. des kais. dtsch. Arch. Inst. VII, 13). Ebenso wird der ummauerte Vorhof zu den Eigentümlichkeiten des syrischen Tempels gerechnet vgl. W. R. Smith in Enc. Brit[9] Art. Temple und Donaldson, Architectura numismatica London 1859, 80—150. Dadurch wird man allerdings auf einen engen Zusammenhang mit Nordsyrien gewiesen. Es kann sich aber doch fragen, ob nicht hier die Pöniker vielmehr die Gebenden als die Nehmenden gewesen sind. Die sämtlichen in Frage kommenden assyrischen und syrischen Bauten sind relativ später Herkunft (8. Jahrh.) und andererseits setzt die Erbauung und Befestigung der phönikischen Städte (besonders Tyrus und Sidon) und ihre Verbindung mit den vorgelagerten Felseninseln sowie deren Versorgung mit Wasser ein hohes und selbstständiges Können voraus, das in dem Jerusalem Salomos viele Analogien findet, vgl. über den letzteren Punkt oben Bd VIII S. 682. Es fragt sich deshalb noch sehr, ob nicht die Hettiter selbst unter phönikischem Einflusse standen. Da nun weiter die übrigen Bauten Salomos, besonders die Hallen, von der Säulenkonstruktion in Holz besonders ausgiebigen Gebrauch machen, und doch wohl angenommen werden darf, daß die Anlage von Palast und Tempel demselben Meister entstammen, so mag man wohl auch von hier aus geneigt sein auf die natürliche Heimat der Holzsäule, die Libanongegend und somit Nordsyrien, als Heimat dieses Baustiles zu schließen (vgl. Benzinger oben Bd XI S. 454). Aber der Zeit nach scheint überhaupt die Säulenkonstruktion hier in Syrien keineswegs ihren Ursprung zu haben. Tempelanlagen wie die von Karnak und Edfu (Erman S. 43f.), die sie ebenfalls kennen, weisen in erheblich frühere Zeit als alle bis jetzt sicher ermittelten syrischen oder phönikischen Bauten. Bei dem Charakter der Phöniker als Seefahrer und dem starken Einfluß, der nachweislich, und zum Teil gerade durch ihre Vermittlung, von Aegypten aus auf das alte Syrien und Kanaan ausgeübt worden ist (man denke an die vielen in der letzten Zeit in Palästina gemachten ägyptischen Funde), kann eine Verbindung kaum in Abrede gestellt werden. Wir würden demnach anzunehmen haben, daß gerade die Säulenkonstruktion sowie nach dem oben S. 490, 41 Gehörten die Orientation in letzter Instanz auf Ägypten zurückgeht. Daß daneben auch starke mykenische Einflüsse, besonders in der phönikischen Erztechnik, sich geltend machen, wird unten noch Erwähnung finden (s. S. 504 8 ff.).

Es verdient übrigens ein Doppeltes Erwähnung. Einmal, daß LXX zu 1 Kg 7, 45 auch beim Tempel selbst eine stattliche Zahl von Säulen, zum Teil wohl an der Vorhalle, voraussetzt, wozu auch die Glasschale aus früher christlicher Zeit stimmt, die für die Vorhalle und den inneren Hof Säulen annimmt, so daß wir demgemäß auch für den Tempel selbst einen Mischstil aus Quaderbau und Holzsäule vorauszusetzen hätten, falls hier, wie es die Säulen der Vorhalle Jakin und Boas vermuten lassen, an den Tempel Salomos gedacht ist. Natürlich muß auch in diesem Fall immer noch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß dem Künstler dabei Motive des herodianischen Tempels mit untergelaufen wären. Sodann daß die französischen Ausgrabungen in Susa den Thronsaal des Artaxerxes zu Tage gefördert haben, dessen Modell (im Louvre in Paris) ganz überraschende Ähnlichkeit mit dem Libanonwaldhaus zeigt, nur daß die Säulen von Stein sind. Erst weitere Funde und Untersuchungen werden ermitteln lassen, ob diese Konstruktion den Persern etwa aus Babylon oder Assur zugekommen ist und ob sie dort älter ist als in Syrien und Palästina oder etwa durch jonische Vermittelung aus Ägypten.

Ziehen wir das Ergebnis, so wäre also ein Zusammenwirken verschiedener Einflüsse für Salomos Tempel-(und Burg-)bau charakteristisch. Das Tempelgebäude selbst mit seinem festgefügten Quaderbau und die Substruktion des Ganzen entsprechen wohl der einheimischen phönikisch-kanaanäischen Bauweise; sie scheinen in der Hauptsache auf die Phöniker als Erfinder zurückzugehen, wenngleich es natürlich weder in Ägypten noch besonders in den mykenischen Gebieten an Anregung im einzelnen fehlte. Die Anlage des Tempels, im besondern seine Gliederung in Allerheiligstes, Cella, Vorraum (Halle), ummauerten Hof ist allgemein vorderasiatisch und hat besonders in Nordsyrien (unter phönikischen und hettitischen Einflüssen) seine Ausbildung erfahren, scheint aber samt der Säulenkonstruktion der zu Tempel und Palast gehörigen Säulenhallen in letzter Instanz ägyptischer Herkunft zu sein, und die phönikische Erzbearbeitung folgt zum Teil mykenischen Mustern.

II. Der Tempel Serubbabels. 1. Seine Vorgeschichte. Für die Geschichte der Entstehung des neuen Tempels, der an Stelle des von Nebukadnezur zerstörten salomonischen durch die aus dem Exil zurückgekehrten Juden unter Serubbabels Leitung errichtet wurde, darf als wichtigstes biblisches Zeugnis das Buch des Propheten
5 Haggai in Anspruch genommen werden. Es kann hier auf das früher (Bd VII, 339 f.) Ausgeführte verwiesen und das Ergebnis kurz angegeben werden. In Esr 3 (vgl. 4, 1—5) wird mitgeteilt, im 2. Jahr nach der Rückkehr der Juden sei der Tempelbau in Angriff genommen worden, er sei aber infolge der feindseligen Gegenarbeit der Samariter ins Stocken geraten und bis zum 2. Jahr des Darius liegen geblieben. Dazu
10 stimmen die Nachrichten, die wir aus dem Buche Haggai entnehmen können, nur teilweise. Hier gewinnen wir durchaus den Eindruck, daß die Lässigkeit und der Kleinglaube der Gemeinde selbst den entscheidenden Grund für die Verzögerung der Arbeit abgaben: nicht nur ist von den Samaritern und ihrem Widerstande nicht die Rede, sondern sie bilden auch gar kein Hindernis, das zu beseitigen wäre. Vielmehr sobald durch Haggais Predigt
15 die Gewissen der Juden geschärft sind und ihr Selbstvertrauen belebt ist, beginnt die Arbeit — weitere Hindernisse stehen nicht im Wege. Nachdem um die Mitte des Jahres 520 die Arbeit begonnen hat, kommt es am 24. des IX. Monats zur Grundsteinlegung (2, 18). Daß vorher schon einmal, gleich nach der Rückkehr, ein Beginn der Arbeit und eine Grundsteinlegung stattgefunden habe (Esr 3, 8 ff.), ist demnach kaum anzunehmen. Der
20 Akt in Hag 2, 18 giebt sich ganz als erstmalige Grundsteinlegung, von der aus man auf die unmittelbar vorangehende Zeit, „da noch kein Stein auf dem andern lag", zurückblickt. Man muß daher zu der Annahme greifen, daß Esr 3 und 4 keine hinreichend genaue Kunde des Sachverhaltes mehr besaß und daß thatsächlich bei der Neueinrichtung der Gemeinde in Jerusalem zunächst nur ein Altar errichtet wurde, etwa in der Weise,
25 wie Esr 3, 1 ff. berichtet ist. Einen solchen setzt thatsächlich auch Hag 2, 14 voraus, wenn von Darbringungen des Volkes geredet ist, wie er denn auch für eine organisierte jüdische Gemeinde im hl. Lande selbstverständlich ist. — Über die Feierlichkeiten bei solchen Grundsteinlegungen vgl. Nissen 30 ff.

2. Das Gebäude und die Vorhöfe. Leider läßt uns nun in Betreff der Be-
30 schaffenheit des im Jahr 520 unter Serubbabel und dem Hohepriester Josua in Angriff genommenen Tempels die biblische und außerbiblische Berichterstattung fast ganz im Stiche. Zunächst ist als selbstverständlich anzunehmen, daß der Tempel, der als Erneuerung des alten salomonischen zu gelten hatte, auch an der Stelle des letzteren errichtet worden sein wird. Ferner können wir aus Hag 2, 4 (Esr 3, 12) entnehmen, daß die
35 Anlage gegenüber derjenigen des salomonischen Tempels einen bescheidenen Eindruck machte. Wer von den Exulanten jenen noch geschaut hatte, mochte nur mit Wehmut der geringen Dinge der Gegenwart gedenken. Man darf diese Notiz nicht mit dem Hinweis darauf entkräften wollen, daß ja nach jenen Stellen der Tempel noch gar nicht gebaut gewesen sei. Haggai setzt augenscheinlich voraus, daß schon die Vorarbeiten hinreichend
40 den Unterschied beider zum Ausdruck brachten. Die Pläne, Baurisse, Modelle, die Fundierungs- und Erdarbeiten und was sonst, nachdem die Arbeit einmal in Angriff genommen war, ein Bild von dem zu erwartenden Bau zu geben im stande war, konnten hinreichend ausweisen, daß der neue Tempel sich mit dem alten nicht werde messen können. Man wird daraus schwerlich gerade auf die Dimensionen des Tempelgebäudes bestimmte
45 Schlüsse ziehen dürfen, als wären sie erheblich kleiner gewesen als die des alten. Vielmehr wird man sich darin wohl am ehesten an das Muster des salomonischen Tempels gehalten haben. Aber die Säulen, das eherne Meer, die Umbauten, die Hallen, und sodann was im weiteren Sinne, schon weil es auf dem Tempelplatze stand, mit zum Tempel gehört hatte: die prächtigen Hallen Salomos — alles das fehlte entweder ganz
50 oder war doch um so viel bescheidener in Aussicht genommen, daß sich jener niederdrückende Gesamteindruck vollauf erklärt.

Braucht man nun nach dem Gesagten keineswegs anzunehmen, daß die Dimensionen des Hauptgebäudes wesentlich hinter denen des salomonischen Tempels zurückblieben, so ist freilich auch auf der andern Seite die von Esr 6, 3 f. gebotene Notiz:
55 Kyros habe einen 60 Ellen hohen und 60 Ellen breiten, also einen den salomonischen wesentlich überragenden Bau angeordnet nicht geeignet, jene klare Aussage des Haggai zu beseitigen. Man muß entweder die Richtigkeit (wohl auch schon was den Text anlangt) von Esr 6. 3 f. in Frage stellen oder bezweifeln, ob der Befehl des Kyros ausgeführt wurde. Auch die Bestätigung durch Jos. Ant. XV, 11, 1 (vgl. VIII, 3, 2) beweist nur, daß Josephus
60 schon den masoretischen Text von Esra vor sich hatte. Es ist sehr wohl möglich, daß

Hekatäus (bei Jos. c. Ap. I, 22) das Richtige erhalten hat mit seiner Angabe, der Vorhof sei 5 Plethra = 500 griech. Fuß oder 154,15 m lang und 100 griech. Ellen = 46,2 m breit gewesen; er soll durch Flügelthüren zugänglich gewesen sein. Demnach denkt Hekatäus damit an den inneren Vorhof, seine Thüren hat auch Mal 1, 10 im Auge (vgl. 1 Mak 4, 38). In ihm stand der Brandopferaltar, nach Hekatäus gleich dem salomonischen 20 Ellen lang und 10 Ellen breit und nach 1 Mak 4, 44 wenigstens später streng nach dem Gesetze aus unbehauenen Steinen errichtet. Nach Si 50, 3 und Talmud, Middoth III, 6 befand sich hier auch ein Wasserbecken (s. Tempelgeräte). Doch muß es, da 1 Mak 4, 38. 48 von Vorhöfen in der Mehrzahl redet, auch einen äußeren Vorhof gegeben haben. Im letzteren werden dann wohl auch die oft genannten Zellen (Esr 8, 29. 10, 6; Neh 3, 30. 10, 37 ff. 12, 44 ff. 13, 5 ff.; 1 Mak 4, 38) sich befunden haben. Als einmal Alexander Jannäus am Altar das Mißfallen des Volkes erregte, wurde er mit Palmzweigen und Zitronen beworfen, was den Anlaß dazu gab, daß Alexander eine hölzerne Umfriedigung rings um den Altar errichten ließ, so daß der Raum um den Altar von jetzt an nur noch den Priestern zugänglich war (Jos. Ant. XIII, 13, 5). Daraus ist zu entnehmen, daß bis zu dieser Zeit, trotz Ezechiel, die Laien unbeschränkten Zutritt zum inneren Vorhof in allen seinen Teilen hatten. An die nach Jos. Ant. XI, 4, 7. XIV, 16, 2 den Tempel umgebenden Säulenhallen wird man vielleicht durch die oben erwähnte frühchristliche Glasschale erinnert. — Die in 1 Chr 26, 12 ff. 9, 17 ff. 24 ff. erwähnten Wachen, welche die Aufsicht im Tempel zu führen hatten, werden wohl diesem Tempel angehören. — Über das Thropöon führte später, in der Zeit des Pompejus, eine Brücke (Jos. Ant. XIV, 4, 2. Bell. jud. I, 7, 2 u. ö.), doch wissen wir nicht, wann sie errichtet worden ist.

3. Das Innere. Das Allerheiligste dieses Tempels war, nachdem die Lade schon im alten Tempel verschwunden war, vollkommen leer. An der Stelle, wo sie gestanden hatte, soll sich eine drei Finger hohe Steinplatte befunden haben, auf die am Versöhnungstage der Hohepriester das Rauchfaß stellte. Es ist der Stein Schetija (Jos. bell. jud. V, 5; Talm. Joma V, 2). Was das Wort bedeutet (es spottet jeder Etymologie), und was der Stein eigentlich sollte, ist in vollkommenes Dunkel gehüllt. So kann man sich fragen, ob der Stein nicht ein bloßes Phantasiegebilde war, entstanden aus dem Bedürfnis, in den vollkommen leeren und so gut wie zwecklosen Raum wenigstens irgend etwas zu verlegen. Jedenfalls ist von nun an das Allerheiligste, da die Lade mit den Keruben, um deren willen der Raum im alten Tempel hergestellt war, nicht erneuert wird, ohne rechten Zweck. Es dient nur noch der Erinnerung an die Lade; es ist gewissermaßen die versteinerte Reminiszenz an den alten Wohnsitz des über den Keruben Thronenden. Zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten ist ein Vorhang (1 Mak 1, 22. 4, 51). Aber auch der Eingang zum Heiligen scheint nun durch einen Vorhang abgeschlossen worden zu sein, da 1 Mak 4, 51 (vgl. Hbr 9, 3, wo von einem zweiten Vorhang, freilich bei der Stiftshütte, aber doch wohl auch im Blick auf den Tempel, die Rede ist, während Joma V, 1 zwar auch die Frage: ob zwei oder nur ein Vorhang bestanden haben, erörtert, aber nur zwischen dem Allerheiligsten und dem Heiligen) von Vorhängen in der Mehrzahl redet. Im Heiligen befindet sich (1 Mak 1, 21 f. 4, 49 ff.) ein goldener Leuchter, der Schaubrottisch (s. Tempelgeräte) und der mit Gold überzogene Räucheraltar (s. d. Art.). Auch sonst verfügte der Tempel, wenigstens später, über reichen Schmuck (1 Mak 1, 21 ff.).

4. Charakter und weitere Entwickelung des zweiten Tempels. Die Abwesenheit der hl. Lade und die oben erwähnte Episode von Alexander Jannäus und die aus ihr folgende Absperrung zeigen am deutlichsten die Entwickelung der mit dem Tempel verbundenen Idee. Der alte Tempel hatte noch als wirkliche Wohnstätte der Gottheit auf Erden gegolten, verbunden mit einem Vorraum und einer Versammlungsstätte des Volkes. Jetzt stand die hl. cella leer, die Gegenwart der Gottheit war also nur noch gedacht. Aus der wirklichen Gegenwart war die geistige geworden. Das Opfer bestand fort, auch die Schaubrote, aber sie sind nicht mehr als Gaben an die Gottheit im eigentlichen Sinne gedacht, sondern als Symbole der Hingabe des Herzens. Im Zusammenhang mit dieser veränderten Anschauung vom Opfer, die sich wohl im alten Tempel, besonders seit dem Verschwinden der Lade, schon angebahnt hatte, hier aber erst ihren klaren Ausdruck in der Anlage des Tempels findet, steht natürlich ein Hervortreten des priesterlichen Elementes. Ist die Gottheit nicht selbst anwesend, so tritt an ihre Stelle ihr Vertreter, der Priester, in steigender Bedeutung. Im Lauf der Geschichte des zweiten Tempels ist der Hohepriester immer mehr die Hauptperson in Kirche und Staat der

Juden geworden. So wird nicht nur der Staat mehr und mehr zu einem Priesterstaat, sondern auch der Kultus mehr und mehr Sache der Priester. Das unmittelbare Verhältnis des Menschen zu Gott wird ersetzt durch die priesterliche Vermittelung. Schon Ez 44, 7 hatte das angebahnt — damals hatten noch Laien und selbst Heiden Zutritt
5 zum Altar, einst hatten dort auch die Könige frei geschaltet —, jetzt wird ein an sich zufälliger Anlaß benützt, die Laien konsequent von der Nähe des Altars fernzuhalten. Hier hat nur der Priester zu weilen, der Laie hat, was hier vorgeht, aus gemessener Entfernung mit anzusehen.

Die spätere Geschichte des zweiten Tempels entspricht zum Teil mit Notwendigkeit
10 dieser Entwickelung der Dinge, zum anderen Teil ist sie bedingt durch die Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes und die weitere politische Entwickelung. Vom Hohepriester Simon II. rühmt Sir 50, 1, daß er sich um die Reparatur des Tempels und die Erhöhung der Außenmauer verdient gemacht habe. Die Plünderung, Verwüstung und Entweihung des Tempels durch Antiochus berichten 1 Mak 1, 21 ff. 45 ff. 57. 4, 38;
15 II, 6, 2. Judas Makkabäus hat dann das Heiligtum wieder reinigen und herstellen und neue Geräte fertigen lassen (1 Mak 4, 43 ff. II, 10, 3 ff.). Auch wird der Tempel wieder mit kostbarem Goldschmuck versehen (1 Mak 4, 57) und stark befestigt (V. 60). Pompejus hat dann (63 v. Chr.) den später noch stärker befestigten (1 Mak 6, 62; 12, 36. 13, 53; Jos. Ant. XIII 5, 11) Tempel erstürmt. Er drang, nachdem er in den Vorhöfen ein
20 Blutbad angerichtet, in das Heilige und Allerheiligste ein, doch ohne es anzutasten, Jos. Ant. XIV, 4, 4. Herodes hat den Tempel dann abermals erstürmt.

III. Der herodianische Tempel.

1. Motive und Bauzeit. Im 18. Jahr seiner Regierung (20—19 v. Chr.) nahm Herodes d. Gr. einen vollständigen Neubau in Angriff. Was ihn dabei leitete, waren
25 viel mehr politische als religiöse Erwägungen. Einmal hatte er alle Gründe, dem jüdischen Volke, besonders den Frommen, Abbitte zu thun für manche ihnen zugefügte Unbill; sodann aber glaubte er durch einen möglichst prachtvollen Tempelbau den Glanz seiner Regierung besonders zu erhöhen. Jerusalem sollte den hl. Stätten Griechenlands mit ihren Prunktempeln nicht nachstehen. Demgemäß scheint der Bau auch von un-
30 gewöhnlicher Pracht gewesen zu sein. Er strotzte von Gold und Marmor. Auch ist der Tempel das Werk vieler Jahre; Jo 2, 20 sagt uns, daß der Tempel in 46 Jahren (bisher) erbaut sei; das war im Jahre 28 unsrer Zeitrechnung, wozu die Nachricht vom Anfang des Baus im Jahre 19 v. Chr. stimmt. Aber vollendet war er auch damals noch nicht. Dies ist erst kurz vor seiner Zerstörung der Fall unter Albinus (62—64). Hin-
35 gegen war das Tempelhaus selbst schon nach 1½ Jahren fertig; Herodes hatte, um der strengen Vorschrift des Judentums entgegenzukommen, 1000 Priester als Bauleute ausbilden lassen.

2. Nachrichten. Beschaffenheit. Die Hauptquelle für unsere Kenntnis dieses Tempels ist Josephus. Er war selbst Priester und hat wohl, wie einst Ezechiel, noch im
40 Tempel gewirkt. Daneben dient der Mischnatraktat Middoth der Beschreibung dieses Tempels. Der Verfasser kann nicht wohl wie Josephus Augenzeuge sein, scheint aber gute Überlieferung zur Verfügung gehabt zu haben. — Wie einst bei Salomo, so ist auch jetzt wieder die erste Sorge des Erbauers auf die Herstellung des Platzes gerichtet. Das alte Areal genügt des Herodes Prachtliebe lange nicht, es wird besonders nach Süden durch
45 starke Stützmauern so erweitert, daß der doppelte Umfang des salomonischen Platzes erreicht wird (Bell. jud. I, 21, 1). Das heutige Harâm esch-Scherîf ist im wesentlichen das Werk des Herodes. Nur im Norden reichte der Platz etwas weniger weit; die Burg Antonia war einst für sich. Das Ganze glich zugleich einer gewaltigen Festung mit Zinnen und Thoren. Die Haupttore lagen natürlich im Westen, nach der Stadt zu und
50 im Süden. Im Westen nennt Middoth ein Thor, Josephus genauer vier, von denen eines mit Hilfe einer Brücke, das andre auf Stufen zur Stadt führte. Der sog. Wilsonbogen und der Robinsonbogen zeigen heute noch gewisse Spuren der dazu gehörigen Anlage. Im Süden befanden sich die zwei Huldathore, von denen sich ebenfalls noch Spuren erhalten haben.

55 Die äußere Harâmmauer, die zugleich die Grenze des großen äußeren Vorhofs darstellt, den spätere Schriftsteller auch Hof der Heiden nennen, weil Heiden nur zu ihm zugelassen sind, ist durch prächtige Säulenhallen umsäumt. An der Südseite liegt die reichste von ihnen, die königliche, aus 162 in vier Reihen aufgestellten korinthischen Marmorsäulen gebildet. An den drei andern Seiten liefen die Säulen in zwei Reihen.
60 Die Osthalle galt noch als Werk Salomos und hieß deshalb Halle Salomos vgl.

Jo 10, 23 AG 3, 11. 5, 12. Ohne Zweifel standen in diesem Hofe auch noch allerlei für die Priester und den Opferdienst bestimmte Gebäude (Pastophoria), auch das Gebäude des Synedriums.

3. Die inneren Höfe und der Altar. Alles das war aber noch nicht hl. Raum im strengen Sinn. Er beginnt erst beim inneren Vorhof, der abermals durch Mauern 5 streng abgeschieden ist, nach dem früher Gesagten in der nördlichen Hälfte des Platzes liegend. Er ist etwas erhöht und es führen Stufen zu ihm. An den Eingängen nach innen waren eherne Tafeln aufgestellt, die bei Todesstrafe jedem Nichtjuden den Eintritt untersagten. Die Juden hielten aufs strengste (vgl. AG 21, 28), geradezu fanatisch auf die Beobachtung dieses Verbots; auch die Römer haben es respektiert. Eine dieser Tafeln hat 10 Clermont-Ganneau 1871 wieder gefunden. Trat man durch die Thore ein, so gelangte man (außer beim tiefer liegenden Frauenvorhof) wieder über etliche Stufen in den inneren Vorhof, der aber selbst wieder in zwei bezw. drei Abteilungen zerfiel. Die dem Tempel selbst fernste Abteilung ist der Vorhof der Weiber, ihm näher, gegen Westen, aber durch eine Mauer abgeschlossen, derjenige der Männer, und in diesem, rings um das Tempel- 15 haus selbst laufend, der Priesterhof. Keine der vorhergehenden Kategorien von Besuchern darf den nächsten Hof betreten. So ist sowohl die Scheidung von Profan und Heilig, von Priestern und Laien als diejenige von Personen höherer und niederer Kultusfähigkeit aufs strengste durchgeführt. Erst im innersten Hofe steht der Altar; was an ihm vorgeht, sehen die Laien nur aus gemessener Entfernung mit an, wie schon in den letzten 20 Zeiten des zweiten Tempels — nur ist das Prinzip noch weiter durchgeführt: die Männer aus geringerer, die Weiber aus größerer. Die Emporhebung des Priesters über die Laien hat durch diese ihre konsequente Weiterführung noch weitere Fortschritte gemacht. — Nur beim Opfern selbst hatte der Opfernde Zutritt zum innersten Hofe (Mischna Kelim I, 8).

Außen am Männer- und Weiberhof liefen Säulenhallen und hinter ihnen an der 25 Außenwand Gemächer für Tempelgeräte, Gewänder &c. Die Thore zu diesen Vorhöfen, die reich mit Edelmetall belegt waren, mündeten in Vorhallen (exedra) aus. Die Vorhöfe sind wie schon bei Serubbabel (s. oben II, 2 am Ende) mit Wachen besetzt; außen üben die Wache Leviten, innen Priester, und ein Hauptmann macht bei Nacht die Runde (s. Schürer II, 274). 30

Im innersten, dem priesterlichen Vorhofe nun befand sich, vermutlich an derselben Stelle wie bei Salomo und Serubbabel, der Brandopferaltar. Nach Le 6, 6 wurde auf ihm beständig Feuer erhalten. Er maß am Fuße 32 Ellen im Quadrat; nach oben verjüngte er sich in Absätzen und maß oben 24 Ellen. An seiner südwestlichen Ecke waren zwei Löcher zur Aufnahme des Opferblutes angebracht; es floß durch einen Kanal 35 zum Kidron. Der Kanal war zugänglich. Wäre der Zutritt zur Omarmoschee zu erreichen, so müßten sich die Spuren am hl. Fels noch feststellen lassen. Von Süden her führt ein Aufgang von 16 Ellen Breite und 32 Ellen Länge zum Altar. Er wie der Altar selbst besteht aus unbehauenen Steinen (Ex 20, 24). Hinter dem Altar, südlich von den zum Tempel hinaufführenden 12 Stufen, steht das eherne Waschbecken (s. Tempel- 40 geräte), nördlich vom Altar ist der Schlachtplatz: an 24 Ringen, in 6 Reihen stehend, werden die Tiere festgebunden; dahinter stehen je 8 Säulen und Marmortische zum Aufhängen und Zurichten der Opfertiere.

4. Das Tempelgebäude. Mit Hilfe der eben erwähnten 12 Stufen betrat man nun das in Goldschmuck und glänzend weißem Marmor strahlende Tempelgebäude selbst und zwar 45 zunächst die Vorhalle. Sie lag wie ein Turm oder eine hohe Wand vor dem Tempel: 100 Ellen hoch, 100 Ellen breit und nur 20 (nach Mischna nur 11) Ellen tief. Man trat ein durch ein großes offenes Thor. Herodes hatte an ihm einen goldenen Adler angebracht, den aber das Volk kurz vor seinem Tode zerstörte. Durch das thürlose Thor sah man die Eingangstür zum Heiligen. Sie war reich mit Gold verkleidet und nach außen durch 50 einen großen babylonischen Vorhang verdeckt. Über ihr waren goldene Weinreben mit mannshohen Trauben angebracht (vgl. Tacit. Hist. V, 5).

Das Heilige ist ein Oblongum von 40 Ellen Länge und Höhe und 20 Ellen Breite. In ihm stehen der Schaubrottisch und der siebenarmige Leuchter (s. Tempelgeräte) und der Räucheraltar (s. Bd XVI, 406). Zutritt haben nur die Priester, um 55 morgens und abends zu räuchern, täglich den Leuchter zu füllen und zu reinigen und am Sabbath frische Schaubrote aufzulegen. Das Allerheiligste ist 20 Ellen lang, hoch und breit. Es ist vollkommen leer und dunkel; kein Mensch darf es betreten, außer dem Hohepriester, der am Versöhnungstag hier räuchert und das Opferblut auf den die Bundeslade vertretenden Stein stellt. Die Scheidewand zwischen dem Heiligen und dem 60

Allerheiligsten bildet ein großer Doppelvorhang aus zwei übereinander greifenden Stücken, je eine Handbreite dick und 40 Ellen lang und 20 Ellen breit (Mischna Schekalim VIII, 5). Er ist öfter im NT erwähnt. (Über das Allerheiligste und den Vorhang gilt zum Teil das oben II, 3 Bemerkte.

Um das Tempelgebäude herum laufen auf den drei freien Seiten Zellengemächer, ähnlich wie bei Salomo, 38 an der Zahl und in drei Stockwerken übereinander. Eine Wendeltreppe führt an der Vorhalle durch alle drei Stockwerke nach oben. Zusammen sind sie gleich hoch wie das Innere des Heiligen, so daß auch dieses dunkel war. Über dem Tempelgebäude befindet sich ein Oberstock oder Bodenraum, 20 Ellen breit wie das Heilige und Allerheiligste und 60 Ellen lang wie sie zusammen. Die Höhe ist 40 Ellen, wenigstens über dem Heiligen; über dem Allerheiligsten wird ein doppeltes Obergemach anzunehmen sein. Für Reparaturen im Allerheiligsten werden die Arbeiter in Kasten durch Fallthüren von oben herabgelassen. **R. Kittel.**

Tempelgeräte (Schaubrottisch, Leuchter, ehernes Meer und Wasserbecken [Handfaß], Kesselwagen). — Litteratur in der Hauptsache wie beim Art. „Tempel“ Außerdem die Einzelartikel in den Realwörterbüchern (Schaubrottisch, Leuchter [in den englischen Shewbread und Candlestick], Meer). Einiges Weitere, besonders die Kesselwagen betreffend, ist im Artikel selbst angegeben. Außerdem Venetianer, Ezech. Vision u. d. salom. Wasserbecken 1906.

1. Der Schaubrodtisch.

a) Im salomonischen Tempel. Die Bezeichnung „Brote des Antlitzes“, gewöhnlich „Schaubrote“ übersetzt, als die vor das Antlitz Jahves gebrachten, in seiner unmittelbaren Nähe niedergelegten Brote (לחם הפנים), findet sich schon in 1 Sa 21, 7 Sie heißen ebendaselbst auch „heiliges Brot“ Später führen sie auch noch andere Namen. Sie entsprechen den auch bei andern Völkern an Stelle des Opfers im engeren Sinn oder neben ihm den Göttern vorgesetzten Speisen und haben natürlich ihren letzten Ursprung in der bei Israel dann früher oder später vergeistigten Vorstellung, daß die Götter so gut wie die Menschen Speise heischen. (Für Babylonien vgl. Zimmern, Beitr. zur Kenntn. d. bab. Rel. 91; Jerem., das AT 2c.[2] 429.) Die abgenommenen (durch frische zu ersetzenden) Brote dürfen dort (in Nob) nur von rituell reinen (nicht aber ausschließlich priesterlichen) Personen gegessen werden.

Daß sie auf einem Tische niedergelegt sind, ist für das Heiligtum in Nob, das als Nachfolger desjenigen von Silo angesehen werden darf, nicht ausdrücklich bezeugt, wohl aber durchaus wahrscheinlich. Wir dürfen demgemäß die Existenz der Schaubrote oder des Schaubrottisches jedenfalls in die frühe israelitische Zeit zurückversetzen, was insofern von Interesse ist, als ja auch der Bericht über die Stiftshütte (s. oben S. 36,50) von einem Schaubrottische redet. Der Sache nach könnte ein solcher Tisch nach dem eben Ermittelten im mosaischen Zelte, auch wenn die Beschreibung in P späterer Zeit entstammt, wohl existiert haben.

Nachweislich genannt wird uns der Tisch erstmals als Bestandteil des Tempels Salomos. Nach 1 Kg 6, 20 war es ein Altar aus Zedernholz. In einem höchstwahrscheinlich aus späterer Zeit stammenden Zusatz wird beigefügt, daß Salomo den ganzen Tempel, so auch den Altartisch mit Gold überzogen habe. Immerhin wäre es an sich nicht unwahrscheinlich, daß der Tisch, sei es von Salomo, sei es von Hiskia (s. o. S. 493,10 ff.) mit Gold überzogen wurde, hätten wir nicht das so bestimmte Zeugnis des Ezechiel (s. nachher). Er heißt mit Rücksicht auf jene Überlieferung an einer andern ebenfalls wohl späteren Stelle (7,48) auch „der goldene Tisch, auf dem die Schaubrote standen“ In der Chronik sind daraus gelegentlich I, 28, 16. II, 4, 8. 19 zehn geworden. Nach Ez 41, 22ff., dessen Beschreibung wir wohl hier heranziehen dürfen, war er zwei Ellen lang und breit und drei Ellen (ca. 1½ m) hoch; es müssen also wohl einige Stufen zu ihm geführt haben. Wie andere Altäre besaß er wohl Hörner, jedenfalls vorstehende Ecken. Alles an dem von Ezechiel beschriebenen Altar ist von Holz, von Gold keine Spur, ein Umstand, der jedenfalls Beachtung verdient. Sieht man sich die Maße und die übrige Beschaffenheit dieses Tisches im Vergleich zu demjenigen der Stiftshütte (s. d. Art. oben S. 36 f.) etwas genauer an, so kann kein Zweifel darüber aufkommen, daß der salomonische Tisch keinesfalls nach der Vorschrift von Ex 25 konstruiert ist. Weder die absoluten Maße noch die Verhältnisse, noch die übrige Beschreibung stimmen zusammen. Bei der Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar ist er wohl mit verbrannt, weshalb er auch unter den Beutestücken 2 Kg 25, 13 ff. nicht genannt wird. Aus 2 Mak 2, 1 f. haben Spätere die Sage herausgesponnen, Jeremia habe den Tisch nach dem Berg Pisga gebracht (Syncell. 409).

b) Bei Serubbabel. Auch der im Jahr 515 geweihte zweite Tempel enthielt einen Schaubrottisch, wenigstens besaß er ihn in der Zeit der makkabäischen Drangsal 1 Mak 1, 22. Es ist dabei bemerkenswert, daß er kurzweg „Tisch“ heißt im Unterschied von dem „goldenen Altar“ d. h. dem Räucheraltar, nicht etwa „goldener“ Tisch wie 1 Kg 7, 48. Andererseits kann der Umstand, daß nach unsrer Stelle der Tisch unter den goldnen und silbernen Kostbarkeiten aufgezählt wird, die die Raublust des Antiochus reizen, die Annahme begünstigen, man habe, sei es von Anfang an, sei es mit der Zeit, mit Rücksicht auf Ex 25, 23ff. den Tisch mit Gold bezogen. Nach 1 Mak 4, 49. 52 wird er nach dem Sieg der Juden erneuert. Falls Pseudo-Hekatäus — was der gewöhnlichen Annahme entspricht — dem 3. Jahrhundert v. Chr. angehört, so hätten wir bei ihm das älteste Zeugnis entweder über diesen goldenen Tisch oder über den Räucheraltar. Er redet (bei Joseph. c. Ap. I, 22) von einem goldenen *βωμός*.

c) Im Tempel des Herodes. Wofern nicht schon die Erneuerung des Tisches durch Judas Makkabäus nach den Angaben der Thora von Ex 25 erfolgt sein sollte, so darf man für den Tempel des Herodes mit Sicherheit annehmen, daß die Vorschrift des Gesetzes maßgebend wurde. Es darf deshalb hier auf die Beschreibung des Schaubrottisches der Stiftshütte oben S. 36f. verwiesen werden. Ebendaselbst ist auch über das Verhältnis jener Beschreibung zu der uns noch erhaltenen Abbildung auf dem Titusbogen in Rom gehandelt. Da beide nicht durchweg übereinstimmen, so erhebt sich natürlich zugleich die Frage: ob der Bogen seinen Gegenstand nur in freier Wiedergabe darbiete oder ob man sich erlaubte, mit den Vorschriften der Thora in relativer Freiheit zu schalten. An sich ist beides möglich; eine endgiltige Entscheidung hierüber läßt sich sowohl hier als beim großen Leuchter (s. unten) kaum geben. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit wird wohl dafür sprechen, daß der römische Künstler die Geräte vor sich hatte und sie treu wiedergab, aber wenn man daneben sieht, wie wenig Josephus, der den Tempel doch auch kennen konnte, mit ihm übereinstimmt, so muß man jeden Versuch, die Frage zu entscheiden aufgeben. — Noch mag erwähnt werden, daß die Mischna Menachoth XI, 4—6 die Maße zu 10 Handbreiten (= 2 Ellen) Länge und 5 Handbreiten (= 1 Elle) Breite angiebt; 5 Handbreiten sei zugleich die Länge jedes der 12 Brote gewesen, so daß die Länge des Brots die ganze Breite des Tisches einnahm. (Rabbi Meir setzt dafür 12 und 6; hier wird aber nur die Differenz in der Berechnung der Elle mitspielen.) Außerdem weiß die Mischna von einem eigentümlichen Gestell zur Stützung der Brote (s. darüber Delitzsch in Riehms Handwörterb.[2] 1408). Sein Fehlen auf dem Titusbogen hätte insofern nichts Auffallendes, als es nur zu den Broten, die ebenfalls hier fehlen, gehörte, keinen Bestandteil des Tisches selbst darstellte.

Ferner ist der Beschreibung des Tisches der Stiftshütte zu gedenken, die Josephus Ant. III, 6, 6 giebt. Denn sie ist sicher vom herodianischen Tempel abgenommen, da sie über Ex 25 hinausgeht. Die Maße stimmen hier zu Ex 25: $2 \times 1 \times 1^1/_2$ Ellen (Jos. 3 Spannen = $1^1/_2$ Ellen). Josephus redet nun aber von Füßen, deren untere Hälfte fein gedrechselt war — hiervon zeigt weder der Titusbogen etwas, noch kennt sie das Gesetz; an der Platte nimmt er eine oben und unten vier Finger breite Leiste an (vielleicht hat er mit der oberen das Gestell der Mischna im Auge). Im schroffen Widerspruch zum Titusbogen tritt er aber mit der Angabe, die Ringe für die Tragstangen haben sich unmittelbar unter der Tischplatte befunden. Die Schalen (s. auch den Titusbogen) giebt Josephus als Weihrauchschalen an, der Weihrauch sei über die Brote gestreut worden. In III, 7, 7 deutet er die 12 Brote auf die 12 Monate (bezw. Tierkreisbilder).

2. Die Leuchter.

a) Der salomonische Tempel. Schon im Heiligtum von Silo brannte des Nachts eine Lampe. Man hat sie, wie es scheint, jeden Abend mit so viel Öl versehen angezündet, daß sie gegen Morgen von selbst auslöschte 1 Sa 3, 3. Es ist daraus wohl zugleich zu entnehmen, daß jenes Heiligtum den Tag über durch Fenster hinreichend erleuchtet war. Der salomonische Tempel besaß, wie oben gezeigt, im Heiligen eine nur ganz bescheidene natürliche Helle, die durch kleine, in ziemlicher Höhe angebrachte Fenster einströmen konnte. Für die priesterlichen Funktionen, die hier täglich zu verrichten waren, mußte also wohl durch künstliche Beleuchtung Licht geschafft werden. Demgemäß ist dann im salomonischen Tempel von zehn goldenen Leuchtern die Rede, die zu beiden Seiten des Eingangs zum Allerheiligsten aufgestellt waren 1 Kg 7, 49. Freilich ist der ganze Zusammenhang, in dem sich die Erwähnung der Leuchter findet, späterer Zusatz (s. oben S. 491,31ff.), so daß auch die Leuchter von der dem ganzen Passus anhaftenden Schwierigkeit mitbetroffen werden, um so mehr, da sie sowohl in 2 Kg 25, 14ff. unter den von

Nebukadnezar weggeschleppten Kostbarkeiten als im Entwurf des Ezechiel fehlen. Allerdings sind sie in der Parallele zu 2 Kg, nämlich Jer 52, 19 genannt; doch ist natürlich mit der Möglichkeit einer nachträglichen Erweiterung dieses Abschnittes nach 1 Kg 7 bezw. Ex 25, 23 ff. zu rechnen. Trotz dieser Möglichkeit glaube ich nicht, daß wir ein Recht 5 haben, die Leuchter als ungeschichtlich anzusehen; höchstens könnte man daran denken, daß sie ehedem nicht aus Gold, sondern aus Bronze waren. Aber einmal ist das Bedürfnis nach Beleuchtung augenscheinlich, und zum andern ist bei einem Interpolator absolut kein Grund vorhanden, statt des einen später vorhandenen Leuchters zehn einzusetzen. Für diese Auffassung spricht m. E. auch Joseph. Ant. III, 7, 7, wo sich eine Symbolik des 10 siebenarmigen Leuchters findet, die ihn aus 70 Teilen bestehen läßt und in ihnen 70 Zeichen sieht, durch welche die sieben Planeten (= die sieben Arme mit ihren Lampen) gehen. Die Symbolik kann alt und echt sein, sie paßt aber viel besser zu 70 Lichtern als zu 70 ohnehin nur schwer zu findenden Teilen Eines Leuchters. Josephus wird die Symbolik aus dem salomonischen Tempel übernommen haben; sie paßt zu ihm vortreff-15 lich, wenn wir annehmen dürfen, daß schon Salomo Leuchter mit je sieben Lichtern herstellte und es deren zehn waren.

Beachtung verdient, daß die Chronik, während sie sonst (I, 28, 15, II, 4, 7. 20) die zehn Leuchter kennt, an einer Stelle II, 13, 11 nur einen annimmt. Hier muß eine Verwechselung mit dem siebenarmigen Leuchter vorliegen, ähnlich der von Josephus 20 begangenen. Josephus, der überhaupt in der Beschreibung des salomonischen Tempels viel fabuliert, scheint zu vermitteln, indem er Salomo viele (10000?) Leuchter anfertigen, aber nur einen in den Tempel bringen läßt (Ant. VIII, 3, 7).

Nach dem oben Ausgeführten muß wohl angenommen werden, daß die Leuchter nicht für die Nacht allein (wie die Lampe in Silo) bestimmt waren, sondern auch am 25 Tage Licht spenden sollten. Dem scheint freilich 2 Chr 13, 11 zu wiedersprechen, wo von jenem einen Leuchter gesagt wird, daß er Abend für Abend angezündet werde. Allein der Chronist redet dort thatsächlich nur von der Zeit des Anzündens; nichts zwingt uns (s. unten) zur Annahme, die von ihm gemeinten Lichter haben zu seiner Zeit nur des Nachts, nicht auch am Tage gebrannt.

30 b) Der Tempel Serubbabels enthält nur Einen, entsprechend größeren (goldenen) Leuchter. Wenigstens befand er sich da in den Tagen des Sirach (26, 17). An ihn denkt ohne Zweifel auch 2 Chr 13, 11. Die Stelle wird das älteste Zeugnis für seine Existenz sein. Antiochus Epiphanes raubte ihn und Judas Makkabäus ließ ihn erneuern (1 Mak 1, 21. 4, 49 f.). So sah ihn nach Jos. Ant. XIV, 4, 4 Pompejus. Daß er von 35 Anfang an im zweiten Tempel gewesen sei, ist uns nicht ausdrücklich bezeugt. Es ist aber an sich wahrscheinlich, und ein wichtiges indirektes Zeugnis dafür haben wir bei Sacharja, dessen in Kap. 4 beschriebenes Gesicht augenscheinlich den siebenarmigen Leuchter voraussetzt (vgl. bes. 4, 2*). Über seine Beschaffenheit s. sofort das Nähere.

c) Derselbe von Judas Makkabäus stammende Leuchter wird von Herodes in 40 seinen Tempel übernommen (Jos. B. jud. V, 5, 5). Nach VI, 8, 3 hätten im Tempelschatz noch weitere Leuchter seiner Art bestanden. Er ist dann von Titus erbeutet und samt dem Schaubrottisch im Triumph vorgeführt worden. So findet er sich gleich jenem auf dem Titusbogen in Rom. Vespasian hat ihn samt dem Schaubrottische im Tempel der Friedensgöttin aufgestellt, und von da können wir beider Spur bis 534 verfolgen, 45 in welchem Jahr sie aus Karthago nach Konstantinopel gelangten, von wo sie nach Jerusalem zurückgekommen sein sollen. Bei einer der nachfolgenden Plünderungen Jerusalems mögen sie zerschlagen worden sein.

Fragen wir nach der Beschaffenheit des Tempelleuchters, so läßt sich auch hier wie beim Schaubrottische zunächst vermuten, daß, wofern nicht schon Serubbabel dies that, 50 jedenfalls Judas Makkabäus sich bei seiner Herstellung nach Kräften an die Vorschrift der Thora für den Leuchter der Stiftshütte gehalten haben werde. Über sie ist oben S. 38 f. gehandelt. Ebenda ist aber auch gezeigt, daß der auf dem Titusbogen abgebildete Leuchter in etlichen nicht ganz unerheblichen Stücken jener Beschreibung nicht entspricht. Die Frage ist demnach hier dieselbe wie beim Schaubrottische (s. oben S. 500,52 ff.), 55 nur daß uns hier Josephus selbst insofern zu Hilfe kommt, als er sowohl in seiner Beschreibung etwas vom Titusbogen abweicht (er redet ausdrücklich von dünnen Armen) als auch direkt erklärt (B. jud. VII, 5, 5), der von Titus im Triumph vorgeführte Leuchter entspreche nicht genau demjenigen des Tempels. Auch die Abbildungen auf jüdischen Münzen (Madden S. 231) nähern sich mehr der Beschreibung von Ex 25 als der Ab-60 bildung auf dem Titusbogen. Die Wahrscheinlichkeit einer frei stilisierten Wiedergabe

des Leuchters durch den römischen Künstler ist demnach recht groß; keinesfalls darf seine Arbeit ohne weiteres zur Rekonstruktion des Leuchters der Stiftshütte oder auch desjenigen des Judas Makkabäus und Herodes verwandt werden. Ob wir deshalb ein Recht haben, uns den letzteren streng nach Ex 25, 31 ff. vorzustellen, muß trotzdem dahingestellt bleiben. Es ist nicht ausgeschlossen, daß man sich auch hier gewisse Freiheiten der Thora gegen- 5 über erlaubte. — Über die Größe und die Bedienung des Leuchters s. oben S. 38. Ebenda über seine Bedeutung, sowie oben S. 502 9 ff.

3. Das eherne Meer und Wasserbecken.

a) Zum salomonischen Tempel gehört, im Vorhof stehend, ein „Meer" aus Erzguß, 10 Ellen im Durchmesser, kreisrund und 5 Ellen hoch, nach runder Annahme 10 30 Ellen im Umfang (genau wären es 31,4 Ellen). Es ist eine Handbreite dick und sein Rand ist wie bei einem Becher oder einer Lilienblüte oben leicht ausgebogen. Unter dem Rande sind zwei Reihen von Gurken, beim Guß mitgegossen, als Zierart angebracht. Es soll 2000 Bat fassen. Es steht auf 12 Rindern, von denen je drei nach einer der vier Himmelsrichtungen blicken, und zwar so, daß ihr Gesicht nach außen und ihr Leib 15 nach innen gewandt ist (1 Kg 7, 23—26). Nach 1 Chr 19, 8 soll das „eherne Meer" aus dem von David erbeuteten Erze hergestellt worden sein, nach 2 Chr 4, 5 hätte es sogar 3000 Bath gefaßt.

Sein Zweck war nach 2 Chr 4, 6 der, daß die Priester vor dem Eintritt ins Heilige oder dem Hintreten zum Altar sich waschen sollten. Aber wenn es auch diesem oder 20 einem verwandten Zweck gedient haben mag, obwohl seine Konstruktion für praktische Zwecke nicht besonders günstig ist, da weder ein Aufstieg zu ihm noch Hahnen oder Röhren zum Entnehmen des Wassers angedeutet sind, so ist doch zu beachten, daß der Bericht selbst weder hierüber etwas sagt, noch das Gerät überhaupt Wasserbecken oder Waschbecken genannt ist. Der Ausdruck „Meer" erinnert uns daran, daß auch baby- 25 lonische Tempel ihre „Ozeane" bei sich hatten (s. Kittel, Komm. z. Königsbuch S. 64) und daß auch bei den Ägyptern, Syrern und Phöniken bei Tempeln sich künstliche Seen finden; ebenso befand sich auf Cypern beim Venusheiligtum von Amathus ein riesiges steinernes „Meer" Das Wasserfaß hat also von Haus aus symbolische Bedeutung und erinnert an die den Meerdrachen bezwingende Gottheit. 30

König Ahas von Juda ließ das Meer herunternehmen (2 Kg 16, 17) und auf die Steinfließen des Tempelhofes stellen. Nach V. 18 ist es ihm, wie es scheint, um den Tribut an den König von Assur zu thun. Er hat also wohl das Meer selbst bestehen lassen, aber die zwölf unter ihm stehenden Rinder an die Assyrer weggegeben. Dazu stimmt, daß die Rinder in 2 Kg 25, 13. 16 nicht mehr genannt sind (sie werden demnach in der Parallele 35 Jer 52, 17 20 Glosse sein). Nebukadnezar hat dann auch das Meer selbst vollends zer- schlagen und als Beute nach Babel schleppen lassen.

b) Im Tempel Serubbabels ist, wie es scheint, das Meer nicht mehr erneuert worden. Man scheute sich wohl, mit Rücksicht auf den ausländischen Ursprung, es her- zustellen. In späterer Zeit, seit dem zu Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. wirkenden 40 Hohepriester Simon II. existierte allerdings nach Sir 50, 3 ein „Reservoir wie das Meer an Menge"; ob es durch ihn neu hergestellt oder bloß erneuert und etwa vergrößert worden ist, läßt sich nicht sagen. Ja nach dem parallelen Glied in Sir 50, 3 ist nicht einmal sehr wahrscheinlich, daß mit dem Ausdruck „Meer" hier an das eherne Meer ge- dacht ist. Vielmehr scheint es sich um einen großen, seiner Wassermenge wegen mit dem 45 Meer verglichenen Teich zu handeln, ohne daß damit gesagt ist, daß er gerade zum Tempel gehörte. Teiche gab es in Jerusalem an verschiedenen Stellen. Immerhin muß man wohl vermuten, daß etwas dem ehernen Meer Analoges von Anfang an auch im zweiten Tempel vorhanden war.

c) Jedenfalls aber finden wir im herodianischen Tempel wieder ein stattliches 50 Wasserbecken. Nach dem Talmud wurde es von einem gewissen Ben Katin mit Hahnen und einer Vorrichtung zum Füllen und Ablassen versehen. Es diente den Priestern zum Waschen der Hände und Füße vor ihren Funktionen am Altar und im Heiligen und stand im Priestervorhof zwischen dem Brandopferaltar und dem Tempelgebäude, etwas gegen Süden zur Seite der zur Halle führenden Stufen (Middoth III, 6; Joma III, 10). 55 Auch hier darf angenommen werden, daß es im ganzen nach den für die Stiftshütte giltigen Angaben von Ex 30, 17 ff. gestaltet war; wie weit dem Künstler im einzelnen Freiheit der Bewegung gelassen war, entzieht sich auch hier unserer Kenntnis. Die Stelle der Rinder vertrat hier ein ehernes Fußgestell; das wird dem Thatbestande wohl ent- sprechen. 60

4. **Die salomonischen Kesselwagen.** Ein dem Tempel Salomos eigentümliches, vorher und nachher nicht genanntes Opfergerät stellen die in 1 Kg 7, 27 ff. beschriebenen fahrbaren Opferkessel dar. Es sind 10 Stücke dieser Art, 4 Ellen lang und breit und 3 Ellen hoch, mekōnā genannt. Über die Beschaffenheit dieser Geräte konnte man sich früher an der Hand des schwierigen und mehrfach verderbten Textes von 1 Kg 7 nur eine unzureichende Vorstellung bilden; die neueren Abbildungen gingen fast durchweg auf Stades Gesch. Isr. zurück. Ihre Richtigkeit ist von Stade selbst ZAW 21, 145 ff. in Frage gestellt worden. Erst zwei auf der Insel Cypern gemachte Funde von ähnlichen Kesselwagen haben die Möglichkeit einer besseren Einsicht erschlossen. Abbildungen s. bei Furtwängler SBMAW 1899 II, 3 S. 411, 414. und darnach ZAW a. a. O. Es ergiebt sich bei der großen Ähnlichkeit die höchste Wahrscheinlichkeit eines engen Zusammenhangs zwischen jenen und den salomonischen Geräten, und da Furtwängler in durchaus glaubhafter Weise die cyprischen Wagen der spätmykenischen Kunst zuweist, so wird die Wahrscheinlichkeit groß, daß der tyrische Meister Salomos in diesem Falle — und dann wohl auch in anderen — unter Einflüssen stand, die von Europa her auf die syrische Kunst einwirkten. Bei mancher noch bleibenden Unklarheit im einzelnen scheint soviel festzustehen, daß auf vier Rädern ein Gestell steht an welchem Tierfiguren und Kerube angebracht sind; darauf sitzt ein runder Aufsatz (Cylinder), in den der eigentliche Kessel (כִּיּוֹר) eingepaßt ist. Die Bezeichnung mekôna soll auch im Minäischen vorkommen s. Hommel, Aufs. und Abhandl. 222 ff. Welchem Zweck die Kessel eigentlich dienten, der Waschung des Opfers oder der Priester, läßt sich nicht sagen. Daß sie fahrbar waren, scheint eher für das Erste zu sprechen. Nach Jeremias[2] 495 würde es sich um Weihwasser zu Waschungen handeln. Oder sollten auch sie in erster Linie symbolische Bedeutung haben? Kosters dachte an die regenspendenden Wolken.

Stade hat a. a. O. 167 auf Grund der cyprischen Kesselwagen eine neue Rekonstruktion des salomonischen Gerätes versucht. Doch ist er schwerlich auf der richtigen Spur. Er hält die „Leitersprossen" (שְׁלַבִּים) für senkrechte Leisten. Das ist aber weder durch die cyprischen Wagen angedeutet, noch ist es an sich wahrscheinlich. Allerdings muß man, um sie zu verstehen, von den cyprischen Funden absehen, denn bei ihnen stehen die bildlichen Darstellungen überhaupt nicht auf „Sprossen" d. h. doch wohl nach oben und unten freistehenden Stäben, sondern auf Stäben, die auf den Querleisten (Schlußleisten) unmittelbar aufliegen. Solche kann niemand Sprossen nennen. Wohl aber finden wir das Motiv der Leitersprossen wieder bei dem Weihgeschenk des Glaukos; vgl. Pausanias X, 16, 1 „wie die Sprossen an einer Leiter" Wie man sie sich etwa zu denken haben wird, mag aus den Fragmenten eines bronzenen Gerätes in Kreta entnommen werden, an dessen schrägen Stäben wir allerlei bildliche Darstellungen: Krieger, Hunde, Pferde, und selbst ein Schiff angelehnt finden. Die schrägen Stäbe werden die „Sprossen" sein. Vgl. die Tafel bei Karo, Arch. f. Religionsw. VIII, Beiheft. **R. Kittel.**

Tempelherren. — Litteratur (gleichzeitig die Quellen der Ordensgeschichte enthaltend): Wilkins, Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae II, 313 ff., London 1727; Moldenhawer, Prozeß gegen den Orden der Tempelherren aus den Akten der päpstlichen Kommission, Hamburg 1792; Rayounard, Monumens hist. relatifs à la condamnation des Chevaliers du Temple, Paris 1813; F. Wilke, Geschichte des Ordens der Tempelherren, Leipzig, 2 Bde, 1826—27, 2. Aufl., Halle 1860; Maillard de Chambure, Règles et statuts secrets des Templiers, Paris 1840; Michelet, Procès des Templiers, 2 Vol., Paris 1841—51; W. Havemann, Geschichte des Ausgangs des Templerordens, Stuttgart 1846 (hier Nachweis älterer Litteratur); Chowanetz, Die gewaltsame Aufhebung und Ausrottung der Tempelherren, 1856; Boutaric: La France sous Philippe le Bel, Paris 1861; Documents inédits sur l'histoire de Philippe le Bel, Paris 1861; Notices et extraits de documents inédits, relatifs à l'histoire de France sous Philippe le Bel in Notices et extraits de manuscrits de la bibliothèque impériale XX, 2, 1862; Loiseleur, La doctrine secrète des Templiers, Paris 1872; Merzdorf, Geheimstatuten der Tempelherren, Halle 1877 (Fälschung); C. Wenk, Clemens V und Heinrich VII., Halle 1882; H. Prutz, Malteser Urkunden und Regesten zur Geschichte der Tempelherren und Johanniter, München 1883; Die Entwicklung und der Untergang des Templerordens, Berlin 1888; H. Hagenmeyer, Le procès des Templiers à propos d'un livre récent, Paris 1885; Regestum Clementis papae V ed. cura et studio monachorum ordinis S. Benedicti, Rom 1885/88; Appendices 1892; H. de Curçon, Règle du Temple, Paris 1886; B. Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, Regensburg 1886 VI, 79—149; A. Knöpfler, Die Regel der Templer, Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1887, 666 ff. (Beste Ausgabe der ältesten Regel); K. Schottmüller, Der Untergang des Templerordens mit urkundlichen und kritischen Beiträgen, Berlin 1887, 2 Bde; Lavocat, Procès des frères et de

l'ordre du Temple, Paris 1888; H. Chr. Lea, History of the Inquisition III, London 1888; J. Döllinger, Akademische Vorträge III, 245 ff., München 1891; J. Gmelin: Die Regel des Templerordens in den Mitteilungen des Instituts für österreich. Geschichtsforschung XIV, 193—236, 1893; Schuld und Unschuld des Templerordens mit Tabellen über die Verhöre von Paris und Poitiers, Stuttgart 1893; A. Grange, The Fall of the Knights of the Temple in Dublin Review 1895, S. 329—46.

Die Tempelherren (**fratres militiae templi, equites templi, pauperes commilitones templi Salomonis**) gehören wie die Johanniter und Deutschritter zu den geistlichen Ritterorden, die ihre Entstehung den Kreuzzügen verdanken. Sie bilden eine ritterliche Vereinigung auf geistlicher Grundlage und zu geistlichen Zwecken. Unter König Balduin II. von Jerusalem 1118—31 verbanden sich 1119 die Ritter Hugo von Payens (Payns) und Gottfried von St. Omer mit sechs andern Rittern Roral, Gottfried Bisol, Payens von Montdidier, Archembald von St. Amand, Andreas von Montbarry und Gundemar, denen sich 1125 noch Graf Hugo von Champagne hinzu gesellte, zu dem Gelübde, die Pilger auf dem Weg von der Meeresküste bis Jerusalem zu beschützen (Wilhelm von Tyrus, **Hist. bell. sacri XII, 7**; Jakob von Vitry, **Histor. oriental. c. 63**; Bernhard von Clairvaux, **Lib. de laude novae militiae ad milites templi I,** 550 ff.). Sie lebten nach der Regel der Augustiner Chorherren und legten in die Hände des Patriarchen von Jerusalem Guaremund außer den drei Mönchsgelübden als viertes das obengenannte ab. Der König Balduin II. räumte ihnen einen Teil seines Palastes ein, der, weil er angeblich auf der Stelle des salomonischen Tempels erbaut war, Tempel Salomos hieß. Nach diesem erhielten sie den Namen der armen Ritter des Tempels. In den ersten Jahren übten die Ritter eine anspruchslose Thätigkeit. Wachstum, festere Organisation und Bestätigung des Ordens durch den Papst brachte erst die Synode von Troyes 1128. Der eifrigen Verwendung Bernhards von Clairvaux verdankt der Orden seine Bestätigung durch Papst Honorius II. Die Redaktion der neuen Ordensstatuten wurde Bernhard übertragen, der sie durch einen Schreiber Johannes Michaelensis aufzeichnen ließ.

Die Streitfrage, ob der altfranzösische Text der Regel (Prutz) oder der lateinische Text (Curçon) der ältere ist, ist wohl mit Funk (A. Templer, Wetzer und Welte, K.-Lexikon [2]XI, 1313) dahin zu beantworten, daß der ursprüngliche Text der Regel der Synode von Troyes lateinisch verfaßt war, aber nicht auf uns gekommen ist. Die uns erhaltene lateinische und altfranzösische Rezension des ältesten Textes stammt vermutlich aus den Jahren 1134 und 1135 (Gmelin). Die Ritter waren nach dieser Regel verpflichtet, die kanonischen Tagzeiten zu halten oder im Verhinderungsfalle eine Anzahl Vaterunser zu beten (c. 1 u. 2 ed. Knöpfler). Die Mahlzeiten wurden gemeinsam eingenommen und waren mit geistlicher Lesung begleitet, die Kost war einfach, je das 10. Brot sollte den Armen gegeben werden (c. 8—19). Als Ordenskleid trugen die Ritter nach der ältesten Regel einen weißen Mantel, als Zeichen der Keuschheit des Herzens (c. 20). Erst Papst Eugen III. fügte dem Mantel der Templer das rote Kreuz als Symbol der Bereitschaft zum blutigen Martyrium für die Sache des Glaubens bei (Wilhelm von Tyrus XII, 7), die Diener trugen ein schwarzes Gewand (c. 21). Jeder Ritter durfte wegen der Armut des Ordens nur drei Pferde und einen Diener haben. Es war dem Ritter streng verboten, den Diener zu schlagen (c. 28). Alle Bedürfnisse der Ordensangehörigen befriedigt der Orden, der einzelne hat sich seinen Bedarf vom Meister zu erbitten (c. 34). Diesem ist pünktlicher Gehorsam zu leisten (c. 30). Kein Bruder darf Briefe schreiben oder empfangen, selbst nicht von den Eltern oder Verwandten (c. 39). Die Jagd auch mit Falken ist den Rittern verboten, nur die Löwenjagd ist ein seiner würdiges Geschäft (c. 43). Der Verkehr mit Frauen, die Küsse eines Weibes, selbst der Mutter und Schwester sind streng zu meiden (c. 66). Bei schwerer Verfehlung erfolgt Ausschluß von dem Verkehr mit den Brüdern (c. 61), bei hartnäckiger Unbußfertigkeit Ausstoßung aus dem Orden (c. 62). — Der Meister Hugo von Payens bereiste nach der Synode von Troyes im Interesse des Ordens, Frankreich, England und Spanien, wo er überall die glänzendste Aufnahme und kräftigste Unterstützung fand. Bei seiner Rückkehr in den Orient 1129 kehrte er mit 300 Rittern aus den edelsten Familien vor allem Frankreichs, dessen Adel auch später die Reihen des Ordens füllte, zurück. Der Zweck des Ordens erweiterte sich mit seinem Wachstum, die Templer wurden zum stehenden Heer der Kirche im Orient, unter kanonischer Disziplin und mönchischer Askese brachten sie ihr Leben hin im Kampf gegen die Ungläubigen zur Erhaltung des heiligen Landes. Aber das geistlich-mönchische Element trat im Orden immermehr in den Hintergrund, um dem ritterlichen Element immer entschiedener die unbestrittene Vorherrschaft zu überlassen.

Durch die Bernhard von Clairvaux befreundeten Päpste, Innocenz II. und Eugen III. wurde der Templerorden immer fester durch Privilegien an den römischen Stuhl gekettet (s. Prutz, Entwicklg. S. 259 ff.). So erteilte Eugen 1148 den zur Kollekte erscheinenden Templern das Recht, einmal im Jahre in interdizierten Orten Gottesdienst zu halten, und erließ den den Orden Beschenkenden ein Siebentel der jährlich verwirkten Kirchenbuße (Jaffé R. P² 9281—93). Die bedeutsamste päpstliche Gunstbezeugung, die die exempte Stellung des Ordens begründete, stammt von Papst Alexander III. Durch die Bulle Omne datum optimum vom 18. Juni 1163 wird dem Orden die Errichtung eines eigenen Ordensklerikats zugestanden. Der Orden darf eigne Geistlichen haben und dieselben durch jeden beliebigen Bischof weihen lassen. Die Errichtung eines solchen Ordensklerikats bedeutete für die innere Entwickelung des Ordens ein weiteres Zurückdrängen des geistlich-mönchischen Elements, ein Zeichen, daß der Mönchsgedanke in den Ritterherzen keinen Raum mehr hatte. Auf die geistige Stimmung im Orden hat dieser Ordensklerikat keinen größeren Einfluß erlangt. Urban III. unterstellte 1186 die Kirchen, die die Templer in den den Sarazenen abgenommenen Gebieten errichteten, direkt dem päpstlichen Stuhl. Innocenz III. verbot 1209 ohne ausdrückliche päpstliche Erlaubnis den Templerorden mit Bann oder Interdikt zu belegen, aber derselbe Papst sah sich auch genötigt, gegen die Templer einzuschreiten, die das kirchliche Interdikt nicht achteten, indem sie die kirchliche Bestattung Interdizierter bei Zahlung einer jährlichen Versicherung von 2 oder 3 Denaren übernahmen (de interdicto servando, Migne P L. 225, 1217). Honorius III. erklärte 1217 den Angriff auf einen Templer für einen päpstlichen Reservatfall. Durch die päpstlichen Gunsterweise nahm der Orden stark zu und wurde eine mächtige und reiche Adelskorporation. Die Zahl der Provinzen des Ordens läßt sich bei dem Mangel einer Matrikel nicht mehr genau bestimmen. Im Orient waren seine Niederlassungen in fünf Ordensprovinzen, Jerusalem, Tripolis, Antiochia, Cypern und Romanien = Morea geteilt. Im Abendland waren seine Hauptsitze Frankreich, die spanischen Königreiche, Portugal und England. Schwächer war der Orden in Deutschland vertreten, und in den nordischen Ländern besaß er keine Güter. Die größeren Niederlassungen hießen Tempelhöfe, Priorate, Präzeptorate, die kleineren Balleien und Komthureien. Mit der wachsenden Macht bildete sich im Templerorden, wie in den anderen Orden ein starker Ordensegoismus aus und setzte eine fortschreitende Verweltlichung ein. Der Orden war durch die päpstlichen Privilegien ein festgeschlossenes Gebilde geworden mit ausgedehnten Grundbesitz, gewaltiger Organisation, ausgebreiteter Verwaltung und eignem Klerus, so daß er die Eifersucht der Bischöfe und die Feindschaft der Fürsten erregte.

Die Ordensverfassung hatte sich weiter ausgebildet, wie sie uns in den erhaltenen Statuten von Artikel 77—685 (s. Curçon) aus dem 12. und 13. Jahrhundert vorliegt. Danach bilden den Kern des Ordens die Ritter, die von adliger Geburt, aus reiner Ehe, keines schweren Verbrechen schuldig, geistig und körperlich gesund sein mußten. Die Aufnahme konnte ohne Noviziat erfolgen, sie geschah durch den Vorsitzenden als Rezeptor im Kapitel in feierlichster Form ohne Anwesenheit eines Fremden (A. 657—85). Die Ritter trugen den weißen Mantel mit rotem achteckigen Kreuze. Ihnen zur Seite standen die dienenden Brüder (fratres servientes, frères sergents) aus bürgerlichem Stande. Sie zerfielen in zwei Abteilungen, die Waffenbrüder, Knappen (armigeri, frères servans d'armes) und Handwerksbrüder für wirtschaftliche Arbeiten, die ein braunes oder schwarzes Kleid mit rotem Kreuz trugen. Die dritte Klasse des Ordens bildeten seit der Bulle Alexanders III. vom Jahre 1163 die Ordenskapläne, die von adliger Geburt sein mußten. Sie trugen im Unterschied von den Rittern den engen Priesterrock und darüber einen braunen Mantel, der weiße Mantel war ihnen nur gestattet, wenn sie Bischöfe waren. Schon die älteste Regel (c. 50 ed. Knöpfler) kannte verheiratete Ritter, die sich dem Orden nach Art der Tertiarier anderer Orden angliederten. Um die Wohlthaten des Ordens zu genießen, schlossen sich ferner weltliche Personen aller Stände dem Orden als Affiliierte an, die ihm Schenkungen zuwandten.

An der Spitze des Ordens stand der Großmeister (summus magister, minister generalis) mit fürstlichem Rang. Ihm stand die Besetzung der niederen Ordensämter zu. Seine Machtstellung war aber durch das Generalkapitel beschränkt, dem allein das Recht über Krieg und Frieden mit den Sarazenen vorbehalten war (A. 77—98). Während der Vakanz des Großmeistertums leitete den Orden der Großkomtur. Für die Wahl des Großmeisters bestand ein kompliziertes Wahlverfahren, 13 aus dem Orden bestimmte Wähler wählten den Großmeister mit Stimmenmehrheit (A. 198—222). Zu den Großbeamten des Ordens gehörten der Seneschall, der Vertreter des Großmeisters, der Marschall, der

Vorsteher des Kriegswesens, der Großpräzeptor des Königreichs Jerusalem, der Schatzmeister des Ordens, der Drapier, dem die Sorge für die Kleider oblag, der Turkopolier, der Befehlshaber der leichten Reiterei (A. 99—131; 169—172). Aus den Servienten wurden die Unterbeamten vom Großmeister ernannt. — Die Berufsarbeit des Ritters ließ sich mit der Gebetsarbeit des Mönches nur schlecht vereinen und so zeigen die 5 Statuten ein immer stärkeres Zurücktreten der letzteren. (A. 279—309). Das im Kapitel Verhandelte mußte streng geheim gehalten werden (A. 386—543). Die Strafen, die für die Vergehungen der Mitglieder verhängt wurden, waren im ganzen gelinder als in anderen Mönchsorden. Sie bestanden in kleinen Pönitenzen des Essens ohne Tischtuch auf bloßer Erde, Verlust des Mantels bei unsittlichem Verkehr mit Frauen und stiegen 10 bis zum Ausschluß aus dem Orden. Dieser wurde wegen Simonie, Mord eines Christen, Diebstahl, Sodomiterei, Meineid, Meuterei, feiger Flucht vor dem Feinde — ein Templer durfte nur vor mehr als drei Feinden fliehen — Übergang zu den Sarazenen verhängt (A. 224—71; 416—92; 587—623).

Mit Hingebung und Tapferkeit hat sich der Templerorden seiner Aufgabe, der Ver- 15 teidigung des heiligen Landes gewidmet. Hunderte von Templern sind auf dem Schlachtfeld gefallen, andere in die Gefangenschaft der Sarazenen geraten. Kein einziger wirklicher Verrat an der christlichen Sache kann dem Orden in seinem politischen Verhalten vorgeworfen werden. Auch Kaiser Friedrich II. hat trotz ausgesprochener Abneigung gegen die Templer auf seinem Kreuzzug 1220 einen Zusammenstoß mit ihnen geflissentlich ver- 20 mieden, um nicht das heilige Land seiner letzten Stützen zu berauben. Allerdings erlangte im 13. Jahrhundert im Templerorden wie überhaupt in der Kirche der weltlich-politische Faktor über den kirchlich-religiösen das Übergewicht, so daß sich Klagen gegen die Anmaßungen und Ausschweifungen der Templer erheben. Als 1291 der letzte Platz im heiligen Lande Acco fiel, gab man dies ohne Grund der Eifersucht der Templer und 25 Johanniter Schuld, und Papst Nikolaus V wünschte Abhaltung von Synoden zur Vereinigung der beiden Orden. In diesem Sinne sprach sich auch eine Synode zu Salzburg 1292 aus. Wie die Johanniter sich nach der Eroberung des heiligen Landes nach Rhodus zurückzogen, so wurde seit 1291 der Hauptsitz der Templer Cypern. Und wie die Johanniter Rhodus, so gestalteten die Templer Cypern zu einer Festung um, die dem Anprall des 30 Muhammedismus auf seinem Zug nach Westen Einhalt gethan, wenn auch nicht dauernd aufgehalten hätte, wenn nicht der Orden seinem rücksichtslos gewaltthätigen Gegner, Philipp dem Schönen von Frankreich zum Opfer gefallen wäre.

Der Templerorden bildete in Frankreich ein schweres Hindernis für die Zentralisation der Gewalt in der Hand des Köngs, da seine Glieder samt den auf seinen Boden sitzenden 35 Leuten der Polizei, Gericht und Steuern des Königs und seiner Beamten entnommen waren. Nach dem Siege Philipps IV. 1285—1314 über Papst Bonifatius VIII., der nur mit schweren finanziellen Opfer erkauft war, beabsichtigte der französische König sich in den reichen Besitz des ihm unbequemen Ordens zu setzen. Noch im Juni 1304 hatte er dem einflußreichen Orden, der im Kampf mit der Kurie auf Seiten der Krone ge- 40 standen hatte, weitgehende Vergünstigungen erteilt (s. Prutz, Entwickelung S. 84 ff.). Aber bereits bei der Thronbesteigung Clemens' V in Lyon im November 1305 plante Philipp ein Vorgehen gegen die Templer. Am 6. Juni 1306 wurden die Meister des Johanniter- und Templerordens von Clemens zu einer Besprechung wegen eines geplanten Kreuzzuges nach Avignon geladen. Nur der Großmeister der Templer, Jakob von Molay, der seit 45 1297 dieses Amt bekleidete, folgte der Einladung und traf 1306 in Frankreich ein. Bei seiner Zusammenkunft mit dem Papst 1307 in Poitiers kam die Frage nach Verschmelzung der Hospitaliter und Templer zur Sprache, die Molay nach einer noch vorhandenen Denkschrift (Baluze, Vitae pontif. Avinion. II, 180 ff.) entschieden ablehnte. Bereits durch Schreiben vom 24. August 1307 sagte Papst Clemens auf Drängen des Königs eine 50 Untersuchung der gegen die Templer erhobenen Vorwürfe zu. Ehe aber eine solche Untersuchung stattgefunden hatte, wurde am 14. September 1307 die Verhaftung der Templer und Beschlagnahme ihrer Güter von Philipp beschlossen und durch königliche Instruktion die Beamten zur Ausführung dieser Maßregel angewiesen (Boutaric, Revue des quest. hist. X, 329 ff.). Noch am 12. Oktober 1307 wohnte der Großmeister Jakob von Molay 55 arglos dem Begräbnis der Schwägerin des Königs, der Prinzessin Katharina von Konstantinopel, bei und versah den Ehrendienst, indem er den Zipfel des Leichentuches hielt. Am folgenden Tage erfolgte die Verhaftung sämtlicher Templer mit ihren Servienten und Priestern in ganz Frankreich. Der König handelte angeblich auf Aufforderung der Inquisition, so daß er formell ein Recht dazu hatte, wenn auch thatsächlich die 60

Initiative vom König ausging, der sich der Oberleitung der Inquisition vorher versichert hatte.

Die Anschuldigungen, die man gegen den Orden nach der Instruktion vom 14. Sept. 1307 erhob, waren die Verleugnung Christi mit Bespeiung seines Kruzifixes, unanständige 5 Küsse und die Erlaubnis zur widernatürlichen Unzucht. Am 14. Oktober wurde dann durch den Dominikaner, Wilhelm Imbert, als Inquisitor **haereticae pravitatis**, den Kanonikern von **Notre-Dame** amtliche Mitteilung von dem Geschehenen gemacht und als weiterer Anklagepunkt hervorgehoben, daß die Ordenspriester bei der Messe die Konsekrationsworte fortließen. Nachdem am 15. Oktober der Großmeister mit etlichen Ge- 10 nossen in einem Verhöre ein Geständnis über einige Anschuldigungen abgelegt hatte, fühlte sich Philipp schon so sicher, daß er am 16. Oktober 1307 an sämtliche Fürsten der Christenheit Briefe mit Aufforderung zur Nachahmung seines Beispiels erließ. Es begannen nun in Frankreich die Inquisitionsverhöre auf Grund der Instruktion vom 14. September 1307, wonach den die Wahrheit Gestehenden bei Rückkehr zum Glauben 15 der Kirche Verzeihung, den andern ihre Verurteilung zum Tod angekündigt war. Am 27. Oktober 1307 versuchte zwar der schwächliche Papst Clemens V einen Protest gegen das Verfahren des Königs und verlangte Herausgabe der gefangenen Templer und ihrer Güter an ihn, aber das Motiv war wohl kein anderes als, bei dem schmählichen Handel nicht den ganzen Raub dem König zu überlassen. Durch die Bulle **Pastoralis praeemi- 20 nentiae** vom 22. November 1307 machte aber Clemens wider Gewissen und Ehrgefühl gemeinsame Sache mit dem König, indem er allen Fürsten die Verhaftung der Templer und Beschlagnahme ihrer Güter befahl. Damit war das Schicksal des Ordens besiegelt. Als Clemens vermutlich im Februar 1308 noch einmal versuchte, dem Prozeß gegen die Templer durch plötzliche Suspension der Vollmacht der Inquisitoren Einhalt zu thun, 25 berief Philipp im Mai 1308 die Ständeversammlung zu Tours, um gestützt auf die Nation, die ihm völlig zu willen war und die Templer des Todes für schuldig erklärte, dem Papste die Spitze zu bieten. Im Juni 1308 kam darauf Philipp mit Clemens zu Poitiers zusammen. Der König ängstigte den Papst mit der ihm früher bewilligten Verdammung des Papstes Bonifatius. Als dann 72 Templer aus der Zahl 30 derjenigen, welche bereits Bekenntnisse abgelegt hatten, dem Papst in Poitiers vorgeführt waren und die meisten von ihnen bei ihren Aussagen beharrt hatten (so die Protokolle Schottmüller II, 7—71), zeigte sich Clemens willfährig den Orden aufzuopfern und schloß mit dem König den Pakt, daß die Templer dem Papst übergeben würden, dieser aber den König mit ihrer Bewachung betraute. Durch die Bulle vom 12. August 1308 35 **Faciens misericordiam** wurde die allgemeine Untersuchung des Ordens befohlen und durch die Bulle **Regnans in coelis** vom gleichen Tage zur Entscheidung der Angelegenheit eine allgemeine Synode nach Vienne auf den 1. Oktober 1310 berufen.

Vom 7 August 1309 bis 26. Mai 1311 wurde in allen größeren europäischen Ländern sowie auf Cypern der Prozeß durch besondere geistliche Untersuchungskommissionen 40 gegen den Orden geführt. 127 Fragen wurden zur Inquirierung den Ordensmitgliedern vorgelegt (Michelet I, 89—96). Durch die anfängliche Milde des Verfahrens wurden die Templer veranlaßt, die Geständnisse über die von ihnen angeblich begangenen Schändlichkeiten zurückzunehmen, da sie nur durch die Folter, die seit Innocenz IV. in den Ketzerprozeß eingeführt war, erpreßt seien. Als aber am 12. Mai 1310 54 Templer, die sich 45 zur Verteidigung des Ordens bereit erklärt hatten, als rückfällige Ketzer von dem Erzbischof von Sens verbrannt worden waren, wirkte dieser Schlag betäubend. Die Widerstandskraft der Brüder war gebrochen, erst jetzt gestanden alle, was man wollte. In den anderen Ländern aber außerhalb Frankreichs sträubten sich die Regierungen und Bischöfe gegen die Anwendung der Folter, doch brach ihren Widerstand fast überall der Papst. 50 Eduard II. von England hatte zuerst versucht, die Unschuld des Ordens zu verteidigen, und die Könige von Kastilien, Portugal, Arragonien und Sizilien durch einen Brief vom 4. Dezember 1307 zu einer Intervention zu Gunsten der Templer aufgefordert, aber im Herbst 1309 gab er, bestimmt durch Papst Clemens, die Anwendung der in seinem Reiche verbotenen Folter zur Erzielung von Geständnissen zu. Wo gefoltert wurde, er- 55 gaben sich auch außerhalb Frankreich alle gewünschten Verbrechen, wo nicht, wie in Portugal, Sizilien, einem Teil von Deutschland und Cypern zeigte sich die völlige Unschuld des Ordens. Eine Reihe Provinzialsynoden: zu Ravenna Juni 1310, zu Mainz 1310 und Tarragona 1312, erklärte die Templer für von jedem Verdacht rein.

Am 16. Oktober 1311 eröffnete Clemens V das 15. allgemeine Konzil in Vienne. 60 Trotzdem den Prälaten willkürliche Auszüge aus den Prozeßakten (s. Wilkins, **Concilia**

Magnae Britanniae II, 313 ff. die Originalakten vgl. mit den Exzerpten, Schottmüller II, 73—102) vorgelegt wurden, entschied das Konzil trotz Druckes des Papstes und Königs fast einstimmig, daß der Orden der ihm vorgeworfenen Häresien nicht überführt sei und ihm die Verteidigung gestattet werden müsse. Der Papst hob nun den Orden nicht kraft richterlicher Entscheidung vermittelst eines entscheidenden Ausspruchs, sondern aus eigner Machtvollkommenheit aus fürsorglicher Rücksicht auf das allgemeine Wohl auf und wies die Güter dem Johanniterorden zu. Dies geschah durch die Bullen vom 22. März 1312 **Vox in excelso** und 2. Mai 1312 **Ad providam** (s. Abdruck der Bullen ThQS 1866, S. 63 ff.).

In Frankreich wollte Philipp die Güter des Ordens nicht herausgeben und die Krone behielt auch die ganze bewegliche Habe. Erst nach dem Tode des Königs ließen sich seine Nachfolger einen Teil der liegenden Güter abdringen und übergaben sie den Johannitern auf Drängen des Papstes gegen Erstattung bedeutender Geldsummen. Auch König Eduard II. von England bereicherte sich mit dem Besitz der Templer und gab nur unwillig einen Teil der Güter an die Johanniter heraus. In Kastilien wurden die Ordensgüter der Templer von König Ferdinand IV. den einheimischen Ritterorden von S. Jago di Compostella und Calatrava zugewiesen, Jakob II. von Arragonien verwandte sie zur Errichtung des Ritterordens von S. Maria de Montesa und Dionysius von Portugal, ein treuer Freund des Ordens, stiftete den Christusorden, **ordo militiae Jesu Christi**, dem nicht nur die Güter der Templer überwiesen wurden, sondern auch die Mitglieder des portugiesischen Zweiges der Templer beitraten. In Deutschland kamen die Güter des hier schwach vertretenen Ordens an die Johanniter, in Böhmen wußte sich eine Zahl Templer, die sich verheirateten im Besitz ihrer Burgen zu behaupten (Pelzel, Beiträge zur Geschichte der Tempelherren in Böhmen und Mähren, neue Abhandlungen der Böhm. Gesellschaft der Wissenschaft III, 327).

Durch die Bulle **Ad Certitudinem** vom 6. Mai 1312 (ThQS 1866, S. 80—84) wurden außer dem Großmeister Jakob von Molay eine Reihe Großwürdenträger des Templerordens dem päpstlichen Urteil reserviert, die übrigen Templer den Provinzialsynoden zur Aburteilung übergeben mit der Bestimmung, daß die unschuldig Befundenen aus den Gütern des Ordens einen anständigen Unterhalt erhalten, die sich schuldig Bekennenden mit Milde, die Rückfälligen mit Strenge behandelt werden, die Flüchtigen endlich, falls sie sich nicht binnen Jahresfrist ihrem Bischof stellten, ohne weiteres der Exkommunikation verfallen sollten. Je nach den verschiedenen Ländern war das Los der Templer verschieden. Im ganzen war es ein hartes.

Der in strenger Haft zurückgehaltene Großmeister samt einigen Großwürdenträgern wurde am 11. März 1314 zu Paris von einer päpstlichen Kommission nach Verlesung seiner früheren Bekenntnisse zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt. Man hoffte durch sein öffentliches Geständnis die durch den heldenmütigen Tod so vieler Ritter beunruhigten Gemüter zu besänftigen. Da erklärte Molay vor der versammelten Menge, daß die dem Orden vorgeworfenen Häresien und Sünden nie wahr gewesen seien, daß er selbst aber den Tod verdiene und ihn in Frieden leiden wolle, weil er sich durch die Furcht vor der Tortur und die Schmeichelworte des Papstes und des Königs von Frankreich habe bestimmen lassen ein teilweises Geständnis gegen seinen Orden abzulegen. Auf Befehl Philipps wurde noch am Abend des 11. März 1314 Molay und der Visitator von Francien, Gottfried von Charney, verbrannt, die noch in den Flammen die Unschuld des Ordens mit heldenmütiger Standhaftigkeit beteuerten (Chron. Bern. Guidon. bei Raynald, Annal. eccles IV, 548; Cornelius Zantfliet, Martène et Durand, Ampliss. collectio V, 159). Zu der rasch sich bildenden Legende, daß der Großmeister seine ungerechten Richter binnen 40 Tagen vor den Richterstuhl Gottes citiert habe, hat der baldige Tod Clemens' V am 20. April und Philipps am 29. November 1314 den Anlaß gegeben (Contin. chron. Guil. de Nangis S. 67).

Es kann für alle urteilsfähige Forscher keine Frage sein, daß das Motiv zur Vernichtung des mächtigen Ordens in der Habsucht des französischen Königs zu suchen ist, der den Staat im Staate, den die Templer bildeten, brechen wollte, und daß er sich dabei die erbärmliche Schwäche des Papstes Clemens und die Eifersucht der Bischöfe auf die exempte Stellung des Ordens zu Nutze gemacht hat. Daß einzelne Mitglieder des Ordens sich verschuldet und Unzuchtssünden begangen hatten, ist nicht zu bezweifeln, daß aber von Ordens wegen die Anbetung eines Idols, die Verleugnung Christi und Anspeiung des Kreuzes, die Verehrung eines Katers, der Unglaube bezüglich des Altarsakraments, die Verpflichtung zur Sodomiterei und zu unzüchtigen Küssen bestanden haben, ist durchaus unglaublich und von

Prutz und den Verteidigern der Schuld der Templer nicht erwiesen worden. Es ist vielmehr klar, wie Gmelin beweist, daß diese Beschuldigungen, die Philipp IV in ganz ähnlicher Weise bereits 1303 gegen Bonifatius VIII. erhoben hatte, von dem französischen König erfunden sind, um den Orden als schuldig zu erweisen, da vor 1307 nichts davon verlautet und die diesbezüglichen Geständnisse, wie ihr typischer Charakter beweist, nur durch die Folter erpreßt wurden. Trotzdem war der Orden, der nach der Eroberung des heiligen Landes seinen ursprünglichen Zweck verloren hatte, ein überlebtes Gebilde, das den politischen Verhältnissen zum Opfer fiel, aber sein tragischer Untergang bleibt eine schamlose Gewaltthat des despotischen Königs Philipp IV., der nach dem Siege über Papst Bonifatius VIII. den von ihm beherrschten Clemens V. zur Vernichtung des der Krone unbequemen Ordens zwang. **G. Grützmacher.**

Tempelweihefest s. d. A. Gottesdienst, synag. Bd VII S. 15,36.

Tephillin. — Litteratur: M. Beck, de Iudaeor. ligamentis precatoriis, Jena 1674, 4; desselben Dissertatio de usu phylacterior. jud., Jena 1675, 4 (1684) mit Abbild.; Gropp, de phylacter., Lips. 1708, 4; Ugolino, de phylacter. hebr. in seinem Thesaur. XXI (das rabb. Quellenmaterial ist erschöpfend behandelt); Buxtorf, Synag. jud. p. 170 sq.; Carpzov, Appar. p. 190 sqq.; Joh. Chr. Georg Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden, 2. Bd, IV. Tl., 1 Kap., 1 Sekt., § 9—16, Frankf. u. Leipz. 1749; Klein, Ueber die Totaphot nach Bibel und Tradition (JprTh 1881, S. 666 ff.); die Artikel bei Winer, Bibl. RW. (Art. Phylakterien), Riehm, Bibl. HWB. (Art. Denkzettel); Hamburger, RW. zu Bibel u. Talmud. Speziell jüdische Quellen: Maimûni, Jad hachas., Jesode ha-thora (Grundlagen des Gesetzes), Hal. Tephillin; Joseph Karo, Schulchan aruch, Orach chajim § 8—44; M. L. Rodkinssohn, Ursprung und Entwickelung des Phylakterien-Ritus bei den Juden, Preßb. 1883 (hebr.).

1. Wesen und Herleitung. Die Tephillin (תפלין, Denkriemen, Gebetszettel) sind viereckige, aus der Haut (עור) eines levitisch reinen Tieres gefertigte und auf einer starken Unterlage aus Leder aufgenähte Gehäuse (Kapseln, Fächer, Zellen, בתים), die bestimmte Thoraabschnitte enthalten. Dieselben werden mittels eines durch eine Öse (תיתורא, מעברתא) am Rande der Unterlage gezogenen und auf einer Seite gut geschwärzten Riemens (רצועה) von den Juden an den Wochentagen früh bei der Gebetsverrichtung auf die Mitte der Stirn und auf die Mitte des linken Oberarms nahe dem Herzen zu festgebunden. Die Gehäuse müssen so genau in der Form sein, daß sie nach allen Seiten die Diagonale des Quadrats haben. Das rabbinische Gebot, Tephillin zu legen, stützt sich auf die wörtliche Auffassung der Mahnung Dt 6, 6—8: „Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen auf (על) deinem Herzen sein, und du sollst sie deinen Kindern einschärfen und von ihnen reden, wenn du in deinem Hause sitzest und wenn du auf deinem Wege gehest und wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst. Und du sollst sie als (Erinnerungs-)Zeichen (לאות) an deine Hand binden, und sie sollen als Stirnbänder zwischen deinen Augen sein (לטטפת בין עיניך)." Vgl. das. 11, 18 und Ex 13, 16. Viele christliche Exegeten pflegen die Worte in allegorischem Verstande zu nehmen, unter den jüdischen ist es Raschbam (R. Samuel ben Meïr 11. u. 12. Jahrh.), der sie so deutet; allein es läßt sich nicht leugnen, daß sie doch auf ein materielles, äußeres, sichtbares Zeichen hinweisen. Obgleich die Etymologie des Wortes טטפת unsicher ist, so hat man doch nicht nötig, mit Eichhorn (s. Repert. Tl. 13, S. 15), Jablonski und Harkavy (s. dessen Abhandlung im Journ. as. 1870) zum Ägyptischen zu greifen, sondern kann unter Heranziehung des mischnischen טוטפת (Schabb. VI, 1 und Gemara z. St. 57[b]), das soviel wie Stirnband, Kopfputz bedeutet, Beruhigung fassen. Es muß dem Zusammenhange nach ein am Kopfe, speziell an der Stirn befindliches Denk- oder Erinnerungszeichen gemeint sein. Onkelos und das sogenannte Jonathan-Targum geben לטטפות an allen Stellen durch לתפלין wieder, die LXX haben *ἀσάλευτον* und der ängstlich am Wortlaut hängende Aquila hat *ἀτίνακτα*, das ebenso wie *ἀσάλευτον* auf etwas Unbewegliches, Festsitzendes hinweist. — 2. Arten, Form und Gestalt. Man unterscheidet Kopf- und Handtephillin (תפלין של ראש und תפלין של יד, zulässig ist auch תפלה של ראש und תפלה של יד). Die Kopftephillin bestehen aus vier Gehäusen (Fächern, Zellen). In jedem Gehäuse liegt ein auf einen Pergamentstreifen geschriebener Thoraabschnitt zusammengerollt und mit einem Haare umwickelt, und zwar befindet sich im ersten von links nach rechts der Abschnitt Ex 13, 1—10: „Heilige mir alle Erstlinge" u. s. w., im zweiten der Abschnitt das. V. 11—16: „Und es wird geschehen, wenn dich Jahve in das Land der Kanaaniter bringt" u. s. w., im dritten der Abschnitt Dt 6, 4—9: „Höre, Israel, Jahve, unser Gott" u. s. w., im vierten der Abschnitt das. 11, 13—21: „Und es wird geschehen, wenn ihr gehorcht" u. s. w.

Die Handtephillin bestehen nur aus einem einzigen Gehäuse, in welchem dieselben Abschnitte auf einem zusammengerollten und mit einem Haare umwickelten Pergamentstreifen in vier Abteilungen gesondert ruhen. An den beiden Außenflächen des ersten und vierten Gehäuses der Kopftephillin gewahrt man den Buchstaben ש, der als שַׁדַּי, der Allmächtige gedeutet wird. Das eine ש hat drei, das andere vier Zacken. (Sollte sich vielleicht in den drei und vier Zacken ein alter astraler Bezug auf die sieben Planeten bergen?) Wie bereits bemerkt, sind die Gehäuse in einen quadratförmigen starken Lederstreifen etwas eingesenkt und mit etwa zwölf Stichen, was an die zwölf Stämme erinnern soll, auf ihm festgenäht. Zur Naht verwendet man zusammengedrehte Darmflechsen (גידים) von einem Ochsen oder einem Kalbe. Beim Legen müssen die Gehäuse der Kopftephillin auf die Stirn unterhalb des Haarwuchses, zwischen den Augenbraunen zu stehen kommen. Festen Sitz erhalten sie durch den durch die Öse gezogenen Riemen, der am Hinterkopfe nach dem Nacken zu einem Knoten (קשר) fest zusammengeschlungen wird und die Form eines ד bildet. S. Menach. 35b. Die Riemenenden müssen nach dem Knoten noch so lang sein, daß sie über die Schultern geworfen werden können und noch etwa drei Handbreiten auf die Brust (bis zur Nabelgegend) herabhängen. Bei den Handtephillin, die an den linken Oberarm gebunden werden, muß das Gehäuse gegen die Brust sich neigen, wo das Herz, der Sitz aller Gefühle, liegt, um dadurch die Worte Dt 11, 18: ושמתם את דְּבָרַי אלה על לבבכם zu erfüllen. Der an der Öse befestigte Riemen, der ebenfalls einen Knoten bildet, aber die Form eines י hat, wird siebenmal um den Arm und dann noch dreimal um den Mittel- und Ringfinger gewunden. Während die einfächerigen Handtephillin die Einheit Gottes symbolisieren, wollen die vierfächerigen Kopftephillin das nach allen vier Enden der Welt sich erstreckende göttliche Weltregiment andeuten. — 3. Gebrauch. Beim Legen der Kopftephillin ist der Segen zu sprechen: ברוך אתה יהוה אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפלין, gebenedeiet seist du, Jahve, unser Gott, König der Welt, der uns geheiligt durch seine Gebote und uns das Gebot der Tephillin befohlen hat. S. j. Berach. II, 4c m. Dagegen beim Legen der Handtephillin ist der Segen zu sprechen: ברוך אתה יהוה אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפלין, gebenedeiet seist du und uns Tephillin zu legen befohlen hat. S. das. Sind die Benediktionen gesprochen, so darf sich der Betende durch nichts mehr stören lassen. Zuerst hat das Anlegen der Handtephillin zu erfolgen, darauf das der Kopftephillin; legt jemand dagegen die Tephillin ab, so gehen letztere den ersteren voraus, weil bei Heiligtümern wohl eine Steigerung, nicht aber eine Erniedrigung stattfinden darf. S. Menach. 34b. Aus ganz demselben Grunde dürfen die Tephillin wohl unter das Kopflager, nicht aber unter die Füße gelegt werden. Zur Aufbewahrung der Tephillin bedient man sich gewöhnlich eines Beutels, in dem aber nichts anderes sich befinden darf, besonders kein Geld. S. Berach. 23b. Allen denen, die auf einen Totenacker gehen, ins Bett steigen, ins Bad, oder an einen unreinen Ort, oder in einen Raum sich begeben, in dem ein Toter liegt, ist das Tragen der Tephillin verboten. Ebenso dürfen Hochzeitsleute, Leidtragende, Kranke und Frauen keine Tephillin tragen. Nicht minder sind die Thorastudierenden vom Tephillingebot befreit (s. Mechiltha zu בא: הניח תפלין כאלו קורא בתורה וכל הקורא בתורה פטור מתפלין). Erst wenn der Jude das 13. Lebensjahr erreicht hat, also בר מצוה geworden ist, ist er zum Tragen der Tephillin verpflichtet. An Sabbathen wie an Festtagen pflegt man keine Tephillin zu legen. — 4. Bedeutung. Im Talmud wird auf die Befolgung der Tephillinvorschrift großes Gewicht gelegt und sie wird von den verschiedensten Lehrautoritäten aufs nachdrücklichste eingeschärft. In gleicher Weise behandeln die Decisoren des Mittelalters in ihren Ritualkodizes die Satzung nach allen Beziehungen bis ins Mikrologische, dabei werden alle Bestimmungen auf Mose vom Berge Sinai zurückgeführt. R. Eli'ezer der Ältere, ein Lehrer des 1. Jahrh., bezieht die Worte Dt 28, 10 auf die Kopftephillin. S. Berach. 6a. Wer das Schem'a ohne Tephillin liest, so äußert sich R. 'Ula (im 3. Jahrh.), legt gleichsam ein falsches Zeugnis gegen sich selbst ab, was sagen will: er spricht die Anerkennung Gottes als Weltregenten aus und vollzieht nicht sein Gebot. S. das. 14b. Nach R. Chija bar Abba (3. u. 4. Jahrh.) im Namen des R. Jochanan (3. Jahrh.) gilt er so, als brächte er ein Ganzopfer dar ohne Speisopfer und ein Schlachtopfer ohne Trankopfer. S. das. 14b. R. Jochanan sagt: Wer das Joch des Himmelreiches vollständig auf sich nehmen will, (הרוצה לקבל עול מלכות שמים שלמה), der reinige sich (den Leib), wasche die Hände, lege Tephillin, lese das Schema und bete. Das ist das Himmelreich vollständig. S. das. 14b u. 15a. Man betrachtete die Vollziehung der Tephillinvorschrift geradezu als eine Art Altardienst. Wer Tephillin legt und das Schem'a liest, den sieht die Schrift so an, als

hätte er einen Altar erbaut und darauf Opfer dargebracht. S. das. 15^{a}. Nach einem Ausspruche des R. Simeon ben Lakisch im 3. Jahrh. wird der, welcher Tephillin legt, lange leben, wobei auf Jes 38, 16 verwiesen wird. S. Menach. 44^{a}. R. Scheschetḣ bemerkt: Wer nicht Tephillin legt, übertritt acht Gebote (weil die Vorschrift achtmal in der Thora vorkommt). S. das. 44^{a}. Rab (3. Jahrh.) endlich zählt den Kopf, der keine Tephillin legt, zu den Abtrünnigen Israels. S. Rosch hasch. 17^{a}. Selbst Gott der Heilige legt Tephillin und es wird dies aus Jes 62, 8 bewiesen, nur ist in dem einfächerigen Gehäuse die Stelle 1 Chr 17, 1 geschrieben, während in den vierfächerigem die Stellen Dt 4, 7. 8; 33, 29; 4, 34 u. 26, 19 niedergelegt sind. S. Berach. 6^{a}. Gott hat sich auch dem Mose mit den Tephillin bekleidet offenbart und hat ihn selbst den Knoten am Hinterkopfe binden gelehrt. S. Menach. 35^{b}. Kein Wunder, daß bei solchem Ansehen den Tephillin magische Kraftwirkungen zugeschrieben wurden und man sie als Amulete trug. Sie sollten wirksame Schutzmittel gegen die Sünde, gegen Zauberei und böse Geister sein. Wer Tephillin am Kopfe und an der Hand, Schaufäden am Kleide und eine Mezuza (Pfostenschrift) an seiner Thür hat, erklärt R. Eliʿezer ben Jakob (2. Hälfte des 2. Jahrh.) unter Bezugnahme von Koh. 4, 12 u. Ps 34, 8, der ist gefeit (stark), daß er nicht in Sünde gerät. S. Menach. 43^{b} Verschiedene Rabbinen gaben sich der ausgelassenen Freude hin und glaubten vor Versündigungen sicher zu sein, weil sie mit den Tephillin bekleidet waren. Als einst Abaji (3. u. 4. Jahrh.) vor Raba saß und bemerkte, daß dieser sehr ausgelassen war, wies er ihn auf Ps 2, 11 hin, wo es heißt: „Und frohlocket mit Zittern.“ Doch dieser entgegnete: „Ich habe Tephillin gelegt.“ S. Berach. 30^{b}. Dieselbe Antwort erhielt R. Jirmja (4. Jahrh.) von R. Zera, als er ihn wegen seiner Ausgelassenheit die Mahnung Pr. 14, 23 vorhielt. S. das. Im Targum zum Hohenliede 8, 3 werden die Tephillin ausdrücklich als Schutzmittel gegen böse Geister bezeichnet (דלית רשו למזיקא לחבלא בר). Auch die neutestl. Bezeichnung *φυλακτήρια* scheint auf diese Anschauung hinzudeuten. Schammai, der Zeitgenosse Hillels, R. Jehuda ben Bathyra, R. Jochanan ben Sakkai, R. Eliʿezer, Rab Scheschetḣ u. s. w. sind nach talmudischen Zeugnissen eifrige Vollzieher der Tephillinvorschrift gewesen. Manche Lehrer wieder gingen entschieden in der Ausübung der Vorschrift zu weit, indem sie die Tephillin den ganzen Tag anlegten und öffentlich mit ihnen umhergingen. Im jer. Talmud Berach. II, 4^{c} mitte haben wir sogar eine Diskussion über diesen Punkt, die zwar dahin entschieden wird, daß es nicht nötig sei, sie Tag und Nacht zu tragen. Auf dieses ostentative Gebahren geht die Rüge, die Jesus Mt 23, 5 den Pharisäern und Schriftgelehrten erteilt, wenn er sagt, daß sie ihre Gebetszettel besonders breit machten. Doch trotz des Eifers in der Aufrechterhaltung der Tephillinvorschrift gab es viele, die sich nicht an sie kehrten. Vor allem waren es die Sektirer (מין, so ist in den unzensierten Ausgaben für צדוקי zu lesen) und die Samaritaner (כותים), welche die Tephillinvorschrift nicht beachteten. S. Menach. 42^{b} In gleicher Weise mag der gewöhnliche Mann, der Landmann und Arbeiter sich wenig um sie gekümmert haben. Berach. 47^{b} wird die Frage aufgeworfen: Wer ist ein ʿAm haareṣ (Idiot)? und dahin beantwortet: Wer nicht Tephillin legt (איזהו עם הארץ? שאינו מניח תפילין). Auch in späteren Jahrhunderten scheint die Tephillinvorschrift nur wenig Beachtung gefunden zu haben. Das beweisen die Responsen der Gaonen, die Thosaphoth und Ascheri, weshalb es auch nicht schwer hielt, daß sich die Karäer gänzlich von ihr lossagten. — 5. Alter. Das Alter des Tephilingebrauchs läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, jedenfalls geht die Institution auf vorchristliche Zeit zurück. Schon im ersten Jahrhundert n. Chr. begegnen wir im Talmud den verschiedensten Aussprüchen über die Tephillinvorschrift. Ganz haltlos aber ist die Ansicht des Talmuds, daß Mose das Gebot von Gott bereits auf dem Sinai erhalten habe. — 6. Anfertigung. Über die Anfertigung des Tephillin enthalten die Ritualkodizes ganz genaue Bestimmungen, und es bestehen über verschiedene Kleinigkeiten Meinungsverschiedenheiten, die zu weitgehenden Erörterungen geführt haben, über die wir hier füglich hinweggehen können. Zur Gewinnung der Kopftephillin nimmt man ein Stück Holz in der Form eines Kubus (דפוס של עץ), schneidet drei tiefe Kerben (חריצין, Ritzen) hinein, spannt darüber eine in Wasser weich gemachte Haut von einem reinen Haus- oder Feldtiere, gleichviel ob es rite geschlachtet, gefallen oder von einem Raubtiere zerrissen worden ist, und drückt sie tief in die Kerben ein. Das ש an den Außenflächen des ersten und vierten Gehäuses wird durch zwei Hölzer bewirkt, auf denen es erhaben angebracht ist. Ist die Haut trocken und hart geworden, so löst man sie vorsichtig von der Holzform los, rollt die oben angegebenen Thoraabschnitte jeden einzeln für sich zusammen, umwickelt sie mit dem Haare aus dem Schwanze einer Kuh oder eines Kalbes und legt sie nach der Ordnung in die

einzelnen Gehäuse. Darauf schneidet man eine kleine Vertiefung in die starke Lederbasis, senkt das ganze Gehäuse hinein und näht es mit reinen Darmseiten darauf fest. Ganz ähnlich wird bei der Anfertigung der Handtephillin verfahren, nur daß hier keine Kerbe in die Holzform geschnitten zu werden braucht, weil es sich nur um ein Fächlein handelt. Die Abschnitte dürfen, weil sie zu bekannt sind, aus dem Gedächtnis geschrieben werden, aber es muß dies in assyrischer Schrift und mit kalligraphischer und massorethischer Genauigkeit geschehen. Kein Buchstabe darf in den andern überfließen oder über den andern hinausragen, keiner darf fehlen oder mit dem andern verwechselt werden, ebenso darf keiner einer Korrektur unterworfen werden. Die Gottesnamen muß der Schreiber mit Andacht und dem vollen Gefühle ihrer hohen Bedeutung schreiben. Nur Juden dürfen Tephillin anfertigen, von anderer Hand hergestellte sind zum Gebrauche unzulässig. Im NT geschieht der Gebetszettel nur einmal in der bereits oben angegebenen Stelle Mt 23, 5 Erwähnung. D. **Aug. Wünsche.**

Temporalien, Bezeichnung der Einnahmen, die die kirchlichen Benefizien ihren Inhabern gewähren, s. d. A. Benefizium Bd II S. 591, 5.

Tempus clausum, feriatum, sacratum, geschlossene Zeit, nennt man diejenigen Tage, an welchen geräuschvolle Festlichkeiten, insbesondere die bei Eingehung der Ehe üblichen Vergnügungen, nicht stattfinden dürfen. Die Entstehung solcher Verbote hängt mit den Anschauungen zusammen, welche wenigstens teilweise für die Einführung der Fasten maßgebend gewesen sind. Zur Vorbereitung auf eine würdige Begehung der Festtage wird Gebet und Kontinenz schon zeitig empfohlen. Die ältesten Gesetze gehen bis in die Mitte des 4. Jahrhunderts zurück, wie das Konzil von Laodicea (nach dem Jahre 347), welches in c. 51. 52 während der 40tägigen Fasten verschiedene Festlichkeiten verbietet, darunter auch *γάμους ἢ γενέθλια ἐπιτελεῖν* (nuptias vel natalitia celebrare [c. 8. 9. Cau. XXXIII. qu. IV]). Der Staat bestätigte dies (man s. z. B. c. 11. Cod. de feriis III, 12 von Leo und Anthemius 469), und nun wurde nicht nur die Quadragesima als geschlossene Zeit allgemein vorgeschrieben (man s. z. B. Nikolaus I. an die Bulgaren im Jahre 866, in c. 11, Cau. XXXIII, qu. IV), sondern auch die Ausdehnung auf Advent (von Maximus von Turin im 6. Jahrhundert gewünscht) und andere Festcyklen empfohlen. Das Konzil von Seligenstadt im Jahre 1022 verordnet im c. 3: De legitimis coniugiis ita visum est, quod nullus christianus uxorem ducere debeat ab adventu Domini usque in octavas Epiphaniae et a Septuagesima usque in octavas Paschae nec in quatuordecim diebus ante festivitatem S. Joannis neque in jejuniorum diebus sive in omnium solennium dierum praecedentibus noctibus quibus vigiliae observandae (Hartzheim, Concilia Germaniae, Tom. III, 56). Eine allgemein übereinstimmende Norm über die dies observabiles gab es während des Mittelalters nicht, sondern es bildeten sich verschiedene bald strengere, bald mildere Observanzen und abweichende Auslegungen der vorhandenen Gesetze. Es erhellt dies insbesondere aus einer Entscheidung Clemens' III. (1187—1191) im cap. 4, X, de feriis (II, 9), welcher wegen der drei Wochen vor Johannis bestimmte, daß dieselben nicht unmittelbar diesem Feste vorhergehen müßten, sondern zwischen die Bettage vor Himmelfahrt der römischen Sitte gemäß fallen sollten. Auch seitdem kam es aber keineswegs zu gleichen Einrichtungen. (Man s. die Bestimmungen der Synoden, welche im Index von Hartzheim a. a. O. Tom. XI, Fol. 267 nachgewiesen sind.)

Gewöhnlich findet sich die Zeit vom ersten Sonntage des Advents bis zur Oktave von Epiphanias, von Septuagesima bis Ostern, von Rogate bis Sonntag nach Pfingsten. (Man s. z. B. Synode v. Eichstädt 1447, Basel 1503 u. a. bei Hartzheim a. a. O. Tom. V, Fol. 366, VI, Fol. 27 u. a.) Das tridentinische Konzil ließ eine teilweise Beschränkung eintreten und sess. XXIV, cap. 10, de reform. matrim. disponierte: „Ab Adventu Domini usque in diem Epiphaniae, et a feria quarta Cinerum usque in octavam Paschatis inclusive, antiquas sollennium nuptiarum prohibitiones diligenter ab omnibus observari" Zugleich wurde am angeführten Ort de sacramento matrimonii can. 11 ausgesprochen: „Si quis dixerit, prohibitionem solennitatis nuptiarum certis anni temporibus superstitionem esse tyrannicam ab ethnicorum superstitione profectam ... anathema sit" Benedikt XIV teilt in der Constitutio LXXX eine Deklaration der Congregatio Concilii mit, worin es heißt: „etiam temporibus expressis c. 10, Sess. XXIV, posse matrimonium contrahi coram parocho, sed

nuptiarum solennitates, convivia, traductiones ad domum et carnalem copulam prohiberi". Sogenannte stille Hochzeiten dürfen hiernach auch in der geschlossenen Zeit, aber nicht ohne bischöfliche Dispensation stattfinden, insoweit nicht für außerordentliche Fälle auch ohne Dispens der Pfarrer einer Ehe assistieren darf, wie in articulo mortis, womit auch die weltliche Gesetzgebung übereinstimmt.

Die evangelische Kirche hat die geschlossene Zeit aus der römisch-katholischen beibehalten und die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts erkennen dieselben auch zum Teil ausdrücklich an (man s. die Auszüge in Goeschen, Doctrina de matrimonio ex ordinationibus ecclesiae evangelicae etc., Halis 1848, in 4°, p. 38. 39, art. 133—140, sowie Sehling, Kirchenordnungen Bd 1. 2. 3. Register unter „Geschlossene Zeit"). Wie aber gleich anfangs keine Übereinstimmung vorhanden war, so hat auch späterhin teils die Gesetzgebung, teils die Observanz noch größere Verschiedenheiten herbeigeführt. Die Eisenacher Konferenz der deutschen evangelischen Kirchen hat sich im Jahre 1857 mit diesem Gegenstande beschäftigt und in ihrem Protokolle vollständige Mitteilungen über die damalige Lage dieser Angelegenheit veröffentlicht (s. Moser, Allg. Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, Jahrg. 1857, S. 325f. verb. S. 343; Jahrg. 1858, S. 197f.). Danach bestand das tempus clausum Quadragesimae für die Zeit von Aschermittwoch oder Invocavit bis Ostern in Württemberg, Hessen-Homburg, Oldenburg, Fürstentum Lübeck, Meiningen, Bayern, Königreich Sachsen, Mecklenburg-Schwerin, Mecklenburg-Strelitz, Altenburg, Österreich, Reuß, Grafschaft Mark und manchen Gegenden der Provinzen Schlesien und Posen, während in anderen Gebieten die Zeit abgekürzt, selbst nur auf die Karwoche beschränkt war (in Hannover, Hessen-Darmstadt, Braunschweig, Koburg, Anhalt-Bernburg, Dessau und Cöthen, Rudolstadt, Sondershausen, Lippe). In den Rheinlanden ist die geschlossene Zeit gar nicht anerkannt. Höchst verschieden war aber nicht minder die Übung in demjenigen, was in den einzelnen Landeskirchen während dieser Zeit verboten oder gestattet ist. Außer der Untersagung von öffentlichen Lustbarkeiten, insbesondere Tanz und Musik, Theater u. s. w., fanden bald das Verbot von Aufgebot und Hochzeiten überhaupt statt, bald waren nur stille Hochzeiten erlaubt. Wo die Beschränkungen gesetzlich bestanden, konnte davon dispensiert werden, mit Ausnahme von Altenburg, dem Fürstentum Lübeck und Reuß, wo zum Abschlusse von Ehen für die ganze Quadragesima nicht dispensiert wurde.

Das Ergebnis der Beratungen zu Eisenach war die einstimmige Annahme des Antrags des Referenten Dr. Kliefoth: „Die Konferenz erkennt das Tempus clausum Quadragesimae als ein heilsames pädagogisches Institut der Kirche an, muß daher die sorgliche Erhaltung des von dieser Institution in den verschiedenen Kirchen noch vorhandenen empfehlen, kann aber die Frage, was zur Herbeiführung eines befriedigenden Zustandes in dieser Beziehung zu thun sei, nur dem Ermessen der einzelnen Kirchenregierungen überlassen". Man erkannte insbesondere noch an, daß die Einrichtung an erbaulicher und pädagogischer Wirkung wachsen werde, wenn eine verhältnismäßige Scheidung der ersten und anderen Hälfte, z. B. nach der Andeutung, die in den Mitfasten von Lätare liegt, angenommen und danach die Untersagungen teils gemäßigt, teils gesteigert würden. Indessen blieb die Resolution wirkungslos; die Beobachtung des tempus clausum hat seitdem nirgends Fortschritte gemacht; im Gegenteil scheint die Auflösung dieser kirchlichen Sitte unabwendbar. — Außer der bereits angeführten Litteratur vgl. man auch J. H. Böhmer, Ius eccles. Prot. lib. III, tit. XLVI, § 45, lib. IV, tit. XVI, § 2 sq.; Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, Bd I, S. 55f. (**H. F. Jacobson †**) **Sehling.**

Teraphim (תְּרָפִים). — Selden, De dîs Syris, synt. I, 2: De Teraphim, 1. Ausg. 1617 (Ausg. Amsterdam 1680 S. 22—49 mit den Additamenta Andr. Beyers S. 197—228); Buxtorf, Lexicon Chaldaicum 1640 s. v. תרפים; Aug. Pfeiffer, Exercitationes biblicae, Wittebergae 1670, S. 1—25: Exercitatio de Teraphim (auch in Ugolinus, Thesaurus antiquitatum sacrarum, Bd XXIII, Venedig 1760, Kol. 549—572); Joa. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus, 1. Ausg. 1685, lib. III, diss. 7, sectio 7 ff. (2. Ausg. Hagae Comitum 1686, S. 354 ff.); Ant. van Dale, Dissertationes de origine et progressu idololatriae et superstitionum, Amsterdam 1696, c. 11, S. 658—680: De Teraphim; Jo. Christoph. Wichmannshausen, Dissertatio de Teraphim (Vit. 1705 nach Winer), bei Ugolinus a. a. O., Bd XXIII, Kol. 539—550; Banier, La mythologie et les fables expliquées par l'histoire, Paris 1738, Bd I, S. 575—582; J. D. Michaelis, Commentatio de Theraphis (vom Jahre 1758) in seinen Commentationes Soc. Reg. Scient. Goetting. oblatae, Bremen 1763, S. 1—11; Stuhr, Allgemeine Geschichte der Religionsformen der heidnischen Völker, Thl. I, 1836, S. 447; v. Lengerke, Kenáan 1844, S. 256f.; A. Theraphim in Winers RW³, 1848

Bonomi, Nineveh and its palaces[2], London 1853, S. 158—160; Rödiger in Gesenius' Thesaurus 1853 s. v. תְּרָף und תְּרָפִים (daselbst noch weitere ältere Litteratur); Chwolsohn, Die Ssabier, St. Petersburg 1856, Bd II, S. 152—155; Ewald, Die Alterthümer des Volkes Israel[3], 1866, S. 296—299; Keil, Biblische Archäologie[2], 1875, S. 454—456; Merx, A. Theraphim in Schenkels BL V, 1875; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 127—133: „Die Teraphim"; Hitzig, Biblische Theologie 1880, S. 25, Anmkg.; Lippert, Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion 1881, S. 112—114; Rüetschi, A. Theraphim PRE[2] XV, 1885; Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd I, 1887, S. 467; Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel 1892, S. 35—41; Kleinert, A. Teraphim in Riehms HW[2] 1894; Nowack, Hebräische Archäologie 1894, Bd II, S. 23; A. C. Welch, A. Teraphim in Hastings' Dictionary of the Bible, Bd IV, 1902; Moore, A. Teraphim in der Encyclopaedia Biblica von Cheyne und Black, Bd IV, 1903; J. D. P. und Max Seligsohn, A. Teraphim in The Jewish Encyclopedia hsggb. von Singer, Bd XII, 1906.

Mit dem nur im Plural vorkommenden Worte תְּרָפִים werden im AT bestimmte Gottesbilder bezeichnet. Einmal (1 Sa 19, 13. 16) ist das Wort deutlich von einem einzigen Bilde gebraucht, an andern Stellen als wirklicher Plural behandelt (Gen 31, 34; Sach 10, 2). Da ein Plural der Art von אֱלֹהִים für ein Gottesbild kaum anwendbar ist, so wird eher anzunehmen sein, daß diese Bilder ständig in der Mehrzahl vorkamen (Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte[2], 1899, S. 31, Anmkg.); der Plural wurde dann auch gebraucht, wo einmal ausnahmsweise von einem einzigen Bilde die Rede war.

Aus 1 Sa 19, 13. 16 geht hervor, daß man die Teraphim im Hause hatte. Sie scheinen als eine Art Penaten gedacht zu sein (so schon Buxtorf). Zu dieser Annahme paßt auch die Erzählung, wonach Rahel die Teraphim ihres Vaters in ihre neue Heimat mitnahm (Gen 31, 19. 34 f.). Daß Teraphimbilder außer im Hause auch in den Tempeln oder auf den Bamot aufgestellt wurden, ist nicht ersichtlich, auch nicht aus der Zusammenstellung mit dem Ephod Ho 3, 4. Öffentliches und häusliches Gottesbild können hier nebeneinander genannt sein: beide wird Israel in einer bevorstehenden nationalen Kalamität entbehren müssen; mit dem Fehlen der Teraphim ist wohl der selbstständige Besitz, das eigene Haus als aufgehoben gedacht. Allerdings stellt nach Ri 17, 5 (vgl. 18, 14) der Ephraimit Micha im Sacellum seines Hauses Teraphim auf, und die Daniten rauben diese samt dem Priester Micha's, um sie für den Kult ihrer neuen Heimat mitzunehmen, also dort in einem Heiligtum des ganzen Stammes aufzustellen (Ri 18, 17 f.). Aber in diesem Bericht sind die Bezeichnungen des Gottesbildes offenbar von einem Überarbeiter gehäuft: Ri 17, 5 Ephod und Teraphim; 18, 14 Ephod, Teraphim, פֶּסֶל und מַסֵּכָה; 18, 17 und 18 פֶּסֶל, Ephod, Teraphim und מַסֵּכָה; 18, 20 Ephod, Teraphim und פֶּסֶל. Wahrscheinlich war ursprünglich allein von einem Ephod oder einem פֶּסֶל die Rede (vgl. Budde zu Ri 17, 3. 5; Nowack zu 17, 5). Dies wäre dann die Bezeichnung eines Gottesbildes, wie es in einem Tempel zu stehn pflegte, und zu unterscheiden von den Teraphim, d. h. Penatenbildern. Übrigens würde die Verwendung der Teraphim im öffentlichen Kultus nicht ausschließen, daß sie ursprünglich die Hausgötter darstellten. In Rom wurden neben den Penaten des Hauses auch Di penates publici p. R. Q. verehrt (Wissowa, Religion und Kultus der Römer 1902, S. 146).

Die Teraphim hatten Menschengestalt oder doch einen Menschenkopf natürlicher Größe, da 1 Sa 19, 13. 16 Michal ein Teraphimbild in das Bett Davids legt, um den Boten Sauls den Glauben beizubringen, David wäre krank. Sonst ist aus dem AT über die Beschaffenheit dieser Bilder nichts zu entnehmen. Michal legt 1 Sa 19, 13 zu den Häupten, d. h. entweder unter oder über den Kopf, des Teraphimbildes einen כְּבִיר הָעִזִּים. Das Wort כביר ist ganz dunkel; aber wohl keinesfalls ist damit etwas bezeichnet, was zum Teraphimbild gehört (woran Lengerke und Hitzig gedacht haben, indem sie, wie vor ihnen Michaelis und Creuzer [Symbolik und Mythologie[3], Bd IV, 1842, S. 50] die Teraphim als Silene auffaßten; Michaelis hatte dabei nicht an כביר עזים gedacht sondern sehr willkürlich die Teraphim mit שְׂעִירִים „Böcke" als Bezeichnung für Abgötter zusammengestellt), sondern wahrscheinlich ein Bestandteil der Einrichtung des Bettes, etwa ein Ziegenfell als Kopfunterlage oder auch ein Fliegennetz, das über den Kopf des Bildes gelegt zu denken wäre (vgl. Nowack z. d. St.). Sellin (Tell Ta'annek, Denkschr. d. Wien. Akad., philos.-histor. Kl., Bd L, 1904, 4, S. 106) denkt sich mit Verweisung auf Bliss die Teraphim als kleine thönerne Figuren nach Art der zu Ta'annek gefundenen Astartefiguren. Aber den Kopf des Teraphimbildes der Michal müssen wir uns doch anders vorstellen. Ähnlich wollte Bonomi in kleinen von Botta zu Khorsabad gefundenen Thonfiguren

mit Luchskopf und Menschenkörper oder Menschenkopf und Löwenkörper Teraphimbilder erkennen.

Aus zwei Aussagen über die Teraphim erfahren wir, daß man sie als Orakel befragte (danach stellte Spencer die Teraphim als etwas den Urim Analoges dar, woran schon LXX gedacht hat, s. unten). In welcher Weise dies geschah, wird nicht angegeben. Ez 21, 26 wird befragen der Teraphim neben schütteln der Pfeile und beschauen der Leber genannt, Sach 10, 2 ausgesagt, daß die Teraphim Eitelkeit reden und die Wahrsager Trug schauen.

Aus der Erzählung Gen c. 31 geht nicht notwendig hervor, daß man ein Bewußtsein aramäischer Herkunft dieser Art der Gottesbilder hatte, sondern nur daß sie seit hohem Altertum bei den Hebräern gebräuchlich waren. Daß sie aus der Fremde entlehnt waren, ergiebt sich auch nicht aus Gen 35, 2, wo sich allerdings die Forderung Jakobs, die „Götter der Fremde“ (vgl. v. 4) zu entfernen, wohl nur auf die von Rahel mitgenommenen Teraphim beziehen kann. Dagegen ist aus dieser Darstellung zu ersehen, daß die Teraphim nicht Jahwebilder waren. Alle nicht zum Jahwedienst gehörende Kultusübung wurde schon verhältnismäßig frühzeitig als fremdländisch angesehen. Ez 21, 26 wird über den König von Babel berichtet, daß er die Teraphim befragt. Auch daraus ergiebt sich nicht mit Notwendigkeit, daß man sie als babylonisch kannte; es kann die Übertragung eines israelitischen Brauches auf den Babylonier vorliegen. Was Josephus (Antiq. XVIII, 9, 5) angiebt, daß es „in jenen Gegenden (den babylonischen) allgemeiner Landesbrauch ist, Hausgötter zu haben (*τῆς οἰκίας ἔχειν σεβάσματα*) und auf der Wanderung in die Fremde mit sich zu nehmen“, mag nicht nur aus Gen c. 31 sondern noch aus anderer korrekter Information geschöpft sein, beweist aber nichts für die Herkunft der speziell als Teraphim bezeichneten Hausgötter. Außerhalb Israels haben wir bis jetzt keine Spur des Namens dieser Bilder; aber analoge Hausgötter finden sich unter verschiedenen Namen bei vielen Völkern.

Daß sich ein Teraphimbild im Hause Davids befand, zeigt, daß man es damals als mit dem Jahwedienst vereinbar ansah. Die Teraphim müssen eine Art Untergötter gewesen sein, deren Verehrung dem Dienste des großen Stammes- und Volksgottes nicht zu widerstreiten schien. Noch Hosea (c. 3, 4) erwähnt die Teraphim neben dem Ephod, dem Opfer und der Mazzeba als etwas wie selbstverständlich zum Bestand des Volkes Gehörendes. Daß er kein Wort des Tadels dafür hat, zeigt allerdings noch nicht, daß er diese Bilder billigte. Aus Sach 10, 2 geht, die immerhin nicht sichere nachexilische Abfassungszeit vorausgesetzt, nicht notwendig hervor, daß noch die nachexilischen Juden Teraphimbilder hatten. Es kann hier eine Reminiszenz aus älterer Zeit vorliegen, wenn hier überhaupt die Teraphim als bei den Israeliten gebräuchlich gedacht werden; möglicherweise ist von nichtisraelitischem Aberglauben die Rede. Der deuteronomistische Redaktor des Königsbuches zählt 2 Kg 23, 24 die Teraphim auf unter allen Abgöttereien, die Josia abgeschafft habe, parallel mit Gillulim und „Scheusälern“ und neben Obot und Zauberkundigen. Ebenso werden in einer wohl ebenfalls deuteronomistischen Stelle 1 Sa 15, 23 die Teraphim genannt neben Zaubereisünde und Götzendienst (אָוֶן) als etwas dem Jahwedienst Widerstrebendes.

Nach dem, was über die Teraphim ausgesagt wird, liegt die wiederholt ausgesprochene Annahme nahe, daß sie als Bilder von Ahnengeistern zu verstehn sind. Daran hat schon Banier gedacht, bestimmter Stuhr (nach ihm in Gestalt von Steinen), unter den neuern Lippert, Stade, Schwally u. andere. Auf Ahnengeister kann verweisen die Aufstellung dieser Bilder im Hause, das sie offenbar beschützen sollten. Man befragt sie, wie man sich um Auskunft über verborgenes an die Totengeister wandte (vgl. A. Feldgeister Bd VI, S. 7, 51 ff.; 8, 36 ff.). Allerdings hat Lagrange (Études sur les religions Sémitiques², Paris 1905, S. 230) nicht mit Unrecht bemerkt, daß ein Befragen speziell der Ahnen sonst nicht vorkommt. Auch sind nicht alle Herd- oder Hausgötter aus Ahnengeistern entstanden; bei den Römern z. B. scheint es nicht der Fall gewesen zu sein (vgl. Wissowa, Die Anfänge des römischen Larenkultus, Archiv für Religionswissenschaft, Bd VII, 1904, S. 42 ff.).

Die Tradition über Beschaffenheit und Bedeutung der Teraphim ist früh verloren gegangen. LXX hat kein Bewußtsein mehr der Wortbedeutung. Sie läßt das Wort mehrmals unübersetzt (*θεραφειμ*, *Θεραφιν* [L], *θεραφείν*, *θεραπείν*, *θαραφείν*, ohne den Artikel Ri 17, 5; 1 Sa 15, 23 AL, mit dem Artikel Ri 18, 17. 20 *τὸ θεραφείν* [*θεραφειμ* L]; 2 Kg 23, 24 *τὰ θεραφείν* B L). Offenbar nur auf Grund der Aussagen des ATs über die Teraphim übersetzt sie das Wort als Bezeichnung von Bildern Gen 31, 19. 34 f. mit *τὰ εἴδωλα* und Ez 21, 26 mit (*ἐν τοῖς*) *γλυπτοῖς* und mit Bezug auf das Orakel-

geben Sach 10, 2 mit *οἱ ἀποφθεγγόμενοι*. Ebenso ist auch zu verstehn Ho 3, 4 *δήλων* (Genet. Pl.), wie 1 Sa 28, 6 אורים mit (*ἐν τοῖς*) *δήλοις* übersetzt wird und Ex 28, 26 mit *δήλωσις*. 1 Sa 15, 23 liegt in *θεραπείαν* B (dagegen A *θεραφείν*, L *Θεραφιν*) eine Ableitung aus dem Griechischen vor, wobei der Gebrauch des Wortes von Gottesbildern verkannt ist. Unverständlich ist 1 Sa 19, 13. 16 die Wiedergabe mit *τὰ κενοτάφια* (schwerlich mit Klostermann [zu 1 Sa 19, 13] zu emendieren in *κηρόγραφα* „d. i. Wachsbilder urspr. der Ahnen", da, so viel ich sehe, *κηρόγραφα* gar nicht vorkommt, sondern nur *κηρογραφέω* und *κηρογραφία*). Aquila übersetzt mit *τὰ μορφώματα*, nur 1 Sa 19, 16 mit *αἱ προτομαί* „Gesichter, Brustbilder"; Ez 21, 26 hat er *θεραφείν* beibehalten. Symmachus meist *τὰ εἴδωλα*, 1 Sa 19, 16 *τὸ εἴδωλον* und Ho 3, 4 *Θεραφίμ*. Theodotion hat überall (*τὰ*) *θεραφείν*, *θεραφίν*, *Θεραφίμ* beibehalten. Zu Ho 3, 4 wird für Symmachus auch angegeben *ἐπίλυσις* und für Theodotion *ἐπιλυόμενος*, wobei an eine Ableitung von רפא = רפה gedacht ist. Vulgata Ri 18, 14. 17; Hos 3. 4 **theraphim**; Gen 31, 19. 34; Ri 18, 20; Ez 21, 26 **idola**; Ri 17, 5 doppelt wiedergegeben **theraphim** und **idola**; 1 Sa 15, 23 **idololatria**; 2 Kg 23, 24 **figurae idolorum**; 1 Sa 19, 13 **statua**; 1 Sa 19, 16 **simulacrum**; Sach 10, 2 **simulacra**. Die Peschitto übersetzt in der Genesis mit ܨܰܠ̈ܡܶܐ „Bilder", 1 Sa c. 19 singular. ܨܰܠܡܳܐ, 2 Kg 23,24 mit ܦܰܬܟܪ̈ܶܐ „Götzen" und Ez 21, 26 singular. ܦܬܟܪܐ, 1 Sa 15, 23 mit ܩܶܣܡܳܐ „Wahrsagung", Sach 10, 2 mit ܩܳܣܽܘ̈ܡܶܐ „Wahrsager"; in Ri c. 17f. und Ho 3, 4 hat sie wegen der Verbindung mit אפוד auf einen Bestandteil des Jahwekultus geraten (Ri c. 17f. ܦܪ̈ܣܐ pallium; Ho 3, 4 ܣܳܐ̈ܡ ܒܶܣ̈ܡܶܐ „Räucherwerk auflegend"). Syrohexaplaris hat Ri 17, 5; 18, 17. 18. 20 ܬܪܐܦܝܡ (sic) und 2 Kg 23,24 ܬܪܐܦܝܡ beibehalten, Ez 21,26 ܨܠ̈ܡܐ „Bilder" und aus dem Zusammenhang geraten Ho 3, 4 ܓܠܝ̈ܢܐ „Offenbarungen" (= *δήλων* Gen. Pl. LXX); Sach 10, 2 mit Peschitto ܩܳܣܽܘ̈ܡܶܐ. Die Targume haben meist צַלְמָנַיָּא „Bilder", Jonatan in Ri c. 17f. statt dessen דְּמָאִין und Ho 3, 4 מְחַוֵּי „Verkünder", Sach 10, 2 פָּלְחֵי צַלְמָנַיָּא „Bilderverehrer"

Gräcus Venetus übersetzt in Gen 31, 19. 34f. mit *εἰκόνες*.

Die Angaben der Rabbinen (gesammelt bei Selden, Buxtorf und Andr. Beyer) haben im Etymologischen gar keinen Wert. Sachlich stellen sie die Teraphim bald dar als einen abgehackten Menschenkopf oder einen künstlichen Kopf, bald als einen astrologischen Apparat. Die Darstellung als Kopf ist wohl zunächst eine Folgerung aus 1 Sam c. 19. Aber den Rabbinen können daneben Nachrichten vorgelegen haben von orakelnden Köpfen, da Angaben darüber aus dem Heidentum und noch aus der Zeit spätern Aberglaubens auch bei andern Schriftstellern vorkommen (s. das Material bei Chwolsohn a. a. O.).

Die Erklärungen des Wortes תרפים bei den neuern (am vollständigsten angegeben bei Rödiger bis auf seine Zeit) sind kaum überzeugender als die der Rabbinen. Hier seien nur einige davon angegeben, die namhafte Vertreter aufzuweisen haben. Wiederholt ist das Wort mit שְׂרָפִים gleichgesetzt worden, wobei man diesem meist die Bedeutung **nobiles** zusprach (s. bei Rödiger); neuerdings hat Duhm (zu Jes c. 6) wieder an diese Zusammenstellung gedacht und die Teraphim von „sarafischen [d. h. schlangengestalteten] Hausgeistern" verstanden, das Wort als aramäische (nordpalästinische) Nebenform neben der südpalästinischen שׂרפים. Aber Vertauschung von שׂ und ת läßt sich nicht nachweisen. Sehr verbreitet war früher die Ableitung von ترف IV „Lebensgüter gewähren" oder תרף Hiph. „genießen lassen", indem man damit die Penatenbilder als „Versorger" bezeichnet dachte (s. bei Rödiger, der selbst dieser Deutung geneigt war). Diese Erklärung ist immerhin besser als die meisten andern. Hitzig hielt das Wort für das griechische *θέραπες*, „indem auch die Götter *θεραπεύουσι τοὺς ἀνθρώπους*" (zu Ez 21, 26 [1847]). Ewald gab eine Ableitung von طرف, أشرف „nickendes angesicht oder lebende maske", wie **lares** = „**dii larvarum**", indem er an nickende Orakelköpfe dachte.

Mehr Beachtung verdient die Annahme eines Zusammenhangs mit רְפָאִים „Totengeister" (so Neubauer und im Anschluß an ihn Sayce, Zeitschr. f. Assyriologie II, 1887, S. 95; ebenso Klostermann zu 1 Sa 19, 3 [1887] und mit Zurückhaltung Schwally). Die dann sich ergebende Bedeutung wäre passend, aber die Wortform bleibt unerklärt, trotz Klostermanns Verweisung auf die „Analogie" von תַּחְרָא und תְּלָאָה zu einer Urform תַּרְפָּאִים*; denn dort ist die Ableitung von Stämmen חרא und לאה zweifelhaft und hier der Übergang von תַּרְפָּאִים in תְּרָפִים ohne Analogie und sehr unwahrscheinlich.

Nicht gerade glücklich möchte sein Moores (zu Ri 17, 5) allerdings vorsichtige Empfehlung der rabbinischen Ableitung von dem junghebräischen תּוֹרֶף (תּוֹרְפָּה) **turpitudo, pudendum.** Die Vergleichung des Gebrauchs von בֹּשֶׁת für Baal bei den Sopherim rechtfertigt diese Erklärung kaum. Außer in einzelnen Eigennamen (s. Baudissin, Studien I, 1876, S. 108 f., Anmkg. und Jer 3, 24) ist בֹּשֶׁת in diesem Gebrauch nicht in den Konsonantentext des AT eingedrungen; Jer 11, 13; Ho 9, 10 ist בֹּשֶׁת nicht für בַּעַל substituiert sondern der Abgott als בֹּשֶׁת charakterisiert. Zudem würde die Aussprache des Wortes in **LXX**, die mit der masoretischen Punktation übereinstimmt, voraussetzen, daß schon zur Zeit der **LXX** die Ableitung des spätgebildeten Wortes wieder in Vergessenheit geraten war. In andern Fällen, z. B. in מֹלֶךְ, *Μολοχ*, scheinen sich gerade in der Aussprache sowohl in **LXX** als in der masoretischen Punktation Hinweisungen auf den Ersatz der Götzennamen durch schimpfliche Bezeichnungen zu finden (nach Analogie der Vokalisation von בֹּשֶׁת). Es wird also doch wohl anzunehmen sein, daß in תרפים eine alte und ernsthaft gemeinte Benennung einer bestimmten Art von Gottesbildern vorliegt. Auch haben wir bei der Übereinstimmung zwischen **LXX** und Masora keinen Grund, an der Korrektheit der überlieferten Aussprache zu zweifeln. Auf eine Erklärung des Wortes wird man besser verzichten, so lange nicht ein bestimmter Anhaltspunkt in einem entsprechenden Gottesnamen außerhalb des ATs vorliegt. **Wolf Baudissin.**

Therebinthe s. d. A. Palästina Bd XIV S. 593, 22.

Teresia, die heilige, gest. 1582. — Das Leben Teresias beschrieb im Anschlusse an ihre eigenen autobiographischen Aufzeichnungen, sowie an zahlreiche anderweitige Urkunden und mündliche Ueberlieferungen, ihr Beichtvater Franz Ribera (Vida de la madre Teresa de Jesus repartida en V libros, Madr. 1590, 4°), dem dann andere wie Diego Yepes („Vida" etc., Madr. 1599, 1606 u. ö.), Juan de Jesus Maria (Compendio de la vida de S. Teresa 1605; auch lat. Rom. 1609), G. Gracian (Virtudes y fundaciones de S. T., 1611), Antonio de S. Joaquin (Anno Teresiano, 12 Tom. 4°, 1733—66), Fridericus a S. Antonio (Venet. 1754), Manuel de Traggia (La muger grande. Vida meditada de S. Teresa de Jesus, Madr. 1807) u. a. m. folgten. Diese älteren Biographien sind größtenteils benützt, teilweise auch abgedruckt in der ausführlichen Darstellung des Jesuiten Vandermoere in der Fortsetzung der Antwerpener AS Tom. VII. Octobris (1846), S. 109—790. Vgl. ferner C. A. Wilkens, „Zur Geschichte der spanischen Mystik; Teresa de Jesus", in Hilgenfelds ZhTh 1862, S. 113—180 (auch desselben: Fray Luis de Leon, Biogr. aus der Gesch. der span. Inquisition und Kirche im 16. Jahrh., Halle 1866, S. 356 ff.); Zöckler, Petrus von Alcantara, Teresia von Avila und Johannes vom Kreuze in ZlThK 1864—1866; J. H. Hennes, Das Leben der hl. Teresa, 2. Aufl., Frankf. a. M. 1866; Marcel Bouix, Leben der hl. Teresia, von ihr selbst geschrieben, mit Anmerkungen, übersetzt von A. K., Aachen 1868; Leben der hl. Teresa v. Jesus &c., aus d. Spanischen von Ida Gräfin Hahn-Hahn, Mainz 1867; Miss Trench, The Life of S. Teresa, Lond. 1875; H. Heppe, Gesch. der quietist. Mystik in der kath. Kirche, Berlin 1875, S. 9—22; Hofele, Die hl. Theresia von Jesus, Regensburg 1882; H. Prinz v. Oettingen-Spielberg, Gesch. d. hl. Theresia, Regensburg 1899. Die erste, unvollständige, Druckausgabe der Schriften Teresias besorgte Pater Luis de Leon (Ludovicus Legionensis), Salamanca 1588; weitere spanische Ausgaben Neapel 1594 und 1604, Madrid 1597, 1611, 1615, 1622 u. ö, zuletzt und am vollständigsten 1793; lateinische Antwerpen 1619, Cöln 1620 &c.; italienische Venedig 1636 u. ö.; Mailand 1640 &c. Durch ihre stilistische Schönheit und Korrektheit ist ausgezeichnet die französische Uebersetzung von Arnauld d'Andilly (Anvers 1688, III, vols.). Unter den deutschen zeichnete sich die von Gallus Schwab (Sulzbach 1831, 6 Bde, 3 Ausg., besorgt von M. Jocham, Regensburg 1869 f.) und von Ludwig Clarus (Leben und Werke der hl. Teresia, 3 Bde, Regensburg 1855) durch sprachliche Schönheit und durch Genauigkeit und Vollständigkeit in sachlicher Hinsicht aus. Von den Briefen erschien eine erste, unvollständige (65 Briefe) Sammlung, mit historischen und theologischen Erläuterungen von Juan de Palafox, Bischof von Osma, versehen, zu Saragossa 1658. Sie ging auch in mehrere der folgenden Ausgaben und Uebersetzungen über, z. B. in Bd III der franz. Uebersetzung von Arnauld. Vollständig sind die noch erhaltenen 342 Briefe in der Madrider Ausgabe ihrer Werke von 1793 zusammengestellt. Vgl. auch W. Stork, Des hl. Johannes vom Kreuz und der hl Teresia von Jesus sämtliche Gedichte übersetzt, Münster 1854.

Die heilige Teresia wurde geboren zu Avila in Altcastilien am 28. März 1515.
Ihrem Vater, Ritter Alonso Sanchez de Cepeda, und ihrer Mutter Beatrix d'Avila y
Ahumada verdankte sie frühzeitige und vielseitige Anregung zu frommen Gesinnungen und
Übungen. Namentlich hielt ihre Mutter sie zu eifriger Verehrung der Maria, ihr Vater
zum Lesen von Andachtsbüchern in spanischer Sprache an. Diese Lektüre, bei der
natürlich Heiligenlegenden und Märtyrergeschichten die Hauptrolle spielten, entflammte sie
und ihren Lieblingsbruder Rodrigo frühzeitig zur Begeisterung für die Idee asketischer
Weltentsagung. Eine Zeit lang schien die Lektüre der spanischen Ritterromane sie in
dieser Gesinnung irre zu machen; aber die zeitweilige Versetzung der Widerstrebenden in
das Pensionat des Augustinerinnenklosters Maria graciosa und besonders eine längere
Krankheit machte sie für die früher so mächtig auf sie wirkenden asketischen Eindrücke von
neuem zugänglich und fachte jenen Kampf zwischen der Neigung zum Weltleben und der
gänzlichen Hingabe an klösterliche Frömmigkeit an, der nur mit völligem Siege der
letzteren enden konnte. Sie erklärt dem Vater ihren Wunsch, Nonne zu werden, worein
aber dieser längere Zeit nicht willigen mag. Ein bis zwei Jahre lang fügt sie sich, dann
setzte sie ihren Willen durch. Sie verließ eines Morgens heimlich das elterliche Haus, um
sich bei den Karmeliterinnen des Menschwerdungs-Klosters (de la Encarnacion) zu Avila als
Nonne einkleiden zu lassen. Sie that diesen Schritt gleichzeitig mit dem ganz ähnlichen
ihres jüngeren Bruders Antonio, der sich, durch sie überredet, ebenfalls auf dem Wege
heimlicher Flucht in ein Kloster derselben Stadt begab.

Auch im Kloster hatte sie viel unter Krankheit zu leiden. Ähnlich wie bei
anderen Heiligen der römischen Kirche übten diese schweren körperlichen Leiden
einen entscheidenden Einfluß auf das innere Leben und die Ausgestaltung der eigen-
tümlichen mystischen Zustände und Erfahrungen der jungen Nonne. Schon zu An-
fang der Krankheit erfuhr sie durch ein mystisches Erbauungsbuch mächtige Förderung
in ihrem Gebetsleben. Dieses Buch, genannt das „dritte" oder das „geistliche Alphabet"
(Abecedario espiritual) und verfaßt von dem Minoriten Francisco de Osuna, erteilt
im Anschlusse an ähnliche Schriften mittelalterlicher Mystiker, Anweisung zur Gewissens-
prüfung, zur geistlichen Sammlung und Beschauung seiner selbst, kurz zu jener Grund-
form des inneren Lebens, welche die mystische Kunstsprache als das „Gebet der Samm-
lung" oder „Herzensgebet" (Oratio recollectionis, or. mentalis) bezeichnet. Teresia
benutzte das Büchlein wohl in seiner Urgestalt, nicht in jener zu sechs Teilen erweiterten
Fassung, in welcher es jetzt (z. B. in einem Quartbande der Wiener k. k. Bibliothek, be-
titelt: Abecedario espiritual compuesto por el padre Fray Francisco de Osuna,
VI partes) vorliegt und deutlich auf eine etwas spätere Zeit (auf die Jahre 1538—54
etwa) hinweist. Daneben scheint sie die Schriften anderer mystisch-asketischer Autoren
ihrer Nation kennen und schätzen gelernt zu haben, möglicherweise z. B. den Tractatus
de oratione et meditatione des Petrus von Alcantara, vielleicht manche der Andachts-
bücher, denen Ignaz Loyola seine Exercitia spiritualia nachbildete, oder wohl gar diese
Exercitia selbst in ihrer ursprünglichsten Redaktion. Jedenfalls erlangte sie schon in der
ersten Zeit ihres langen Krankenlagers eine ziemlich genaue Kenntnis von den geheimnis-
vollen Wegen der Erhebung zu Gott und eine entsprechende Übung in der Betretung
dieser Wege. Sie lernte sich auf die unterste Stufe kontemplativer Andacht erheben, die
sie den Zustand der „Sammlung" oder des „Herzensgebetes" nennt; und wenigstens
zeitweilig fühlte sie sich zur höheren Stufe des „Gebetes der Ruhe", oder gar zu der
noch höheren des „Gebetes der Vereinigung", eines bereits ganz und gar ekstatischen Zu-
standes, emporgehoben (s. unten). Auch verband sich damit nicht selten eine reichliche
„Gnade der Thränen" Wie sie wahrscheinlich schon jetzt das Äußerliche und Nichtige
der gewöhnlichen römisch-kirchlichen Unterscheidung zwischen Todsünden und läßlichen
Sünden zu ahnen begann (vgl. c 25 und 34 ihrer Selbstbiographie mit Via perfectionis
c. 41 und anderen ähnlichen Stellen ihrer späteren Schriften), so erschloß sich ihr jeden-
falls bereits um diese Zeit das Geheimnis vom furchtbaren Ernste des sündig Bösen
überhaupt und von dem nicht sowohl in zahlreichen einzelnen Akten bestehenden, als viel-
mehr zuständlichen Charakter der Erbsünde. An diese Erkenntnis ihrer gänzlichen
natürlichen Ohnmacht reihte sich die andere von der Notwendigkeit einer unbedingten Hin-
gabe an die Gnade des Herrn unmittelbar an; oder, wie sie in ihrer schlichten Weise
dies einmal ausdrückt: sie lernte „immer mißtrauischer gegen sich selbst werden, um sich
immer vertrauender an Gott hinzugeben" Auf diesem so bedeutsamen Punkte erinnert
ihr innerer Lebensgang einigermaßen an den eines Augustinus, dessen Konfessionen sie
ebendamals als einen Spiegel ihres Seelenkampfes zu lesen begann. Doch gelangte sie

nur sehr allmählich zu einem solchen Abschlusse ihrer inneren Erlebnisse, der ihr auch ein fruchtbares Wirken nach außen ermöglichte. Gegen das Ende dieses Zeitraumes, um das Jahr 1556, drohte dem endlichen Abschlusse ihres inneren Entwickelungsganges eine neue Verzögerung dadurch zu erwachsen, daß verschiedene befreundete Personen ihr die
5 Meinung von dem nicht göttlichen, sondern diabolischen Charakter ihrer übernatürlichen Gebetszustände, Visionen, Entzückungen 2c. beizubringen suchten. Sie wurde dadurch zu einer unnatürlich harten und grausamen Peinigung ihrer selbst veranlaßt, und gab diese über das gewöhnliche Maß ihrer Askese weit hinausgehenden Mortifikationen erst da wieder auf, als Franz Borgia, der damalige Provinzialkommissär für Castilien (gest. 1572),
10 nachmals General der Gesellschaft Jesu, sie zur Beichte gehört und ihr die beruhigendsten Versicherungen in Betreff ihrer Gebetsübungen und mystischen Erlebnisse erteilt hatte. Zu den letzteren gehört namentlich auch die am St. Peterstage des Jahres 1559 ihr gewordene feste Überzeugung, daß der Heiland ihr überall mit unsichtbarer, aber höchst realer, ja leiblicher Gegenwart nahe sei. Diese konstante Christusvision verblieb ihr
15 während länger als zwei Jahren fast ununterbrochen, nur mit wechselnder Lebhaftigkeit ihrer Eindrücke. Ein anderesmal erscheint ihr eine geflügelte Engelsgestalt, ein Seraph mit goldener Lanze und feurig glühender Spitze daran, der ihr durch mehrmalige Durchbohrung ihres Herzens mit dieser Spitze einen eigentümlichen geistig-leiblichen Schmerz im allerhöchsten Grade, wie sie ihn vorher niemals empfunden, hervorbringt. Für ihr inneres
20 Leben war diese Seraphvision von hoher Bedeutung. Sie gehört mit zu den entscheidensten Momenten ihres lange währenden Liebes- und Leidenskampfes, aus welchem letztlich das glühende Verlangen nach völliger Gleichgestaltung mit dem Leben und Leiden des Heilandes hervorging, das den Rest ihrer Lebenswirksamkeit ausfüllt und das in jenem seufzenden Gebetsrufe gipfelt, welchen man gewöhnlich ihrem Bilde als Motto bei-
25 geschrieben findet: „Domine, aut pati aut mori!"

Den Übergang zu einer kräftigen praktischen Wirksamkeit nach außen half ihr letztlich ein Mann vollziehen, der in allem, was zu einem fruchtbaren reformatorischen Wirken auf dem Gebiete des damaligen Klosterlebens gehörte, wohlerfahren war, Petrus von Alcantara. Er kam um den Anfang des Jahres 1560 auf einige Tage in Geschäften
30 seiner Ordensreform nach Avila, wurde so mit Teresia bekannt und bald zu ihrem geistlichen Führer und Ratgeber. Sie faßte den Entschluß, ein neues Kloster für Nonnen vom Orden des Berges Karmel zu errichten, in dessen Praxis die Laxheit, worüber sie bei der Lebenssitte ihres Menschwerdungsklosters und der übrigen damaligen Karmeliterklöster zu klagen hatte, gründlich abzustellen und eine vollständige Rückkehr zur ursprüng-
35 lichen Strenge der Karmeliterregel zu vollziehen sei. Giumara de Ulloa, eine reiche Freundin T.s, die sie ins Vertrauen zog, sagte die Unterstützung des Unternehmens mit den erforderlichen Geldmitteln zu. Petrus von Alcantara sendet brieflich seine Glückwünsche und auch der damalige Karmeliterprovinzial für Castilien, Angelo de Salazar, erteilt dem Projekte seine vorläufige Genehmigung, vorausgesetzt, daß das zu gründende
40 Kloster nicht über 13 Nonnen stark werden würde.

Im Sommer 1562 schritt sie zur Ausführung des Werkes. Sie ließ ein kleines Haus ankaufen, an welches ein Kirchlein von entsprechender Größe angebaut wird. Letzteres ließ sie durch einen befreundeten Priester weihen und kleidete zugleich die wenigen Novizen ein, die sich als erste zur Aufnahme in das neue St. Josephskloster gemeldet.
45 Die gänzliche Vermögenslosigkeit des neuen Ordenshauses und seiner Insassinnen erregte bei den Bürgern und Behörden der Stadt, sobald die Sache bekannt geworden war, das größte Ärgernis; so daß das Kloster in Gefahr war, unterdrückt zu werden. Aber da mächtige Gönner, wie der Bischof selbst, schützend für sie eintraten, und da die mißtrauische Abneigung der übrigen unter dem Eindrucke des trotz aller Armut wohlgesicherten
50 Bestehens und Gedeihens der Anstalt in bewundernden Beifall überging, so wurde diese Gefahr überwunden. Teresia, die im März 1563 dauernd in ihr neues Kloster übergesiedelt war, hatte die Genugtuung, daß ein durch ihre Freunde erwirktes päpstliches Erlaubnisschreiben dem von ihr vorangestellten Grundsatze einer gänzlichen Armut und Vermögenslosigkeit ausdrücklich die nötige Sanktion erteilte. Sie schritt nun alsbald da-
55 zu, die spezielle Formulierung dieses obersten Grundsatzes, wie sie für die Disziplin und Lebenssitte ihres Klosters maßgebend sein sollte, durch Abfassung bestimmter Konstitutionen für dasselbe ins Werk zu setzen. Dabei legte sie die alten Satzungen des Karmeliterordens zu Grunde, welche der Kardinal Hugo de S. Sabino auf Grund der sog. Regula Alberti vom Jahre 1209 entworfen, und welche Innocenz IV durch die Bulle Quae
60 honorem vom Jahre 1248 als Grundgesetz des Karmeliterordens bestätigt hatte. Alle

Ordensvorschriften, mit Ausnahme des für ihren Hauptzweck unnützen Schweigsamkeitsgebotes, suchte Teresia in möglichster Strenge für die Lebenssitte ihrer Nonnen geltend zu machen, indem sie das nach Form oder Inhalt Veraltete den Verhältnissen ihrer Zeit anzupassen und dazu auch manches Neue einzuführen bemüht war. Zu dem Neuen gehörten namentlich die drei feierlichen Geißeldisziplinen, die sie für die gottes- 5 dienstliche Praxis jeder Woche (speziell für jeden Montag, Mittwoch und Freitag) vorschrieb, sowie die Maßregel der Discalceation (Entschuhung) ihrer Nonnen, d. h. die Anordnung eines beständigen Tragens von Leder- oder Holzsandalen, die sie als Aequivalent für die von mehreren damaligen Reformatoren männlicher Orden vorgeschriebene gänzliche Barfüßigkeit eintreten ließ. Die Abfassung der Konstitutionen, deren Original- 10 handschrift angeblich noch jetzt in Madrid aufbewahrt wird, scheint sehr bald nach der Gründung des Mutterklosters erfolgt zu sein, da bereits 1565 die allerhöchste Genehmigung des Papstes Pius IV dafür erwirkt wurde. Die später für die Mönche derselben Reform ausgearbeiteten Satzungen des Paters Geronimo Graciano ruhen ganz auf der Grundlage dieser von Teresia selbst herrührenden ursprünglichsten Regel. 15

Während der ersten fünf Jahre nach der Gründung des Josephsklosters hielt die Stifterin sich in möglichster Zurückgezogenheit von allem weltlichen Verkehr, teils mit gottesdienstlichen und seelsorgerlichen Übungen beschäftigt, teils ihrer schriftstellerischen Thätigkeit gewidmet, deren früheste Haupterzeugnisse, die Selbstbiographie, die sie im Auftrage ihres Beichtvaters Pedro Ibanez aufsetzen mußte, und der „Weg zur Vollkommen- 20 heit", in diese Zeit fallen. Seit 1567 eröffnete sich ihr Gelegenheit zu einem auf Ausbreitung ihrer Reform ausgehenden Wirken. Gestützt auf ein von dem Karmelitergeneral Rubeo de Ravenna erhaltenes schriftliches Patent, das sie zur Gründung neuer Ordenshäuser autorisierte, begann sie unermüdliche Reisen durch fast alle Provinzen Spaniens, deren bald in Stiftungen neuer Konvente, bald in Visitation der früher ge- 25 stifteten bestehende Thätigkeit sie in ihrem „Buche der Klostergründungen" (**Liber fundationum**) ebenso anschaulich als anmutig geschildert hat. Zuerst in Medina del Campo (bei Salamanca); dann in Malagon, in Valladolid, in Toledo, Pastrana, Salamanca und Alba de Tormez entstehen während der Jahre 1567—1571 Nonnenkonvente ihrer Reform. Schon 1569 beginnt, unter Führung des jugendlichen Asketen Johannes vom 30 Kreuze (Juan de la Cruz, gest. 1591) die Reform auch des männlichen Teils des Ordens, mittelst Gründung der Klöster von Mancera und Pastrana, denen bald zahlreiche andere folgten. Bei den weiteren Klostergründungen, die sie zu Segovia 1571, zu Veas de Segura 1574, zu Sevilla 1575, und zu Caravaca in Murcia 1576 vollzog, leistete noch ein anderer geistesverwandter Freund ihr wichtigen Beistand: Pater Hieronymus Grati- 35 anus (Geronimo Gracian), der vermöge seiner einflußreichen Stellung als Visitator der Karmeliter älterer Observanz in der Provinz Andalusien und als apostolischer Kommissar, sowie später als Provinzial der teresianischen Reform, sich ebenso als Hauptstütze unserer Heldin nach der Seite der äußeren Angelegenheiten ihrer Reform erwies, wie Johann durch seine tiefsinnige Mystik, seine Lehr- und Predigtgabe die innere Seite des Werkes 40 förderte. Freilich mußten auch beide Freunde, ebenso wie Teresia selbst, an den Bedrängnissen teilnehmen, die während der Jahre 1576—1579 über ihre Anhänger erging und der eine Zeit lang beide Teile der Reform, die männlichen wie die weiblichen Klöster, erliegen zu sollen schienen.

Diese schwere Trübsal bestand in einer Reihe von Verfolgungen und Unterdrückungs- 45 versuchen, welche die Karmeliter der älteren oder laxen Observanz gegen die teresianische Reform ins Werk setzten. In Übereinstimmung mit einer 1575 auf einem Generalkapitel zu Piacenza gefaßten Reihe von Beschlüssen verboten zu Anfang 1576 die Definitoren des Ordens Teresen alle weiteren Klostergründungen. Der General bestätigte dieses Verbot und verurteilte sie zu freiwilliger Zurückziehung in eines ihrer Klöster. Sie gehorchte 50 und wählte das Josephskloster zu Toledo zu ihrem Sitze. Mehr als sie selbst, die durch die Gunst Philipps II. geschützt war, hatten ihre Freunde und viele ihrer Untergebenen zu leiden, z. B. die Nonnen des erst kurz zuvor gegründeten Klosters zu Sevilla. Johann vom Kreuze erlitt eine lange schwere Kerkerhaft in Toledo (1577—1578), andere wie Gracian, Anton de Jesus ꝛc. wurden wenigstens durch Versetzung von einem Orte 55 zum anderen, oder durch feindselige Überwachung und Spioniererei heimgesucht. Wie sehr Teresia unter dem allen mitlitt, bezeugen ihre Briefe aus dieser Zeit. Ihre Bittschreiben an den König scheinen zum endlichen Aufhören der Verfolgungen beigetragen zu haben, wennschon es mehrere Jahre währte, bis Philipps wohlwollenden Intentionen gegen die zahlreichen Feinde der Reform durchzudringen vermochten. Die Abhilfe erfolgte 60

1579 in der Weise, daß die bei der Inquisition gegen Teresia, Gracian und andere Anhänger ihrer Partei eingeleiteten Prozesse fallen gelassen und die Forterxistenz und fernere Ausbreitung der Reform, wenn auch nicht ausdrücklich, doch faktisch gestattet wurden. Eine Breve Gregors XIII. bewilligte (1580) einen besonderen Provinzial für die als jüngerer Zweig vom Ordensstamme losgelöste Excalceatenreform, und ein königlicher Erlaß ernannte zum Schutze derselben vier Assessoren, drei aus dem Mönchsstande und einen Säkulargeistlichen, welche die Schritte des Nuntius und der Ordensoberen hinfort überwachen und kontrollieren sollten.

Während ihrer drei letzten Lebensjahre (1580—1582) gründete Teresia noch die Nonnenklöster zu Villanueva de la Xara im nördlichen Andalusien (1580), zu Palencia (gegen Ende desselben Jahres), zu Soria (1581), zu Burgos (Anfang 1582) und zu Granada (Sommer 1582). Im ganzen waren es 17 Nonnenklöster und ungefähr ebenso viele Mannsklöster, die während der 20jährigen ordensreformatorischen Wirksamkeit Teresias ins Leben traten und von denen wenigstens die ersteren, mit nur einer Ausnahme, als ihre unmittelbaren Schöpfungen erschienen.

Teresia starb am 4. Oktober 1582. Die Wunder, die sie schon bald nach ihrem Tode gewirkt haben soll, führten bereits 40 Jahre nach ihrem Tode zu ihrer Heiligsprechung. Zu diesen Ehren sind später noch andere, zum Teil außerordentlichere hinzugekommen, z. B. die 1814 durch die Cortes dekretierte Erhebung zur Patronin Spaniens neben S. Jago, sowie die schon früher erfolgte Verleihung des prunkenden Titels eines Doctor Ecclesiae, den sie angeblich einem förmlichen Diplom der Universität Salamanca (einem Aktenstücke, das freilich jetzt nirgends mehr aufzutreiben ist) verdanken soll. Ihre Mystik, die sie in mehreren Werken von hohem schriftstellerischen Werte niedergelegt hat, übte einen bedeutenden Einfluß auf den Bildungsgang zahlreicher Theologen der nächstfolgenden Jahrhunderte (Franz von Sales, Fénelon, die Schule von Port-Royal, Sailer).

Der Grundgedanke der teresianischen Mystik, wie er, verschiedentlich modifiziert, durch alle ihre Schriften sich hindurchzieht, besteht in der Lehre von dem Emporsteigen der Seele auf den vier Stufen des Herzensgebetes zur völligen Vereinigung mit Gott. Von den vier Arten oder Stufen dieser Gebetsweise ist nur die erste eine natürliche, die durch freie Entschließung und eigene Kraft des Menschen ausgeübt werden kann; die drei folgenden sind übernatürliche Wirkungen des göttlichen Geistes und können nur erbeten, nicht aber durch eigene Anstrengung errungen werden. Die 1. Stufe heißt das Herzensgebet schlechtweg oder das Gebet der Betrachtung (oracion de recogimiento) und besteht in stiller Sammlung und Einkehr der Seele aus dem Äußeren in ihr inwendiges Heiligtum, vor allem in andächtiger Betrachtung der Passion Christi und in daraus fließender reuiger Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit. Es gilt hier, im Schweiße seines Angesichts zu arbeiten und die Wasser des Gebets gleichsam mit eigenen Händen und mühsam aus dem Schöpfbrunnen des Geistes herauszuziehen. — Anders ist es schon bei der folgenden Stufe der Gebetsleiter: 2. dem Gebete der Ruhe oder der Sammlung (oracion de quietud, oratio quietis s. recollectionis). Hier handelt es sich um einen gnadenweise von Gott geschenkten, charismatischen oder übernatürlichen Zustand, bei welchem wenigstens der Wille des Menschen ganz und gar in die Gottheit versenkt und mit ihr vereinigt ist, wenn auch die übrigen Seelenkräfte des Gedächtnisses, des Verstandes, der Phantasie ꝛc. vor Zerstreuung durch die Dinge der Außenwelt nicht gesichert sind. Aber selbst während eine solche teilweise Zerstreuung durch äußere Vorgänge und Verrichtungen, z. B. durch das Hersagen der gewöhnlichen lauten Gebete, durch das Niederschreiben geistlicher Dinge ꝛc. herbeigeführt wird, dauert doch der geheimnisvolle Zustand der Ruhe oder des seligen Herzensfriedens fort, der das charakteristische Merkmal dieser Gebetsstufe bildet. — 3. Das Gebet der Vereinigung (oracion de la union, oratio unionis) ist ein nicht bloß übernatürlicher, sondern schon wesentlich ekstatischer Zustand. Nicht bloß der Wille, sondern auch der Verstand ist bei diesem Gebetszustande gänzlich mit Gott vereinigt; bloß Gedächtnis und Einbildungskraft vermögen noch frei umherzuschweifen und auf andere Dinge abzuirren. Immerhin ist es aber doch ein tief in seligen Frieden eingetauchter Zustand, dessen sich die auf dieser Stufe angelangte Seele erfreut; ein süßer Schlummer wenn auch nicht aller, doch aller höheren Seelenkräfte, ein entzücktes Bewußtsein von der Liebe Gottes. Doch ist die Ruhe, deren sich die Seele hierbei erfreut, keine lediglich passive, sondern von der Art, daß sie zur gleichzeitigen Vornahme auch gewisser Verrichtungen des thätigen Lebens befähigt, z. B. zu gewissen Liebeswerken, Andachtsübungen ꝛc. — Dagegen ist 4. das Gebet der Entzückung

(oracion de arrobiamento, oratio de arrebatamiento) ein durchaus passiver oder ekstatischer Zustand, bei dem man, wie einst Paulus (2 Ko 12, 2. 3) nicht weiß, ob man sich in oder außer dem Leibe befindet. Der himmlische Gnadenregen erfrischt alle Gebiete des inwendigen Lebens zugleich auf wunderbare Weise. Alle Sinnenthätigkeit hört dabei ganz auf; Verstand, Wille, Gedächtnis und Phantasie sind gleichmäßig in Gott versenkt 5 oder vielmehr von Gott berauscht. Selbst Gesicht und Sprache schwinden hin, aber in eben dem Maße, als diese äußeren und niederen Kräfte von uns weichen, beginnen die höheren Geisteskräfte in volle Wirksamkeit zu treten. Leib und Seele fühlen sich von einem süßen seligen Schmerze durchzuckt, der sich bald als ein Gefühl der furchtbarsten Feuersglut, bald als ein höchster Grad von Mattigkeit und Schwäche, bald als eine An- 10 wandlung des Erstickens kundgiebt. Und doch vereinigt sich mit dem Gefühle körperlichen Schmerzes und Elends, das sich zuweilen bis zu völliger Ohnmacht und Bewußtlosigkeit steigert, andererseits wieder ein so kräftiger Aufschwung der höheren Seelenkräfte, ein so erhabener Flug des Geistes (vuelo de espiritu), daß auch der Leib sich mit ätherischer Leichtigkeit und Schwungkraft begabt fühlt, ja daß man zuweilen nicht bloß 15 innerlicher- und uneigentlicherweise, sondern mit buchstäblicher Wahrheit von der Erde abgestoßen und in die Luft erhoben wird (das Phänomen der mystischen Elevation, das auch im Leben anderer Mystiker, z. B. Peters von Alcantara, Johanns vom Kreuze ꝛc., eine Rolle spielt; vgl. Zöckler, Gesch. der Askese, S. 366). Länger als etwa eine halbe Stunde pflegt dieser geheimnisvolle Entzückungszustand selten oder nie zu dauern. Doch 20 folgt oft noch ein mehrstündiger Zustand süßen Halbschlafes oder angenehmer halbbewußter Erstarrung darauf, wobei der ganz mit Gott vereinigte Wille auch die übrigen Seelenkräfte von völliger Rückkehr zu ihrer aufs Irdische gerichteten Thätigkeit noch zurückhält und diese Kräfte, namentlich Gedächtnis und Phantasie, sich in einem eigentümlichen Zustande der Verwunderung und Abmattung befinden, ähnlich dem des Nacht- 25 schmetterlings, der sich die Flügel am Lichte versengt hat und deshalb regungslos am Boden liegt. Fast jedesmal erwacht man, in seligen Thränen gebadet, aus solchen Entzückungen, und gerade diese unwillkürlich vergossenen Thränen sind ein Hauptzeichen davon, daß das Erlebte kein bloßer Traum gewesen. Mit diesem Höhepunkt des mystischen Gebetslebens fallen meistens jene Visionen zusammen, an welchen das Leben Teresias so 30 reich war.

Die hier in Kürze dargelegte mystische Gebetstheorie, deren Grundgedanken aus Teresias Schriften in diejenigen vieler späterer Mystiker, z. B. schon in die ihres Lieblingsjüngers Juan de la Cruz, ferner in die des Marquis de Renty, der Frau von Guyon, Fénelons ꝛc. übergegangen sind, findet sich mit besonderer Anschaulich- 35 keit und Ausführlichkeit entwickelt in Kap. 10—22 ihrer Selbstbiographie. Auch in ihren übrigen Schriften, soweit sie wenigstens mystisch lehrhaften und erbaulichen Inhalts sind, kehrt die Theorie der vier Gebetsstufen als Kern der mitgeteilten Erfahrungssätze des inneren Lebens wieder. So vor allem in ihrem „Weg zur Vollkommenheit" (camino de perfecion), der zweiten größeren Schrift, die sie gegen das Jahr 1567 hin schrieb. 40 Sie will durch dieses ebenfalls im Auftrage ihrer Beichtväter aufgesetzte Werk ihren Nonnen Belehrung über die richtige Weise des Kampfes gegen gewisse Anfechtungen des Satans, sowie über einige andere Gegenstände des religiösen Lebens erteilen, und thut dies in Form einer ausführlichen Anweisung oder Vermahnung zum Gebete. Auch in ihrer „Seelenburg" (Castillo interior), der umfangreichsten, dunkelsten und schwer- 45 verständlichsten ihrer mystischen Lehrschriften, verfaßt 1577, bildet das Gebet nach seinen Hauptstufen und Hauptrichtungen das vornehmste Objekt der Betrachtung. Die betende Seele wird hier einem wohlgebauten Schlosse aus Kristall oder Demant verglichen, das aus sieben aufeinanderfolgenden Wohnungen oder Höfen (moradas, mansiones) bestehe, entsprechend den sieben Abteilungen des Himmels, dieser überirdischen Wohnstätte Gottes. 50 Mit dem Schlüssel des Gebetes habe man sich den Zugang zu einer dieser inneren Wohnungen nach der anderen zu erschließen, nämlich 1. zur Wohnung der Selbsterkenntnis; 2. zu der des Kampfes mit den natürlichen Leidenschaften und Schwächen; 3. zu der des Sieges über jene Anfechtungen mittelst der Gottesfurcht (welcher im wesentlichen das „Gebet der Betrachtung" entspreche); 4. zu derjenigen der Ruhe (entsprechend 55 dem „Gebete der Ruhe"); 5. zu der der Vereinigung; 6. zu der der Entzückung und 7. zu der der mystischen Vermählung oder der Vereinigung mit der hl. Dreieinigkeit. Denn im innersten Heiligtume der Seele wohne Gott selbst, der Dreieinige, die alles durchleuchtende und verklärende Herzensonne, die der zur allerhöchsten Stufe des ekstatischen Gotteslebens Aufgestiegene in unmittelbarster beseligender Nähe zu schauen be- 60

komme. — Um dieselbe Zeit schrieb Teresia noch einige kleinere Werke erbaulichen Inhalts, die ebenfalls Anklänge an die Lehre vom vierfachen Herzensgebete darbieten. Es sind dies die „Gedanken über die Liebe Gottes auf Grund des Hohenliedes“ (Conceptos del amor de Dios sobra algunas palabras de los cantares del Salomon) und 5 die „Betrachtungen der Gebetsrufe der Seele nach der Kommunion“ (Ecclamaciones o Meditaciones del alma a su Dios). Weniger deutlich als diese beiden Schriftchen läßt ein anderes Werk betrachtenden Inhalts, die „Meditationen über das Paternoster“, die charakteristischen Grundgedanken und Lieblingssätze der teresianischen Mystik hervortreten. Vielleicht ist daher der Verdacht der Unechtheit dieser Schrift nicht ganz ungerecht- 10 fertigt, zumal da eine in einem Briefe an ihren Bruder Lorenzo (Lib. 1, Ep. 31) enthaltene Anspielung auf eine früher von ihr verfaßte Auslegung des Vaterunsers sich möglicherweise auf den zweiten Teil des „Wegs zur Vollkommenheit“ beziehen könnte.

Andere Schriften Teresias aus ihren späteren Lebensjahren sind noch das oben erwähnte „Buch von den Klostergründungen“, als Fortsetzung ihrer Selbstbiographie 15 begonnen zu Salamanca (1573), fortgesetzt zu Toledo (1576) und vollendet zu Burgos (1582); die „Ratschläge an ihre Nonnen“ (Avisos para sus monjas) aus dem Jahre 1580; und die „Anweisung zur Visitation der Klöster“ (De ratione visitandi conventus monialium). Gleich den schon oben erwähnten Constitutiones vom Jahre 1563 bieten diese auf die Außenseite ihrer ordensreformatorischen Thätigkeit be- 20 züglichen Arbeiten ein geringeres theologisches Interesse dar. Von hohem zeitgeschichtlichem und kulturhistorischem Interesse sind indessen auch sie, und in dieser Hinsicht treten ihnen noch 342 Briefe (nebst 87 Fragmenten von Briefen) als eine weitere Sammlung wertvoller und anziehender Denkmale aus diesem wunderbar reichen und vielseitig thätigen Leben zur Seite. — Wie Teresia in diesen prosaischen Schriften durch eine naive An- 25 mut, zierliche Nettigkeit und geniale Kraft des Ausdrucks glänzt, die ihr eine der vornehmsten Stellen unter den Prosaisten Spaniens anweist, so zeichnen sich auch die zwar nicht zahlreichen, aber um so gehaltreicheren Gedichte (Coplas, Glosas, Canciones), die sie uns hinterlassen, durch Zartheit der Empfindung und poetischen Gedankenschwung vor den ähnlichen Produkten vieler ihrer Zeitgenossen (mit Ausnahme freilich des in 30 dieser Beziehung ihr überlegenen Juan de la Cruz) aus. **Zöckler †.**

Terminieren, terminare. — Dieser Ausdruck bezeichnet das Betteln der sog. Bettelorden. Jedes Mendikantenkloster oder Hospitz hatte seinen bestimmten Bezirk (terminus), auf den es sich beschränken mußte; die klösterlichen Sammler von Almosen hießen „Terminierer“ Vgl. Du Cange: „Terminarii — —, qui habendis per agros 35 cuique conventui addictos concionibus destinantur. Habent enim singuli ordinum istorum conventus descriptos circumiecti territorii pagos, intra quos duntaxat eleemosynas colligere liceat, ne cum iactura caritatis et periculo scandali mutuis officiant commodis.“ — Über das Treiben der Terminierer, bes. derjenigen des Franziskanerordens, vgl. u. a. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit im 40 Mittelalter, Stuttgart 1884, S. 430 f. **Lange** † (**Zöckler** †).

Terminismus und terministischer Streit. — Die hauptsächlichsten Schriften sind aufgezählt in dem Catalogus aller derjenigen Schriften . . De Termino Salutis von 1701 u. 1702—103 Nummern (in den Varia de termino salutis Vol. 2 auf der Königlichen Bibliothek in Berlin) und bei Walch und Hesse. Litteratur: Walch, „Einleitung in die Religions- 45 streitigkeiten der Ev.-luth. Kirche“, Teil II (S. 850 -992); Hesse, Der terministische Streit, 1877. Kürzer dargestellt v. Einem, „Versuch einer vollständigen Kirchengeschichte des 18. Jahrh., 2. Aufl. 1783, Bd 2, S. 337; G. Frank, „Geschichte der protestantischen Theologie“, Bd II, 1865, S. 175 ff.; Ritschl, „Geschichte des Pietismus“, Bd II, 1884, S. 210 ff.; Wetzer und Welte, „Kirchenlexikon“

50 Der Terminismus im Sinn der Behauptung einer dem Menschen bestimmten Gnadenzeit, innerhalb deren er sich allein erfolgreich zu Gott bekehren kann, ist ein von der pietistischen Bewegung, wenn nicht geschaffener, so doch erst von ihr zu Bedeutung erhobener Begriff. Schon Dannhauer hatte mit Berufung auf Hbr 3, 7 zwischen tempora ἐκδικήσεως und ἐπισκοπῆς unterschieden (Hodosophia christiana 55 S. 876) und von einer Versagung der Gnade in den ersteren „peremtorie“ geredet (Katechismusmilch P VI, S. 206). Von ihm hatte Spener Anschauung wie Ausdruck übernommen und häufig sich dahin ausgesprochen, daß „obwol das ziel der gnaden insgemein biß an das ende dieses lebens bey den sündern währt, kann es doch durch das gericht der verstockung noch in dem leben also abgeschnitten werden“ (Das Gericht der

Verstockung, Frankfurt 1701, S. 24ff., wo Spener selbst alle die Stellen seiner früheren Schriften citiert, in denen er sich über den Terminismus ausgesprochen hat und auch seine Abhängigkeit von Dannhauer feststellt, vgl. auch Grünberg: Spener 1893, S. 345). Dem Diakonus Stenger, seit 1666 in Erfurt, wurde die Behauptung vorgeworfen: „wahre Kinder Gottes bedürfen der großen Buße nie oder einmal" und dem Pastor Ammersbach zu Halberstadt 1691, daß er mit seiner Rabenstimme cras, cras die späte Buße verworfen habe (Frank l. c. S. 128 u. S. Baumgarten: Geschichte der Religionspartheyen 1766, S. 1283).

Größere Bedeutung erlangte jedoch der Terminismus erst durch die Schrift eines Sorauer Diakonus Böse. Böse (vgl. Curtzer Vorbericht von des im Herrn selig entschlaffenen M. J. Boesii, Halle 1700, Varia Vol. 2) wurde c. 1662 zu Oschatz geboren, besuchte Schulpforta, studierte in Leipzig vor allem unter J. B. Carpzow; 1690 kam er nach Sorau. Dort erlebte er bald eine innere Bekehrung, die ihn veranlaßte, es mit seinen Amtspflichten, sonderlich mit der Beichte viel ernster zu halten. Vor allem nahm er an der Frivolität Anstoß, mit der man sich auf dem Totenbette bekehrte. Seine Grundsätze sprach er zunächst in einer Bußpredigt über Rö 2, 4 u. 5 aus. Sie wie sein gesamtes Verhalten gaben Anlaß zu vielfachen Konflikten mit Gemeindegliedern, vor allen Dingen aber Amtsbrüdern in und außer der Stadt. Diese verschärften sich durch die Herausgabe der Schrift: Terminus Peremptorius Salutis humanae 1698 (zweite, nach seinem Tode veranstaltete unveränderte Ausgabe Frankfurt 1701). Auf Grund ihrer erfolgten Beschwerden bei den vorgesetzten Behörden; Superintendent, Reichsgraf, der Rat der Stadt, das Konsistorium, wie endlich das Oberkonsistorum in Lübben zogen die Angelegenheit vor ihr Forum. Thomasius bestritt von juristischen Gesichtspunkten aus die Rechtmäßigkeit des Verfahrens in einem Gutachten vom 23. Dezember 1698. Ein Rostocker Gutachten von 1699 sprach sich sachlich gegen Böse aus, ein erstes Leipziger stellte sich mehr neutral, ein zweites trat dagegen für Böse ein, nachdem in der Leipziger Fakultät die pietistischen Mitglieder die Oberhand gewonnen hatten. In Sorau wütete der Streit weiter, trotzdem Böse, der seinen Gegnern keinen Streich unvergolten ließ, schwer erkrankt war. Eine ausführlichere Äußerung von ihm liegt nur noch vor in „M. Bösens Apologie auf das Rostockische Responsum so er auf seinem Tod-Bette und bey äußerster Schwachheit annoch gestellet" (Varia Vol. II). Im Januar 1700 wurde er von seinem Amte suspendiert, im Februar starb er. Der Superintendent hielt eine Leichenrede, gegen welche die Witwe protestierte. — In ein neues Stadium trat der Streit durch seine Verpflanzung nach Leipzig, wozu die schon genannten Gutachten Anlaß gaben. Gegen das zweite wandten sich die Wittenberger. Darauf kam es zur Spaltung innerhalb der Leipziger Fakultät, zwei ihrer Ordinarien wurden zu bittersten Gegnern und fortan zu den Hauptträgern des terministischen Streites. Der eine war Rechenberg, geb. 1642, gest. 1721, durch seine vierte Vermählung ein Schwiegersohn Speners, der andere Ittig, geb. 1643, gest. 1710, zugleich Superintendent der Stadt (vgl. AdB). Rechenberg vertrat seinen Standpunkt zunächst durch Disputationen unter seiner Leitung, Ittig durch Predigten. In den Jahren 1700 und 1701 wechselten sie ununterbrochen Streitschriften. Von Rechenberg sei genannt „De gratiae revocatricis termino", „Deutlicher Vortrag der Lehre vom Termin der von Gott bestimmten Gnadenzeit", zu dem er nacheinander sieben „Beylagen" veröffentlichte, die ihrerseits noch durch „Inserate" ergänzt wurden. Ittig gab die Predigt „Von Jesu dem guten Hirten", „Vom lieblichen Rosenstock der göttlichen Gnade" und 1709 noch „Exercitatio theol. de reservato dei circa terminum gratiae" heraus. Von seiten des Oberkonsistoriums in Dresden kam es nie zu einer Entscheidung, da sich dort die Parteien die Wage hielten. Das Leipziger Ministerium stand auf der Seite seines Superintendenten. Von auswärtigen Fakultäten griffen mehrfach Wittenberg (Neumann, Deutschmann) und Rostock (Fecht, Krakevitz) im antiterministischen Sinne ein. Die Zahl der Streitschriften wurde in kurzer Zeit eine so große, wie wohl in keinem andern kirchlichen Streit, bekannte wie unbekannte Theologen aus allen Teilen Deutschlands hielten sich verpflichtet, das Wort zu nehmen. Spener sprach sich nur einmal während des Streites in der obengenannten Predigt: „Vom Gericht der Verstockung" aus. Auch in nichttheologischen Kreisen war das Interesse ein sehr großes, so daß sich viele Schriften auch an die „Kirchkinder" wandten, vor allen aber nahmen die Studenten leidenschaftlich Partei. Nach 1702 zogen sich Rechenberg und Ittig mehr zurück, doch hielt sich der Streit in ziemlicher Lebhaftigkeit bis 1704. Aber auch danach züngelte er dann und wann wieder auf, bis Ittig 1710 starb. Da der Terminismus zu den pietistischen Lehren gerechnet wurde, behandelte man ihn immer bei den pietistischen Streitigkeiten mit

(Löscher, Unschuld. Nachrichten 1711 p. 700 u. Vollst. Tim. Ver. P I c. 7). Noch 1759 erschien Georgi dissert. de termino salutis non peremtorio

Wie bei Spener, so war auch bei Böse das Motiv, das ihn zur Lehre des Terminismus führte, ein durchaus praktisches, er wollte eine wirksame Waffe haben, um die Sicherheit der mutwilligen Sünder zu erschüttern. Dabei kam er allerdings zu einer Anschauung, die viel weiter führte und zu Bedenken Anlaß geben mußte. Einmal behauptete er, daß jedem Menschen und nicht bloß den verstockten Sündern innerhalb ihres diesseitigen Lebens nur eine bestimmte Gnadenfrist zur Bekehrung gesetzt sei und dann schien er ihre Festlegung ganz auf den freien Willen Gottes ohne Rücksicht auf das menschliche Verhalten gründen zu wollen. Seine Ansicht ist in dem Satze erschöpfend zusammengefaßt, den er als Gegenstand des Beweises an die Spitze seiner Hauptschrift gestellt hat: „Wie GOtt jedem Menschen einen terminum peremtorium und gewisse Zeit gesetzt habe | in welcher Göttliche Langmuth auff die Busse warten wolle | da aber bey einem freylich solche Zeit länger | bey dem andern kürtzer seyn mag | nach dem es göttlicher Barmhertzigkeit und Gerechtigkeit beliebet | uns aber verborgen ist; wo nun der Mensch solche Buß- und Gnadenzeit | die bey manchem lang vor seinem Ende und Todte seyn mag | und dem kräfftigen Zuge GOttes | der entweder durch sein Wort | sonderliche Wohlthaten | Straffe geschiehet | nicht folget | so wird hernach keine weitere Frist gegeben | darinn GOtt Busse würken will | in denen die solche muthwillig verschertzen | sondern es bleibt ein solcher Mensch entweder in der Verstockung | oder fällt gar in Verzweifflung" (l. c. S. 2). De facto wendet Böse seine Theorie von der Versagung der Gnadenfrist nur auf die an, die sich selbst verstockt haben, ohne daß er jemals zur Klarheit gekommen wäre, ob die letzte Ursache für die Verstockung und damit für die Festsetzung des terminus peremtorius im Menschen oder in Gott liegt (vgl. S. 4, 56, 64). Böse stützt seine Lehre auf einen reichlichen Schriftbeweis, vor allem auf Rö 9, 18—20 und auf den Hebräerbrief und citiert als seine Autoritäten Dannhauer und Spener, aber auch einige streng orthodoxe Theologen wie Hülsemann (C. XV). Er versucht auch die verschiedensten Einreden abzuwehren und wird da am redseligsten und eindrucksvollsten, wo er praktisch die Menschen vor „Sicherheit" warnt (C. XVIII); auch wider die Verzweiflung bietet er einigen Trost (C. XX).

Im Unterschiede zu Böse beschränkte Rechenberg die ganze Fragestellung auf die induratissimi und ließ keinen Zweifel darüber, daß diese Verstockung nicht auf ein decretum absolutum Gottes, sondern auf das menschliche Verhalten zurückzuführen sei. In seiner ersten Schrift bestimmte er den Streitpunkt dahin: „An Deus ex voluntate consequente judiciaria omnibus relapsis, apostatis gratiam revocatricem usque ad vitae finem offerre semper et impertiri promiserit, an vero pro sapientia et justitia sua in consilio aeterno, ex voluntate consequente certum gratiae non reiterandae terminum constituerit." Der erste Teil der Doppelfrage wurde verneint, der zweite bejaht. Zur Darstellung und Erläuterung der beiderseitigen Ansichten wurde von Terministen wie Antiterministen das Schema der orthodoxen Lehre von der gratia antecedens und consequens benutzt. Beide Teile waren darin einig, daß die gratia antecedens universalis sei und keinen bestimmten terminus setze, dagegen ließen die ersteren die gratia consequens, zu der sie die gratia revocans rechneten, schon während der Lebzeiten des Menschen in dem Augenblick zur gratia particularis werden, wo die Verstockung vollzogen wird. Auf antiterministischer Seite behauptete man dagegen, die gratia revocans sei ebenso universalis wie die gratia vocans und die von Gott gesetzte Gnadenfrist reiche bei jedem Menschen, ganz gleich in welchem sittlich-religiösen Zustande er sich befände, bis an seinen Tod. Dieser allein trage den Charakter des terminus peremtorius. Für diese Theorie führte man die allumfassende Barmherzigkeit Gottes, die Allgemeinheit seiner Gnadenzusagen in der Schrift, wie die Größe und Genugsamkeit des Verdienstes Christi ins Feld. Wäre es anders, so würde ja das Wort Gottes, das doch immer efficax sei, vergeblich den Verstockten gepredigt und praktisch würde die terministische Lehre viele zur Verzweiflung bringen. Außerdem sei bei ihr die Konsequenz einer partikularistischen Prädestinationslehre nicht zu umgehen. Gegen Rechenbergs Behauptung speziell, daß Gott den Widerstrebenden seine Gnade entziehe, machte man noch geltend, daß ein solches Widerstreben gerade ein Beweis für die noch andauernde Wirksamkeit der Gnade sei und ohne sie nicht vorhanden sein könne.

Zu einer festen Entscheidung ist es weder damals noch heute gekommen. In der praktischen Verkündigung des Evangeliums werden beide Gesichtspunkte, sowohl der der

Bekehrungsmöglichkeit bis zum Lebensende, wie der einer besonderen ablaufenden Gnadenfrist verwandt. Der letztere wird sonderlich von der methodistischen Predigtweise bevorzugt. Und in der That ist der eine als Quietiv für die Verzweiflung ebenso unentbehrlich, wie der andere als Motiv wider die Sicherheit. In der Theorie lassen sich beide Gedankenreihen ebensowenig restlos ausgleichen, wie alle zum Prädestinationsdogma gehörigen, zu dessen speziellen Unterfragen das Problem des Terminismus gehört.

R. H. **Grützmacher.**

Territorialismus, Territorialsystem. — Indem man das Territorialsystem neben dem episkopalen und dem kollegialen (PRE V, S. 425; Bd X, S. 642) als drittes nennt, ist es in gewissen Kreisen noch immer üblich, diese drei Systeme lediglich als drei Versuche zu betrachten, in denen in verschiedener Art die Thatsache erklärt wird, daß das Kirchenregiment der evangelischen Landeskirchen sich in landesherrlicher Hand befindet. Zuerst kommt diese Dreiteilung bei J. H. Boehmer (PRE Bd III, S. 276) vor, ist dann durch seine Schule und insbesondere durch Dan. Nettelbladt, De tribus systematibus doctrinae de jure sacrorum dirigendorum domini territorialis evangelici quoad ecclesias evang. sui territorii und dessen Observatt. juris eccles. p. 144sq. verbreitet worden, und findet sich wesentlich ebenso noch bei Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten 1840, S. 22f., und in zweiter Ausg. 1862, S. 16f. Hierbei wird als Hauptvertreter und geradezu Vater des Territorialsystems Christian Thomasius (s. d.) genannt und seine Meinung dahin formuliert, daß das Kirchenregiment ein Teil der landesherrlichen Gewalt als solcher sei und demgemäß jedem Landesherrn zustehe, einerlei wes Glaubens. Allerdings verkennt Stahl nicht, daß der Territorialismus über diesen Satz weit hinausgreift, indem er aber dies Mehr zu entwickeln unternimmt, beschränkt er sich, einen Überblick über die Ansicht des Thomasius zu geben, und läßt sich auf deren Wurzeln und Zusammenhänge, außer einem kurzen Hinweise auf Grotius, nicht ein. Er giebt daher kein richtiges Bild des Territorialsystems; denn jene Wurzeln sind älter und das wahre Wesen des Territorialismus ein anderes, als das von Stahl geschilderte.

Es braucht hier nicht dargelegt zu werden, weil es bekannt und unbestritten ist, wie die antike Welt, namentlich so weit sie um das Mittelmeer gruppiert war, die mit dem öffentlichen Gottesdienste zusammenhängenden Verhältnisse, welche wir heute dem Kirchengebiete zuweisen, als Teil des Staatslebens betrachtete. Jeder Volksstaat hatte seine nationalen Gottheiten, und ihre Verehrung ist eine staatliche Funktion: auch der jüdische Staat ist so geartet. Die damit gegebenen Gedankenreihen nun gewannen Einfluß auf die geistige Welt des Occidentes, als gegen Ende des Mittelalters die klassischen Studien wieder erwachten und man begann, aus den eröffneten Quellen des Altertums nicht bloß formelle Bildung zu schöpfen, sondern auch die Kunde der Dinge selbst: aus den römischen Juristen die des Rechtes, aus den antiken Geographen und Naturforschern die Erd- und die Naturkunde, aus den Politikern und Historikern des Altertums die Wissenschaft vom Wesen des Staates. Zwar vermochte man in eine christliche Welt die Ideen von den staatlich zu verehrenden Nationalgottheiten nicht selbst herüberzunehmen; aber man bemächtigte sich mittels einer Abstraktion wenigstens des Grundsatzes, daß die Kirche eine Funktion des Staates sei. Schon in dem ghibellinisch gesinnten Gelehrtenkreise, dessen sich Kaiser Ludwig der Bayer politisch bediente, tritt er hervor; gegen den Ausdruck, welchen er bei Marsilius von Padua fand, hat damals Papst Johann XXII. eine eigene Bulle gerichtet (22. Oktober 1327). S. Riezler, Die litterarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayern, 1874, und K. Müller, Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Kurie 1879. 80. — Um jene Zeit aber blieb die Auffassung ohne unmittelbare Folge: nur durch mancherlei Vermittelungen hat sie auf die Entwickelung der Landespolizei gegenüber der Kirche, auf die hussitischen Meinungen über die Stellung der Obrigkeit zu ihr, zuletzt auf die aus beiden entstandene reformatorische Lehre vom Kirchenregimente der Obrigkeit Einfluß gewonnen: E. Friedberg, De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio quid medii aevi doctores et leges statuerint, 1861, und über die reformatorische Lehre PRE Bd X, S. 468ff. Erst als seit Mitte des 16. Jahrhunderts der Humanismus eine die Geister allgemeiner beherrschende Macht gewonnen, wurde das Territorialsystem in Wissenschaft und Praxis gleichfalls mächtig.

Der Humanistenstand empfand sich, ähnlich wie vor ihm öfter der vorreformatorische Klerus, als eine weltbürgerlich zusammengehörige soziale Einheit. Nationale Gegensätze achtete er nicht, wenn er sie auch nicht verachtete. Seiner humanistischen Interessen war

er sich vollkommen bewußt. So war er gestimmt, auch den Staat sozial zu konstruieren. Er sah in ihm einen zu besserer Betreibung der Sonderinteressen seiner Angehörigen geschlossenen Verein, mochte er diesen Begriff klarer oder minder klar im Sinne haben. Vindiziert man aber in solcher Art einmal für den Staat die Aufgaben der Gesellschaft, 5 so waren unter deren Interessen die religiösen viel zu wichtig, als daß er nicht auch sie hätte in die Hand nehmen müssen. Auf diesem Umwege wurden die antiken Annahmen über die gottesdienstlichen Aufgaben des Staates als solchen auch auf christliche Staaten anwendbar. Auch die reformatorische Lehre hatte angenommen, daß das Kirchenregiment im heutigen Sinne ein Ausfluß der landesobrigkeitlichen Gewalt sei; aber sie leitete es 10 ab aus der nach Gottes Ordnung den Landesobrigkeiten obliegenden Pflicht, anderen als richtigen Gottesdienst in ihrem Gebiete nicht zu dulden, so daß sie aus geistlichen, man könnte sagen theologischen Motiven zu handeln hat. Die humanistische Ansicht kennt eine solche theologische Fundamentierung höchstens noch als nebensächlichen Schmuck: in der Sache argumentiert sie politisch. Eben hierin unterscheidet sie sich grundsätzlich von der 15 reformatorischen Doktrin.

Eine in diesen Dingen besonders lehrreiche Schrift des Hugo Grotius, De imperio summarum potestatum circa sacra, 1617 geschrieben, aber erst nach Grotius Tode 1646 veröffentlicht, beruft sich dabei für die Prinzipien, aus denen sie deduziert und zum Teil auch für ihre Ergebnisse, bereits auf Vorgänger wie Bodinus, Suarez u. a., und 20 die von ihr Genannten sind keineswegs die einzigen: s. Gierke, Staats- und Korporationslehre des Altertums und Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland, 1881, und dessen Joh. Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien, Berlin 1902. Ebenso stehen neben Grotius mit großer Selbstständigkeit Conring, Hobbes, Spinoza: nähere Nachweisungen bei Mejer in der Kirchl. Ztschr. Jahrg. 1859, S. 14f. Für Deutsch- 25 land ist die Gestalt, welche diese Ideen bei Grotius, namentlich auch in seinem Jus belli et pacis (1625), haben, wo er nur die nach Seite der Kirche liegenden Konsequenzen unentwickelt läßt, die einflußreichste gewesen. Bekanntlich formulieren er und seine Schule ihren Staatsbegriff so, daß sie einen Urvertrag (pactum unionis) annehmen, mittels dessen von den zum Staate Zusammentretenden deren ursprüngliche Un- 30 gebundenheit, der Naturzustand, bis zu einer gewissen Grenze aufgegeben und mittels eines zweiten Urvertrages (pactum subjectionis) ein staatliches Oberhaupt anerkannt worden sei, dessen Regierungswillen man sich unterworfen habe; — dies sei geschehen, um dadurch für den nicht aufgegebenen Teil jener Ungebundenheit ungestörte und vom Staate geschützte Entfaltung zu erlangen. Gegen jenes Opfer habe die Staatsregierung 35 diesen Schutz garantiert. Grotius nun nimmt an, daß zu dem so Vorbehaltenen nur die innere religiöse Gedankenfreiheit gehöre; dagegen sei alles, worin diese innere Welt sich nach außen bethätige, also alles Kirchliche durch jene Verträge an den Staat übertragen und sonach Sache der Staatsregierung. Daß das im Wesen des Staates liege, wird von ihm, Conring und anderen, mit den oben erwähnten Autoritäten antiker Schriftsteller 40 belegt. So sind es allerdings vorchristliche Staatsgedanken, die in dieser Form wieder lebendig werden, und in welchem Maße, das ist nur dann richtig zu schätzen, wenn man die bis in das laufende Jahrhundert herein fast ausschließlich dominierende Stellung der Grotiusschen Naturrechtsschule in Rechnung bringt. Nicht bloß auf protestantischer, sondern auch auf katholischer Seite haben ihre Grundsätze geherrscht; der Gallikanismus 45 selbst sowohl, wie namentlich seine österreichische, unter dem Namen des Josephinismus (PRE Bd IX, S. 366ff.) bekannte Gestalt sind von ihnen bestimmt, so daß es katholischen Territorialismus nicht weniger, als protestantischen giebt, s. Mejer, Zur römisch-deutschen Frage Bd I, S. 43. 48f. 153. 160. 177 u. s. w. Aber was den protestantischen betrifft, so würde man doch nicht Recht haben, wenn man annähme, er habe die Entwickelung 50 der Kirchenverfassung lediglich gestört; er hat sie vielmehr auch gefördert, indem er das Mittelglied geworden ist, auf welchem die heutige genossenschaftliche Verfassung der Landeskirche sich erbaut hat. Will die lutherische Dogmatik eine verfassungsmäßige kirchliche Genossenschaft konstruieren, so kann sie nur von der Gemeinde der Gläubigen ausgehen. Indem sie lehrt, daß eben dieser die Erhaltung richtiger Gnadenmittelverwaltung 55 als Glaubenspflicht obliege, vermöge welcher Pflicht jeder einzelne sich gläubig Bekennende nach dem Maße seiner Kraft zu solcher Erhaltung zu helfen habe, nimmt sie an, mit den Werken der entsprechenden Glaubenserweisung, den sog. signis Ecclesiae, trete die gläubige Gemeinde in die Erscheinung. Aber wenn auch jeder Einzelne für den Zweck that, was er konnte, der gläubige Landesherr also das, was er mit seinen reichen Mitteln 60 vermochte: daß die in der Art zur Erscheinung gelangende kirchliche Anstalt und die

dieser Anstalt entsprechende kirchliche Genossenschaft die Lutheraner allemal Eines deutschen Reichsterritoriums begreifen müsse, ergab sich auf dem Wege nicht. Die Landeskirche konnte man so nicht konstruieren. Anfangs versuchte man es auch nicht. Die landeskirchlichen Einrichtungen, hervorgegangen aus der landesobrigkeitlichen Custodia prioris tabulae und die dogmatische obige Theorie, nach der die Kirche als societas externarum rerum et rituum, also als Genossenschaft angesehen wurde, bestanden unvermittelt nebeneinander. Erst der gelehrte Humanismus, von dem wir reden, machte den Fortschritt, den Begriff der organisierten Genossenschaft auch auf die Landeskirche ernstlich anzuwenden. Indem er annimmt, der staatliche Urvertrag schließe das Kirchliche ein, oder mit anderen Worten, sei zugleich ein kirchlicher, faßt er die Angehörigen der Landeskirche als Associierte, die Landeskirche in dieser Beziehung als Vereinskirche, und eröffnete hierdurch die Möglichkeit, daß im Laufe der Zeit in dieser Kirche eine Repräsentationsverfassung gebildet worden ist, die sie vom Staate bis auf einen gewissen Punkt bereits emanzipiert hat und angethan scheint, sie noch weiter von ihm zu emanzipieren. Dies ist auf dem Wege kollegialistischer Modifikationen geschehen, von denen noch zu reden bleibt.

Der Territorialismus, wie er bei Grotius und den übrigen Genannten auftritt, drang ohne Schwierigkeit in die evangelische Praxis. Die Kirche wurde ohnehin durch landesherrliche Behörden regiert, indem jetzt nur die Gesichtspunkte, nach denen dies seit der Reformation geschehen war, allmählich modifiziert wurden, vollzog sich die Veränderung ohne äußerlich hervortretenden Abschnitt Schritt für Schritt. Ähnlich gestalteten sich auch die Anfänge jener kollegialistischen Veränderungen. Kollegialismus und Territorialismus stehen in keinem prinzipiellen Gegensatze, vielmehr setzen beide die staatlichen Urverträge voraus, und ihr Unterschied liegt immer in ihren Annahmen über das Maß des von den Kontrahenten bei diesen Verträgen entweder Aufgeopferten oder Reservierten. Kollegialismus und Territorialismus sind auf den gleichen Grundanschauungen erwachsen. Aber der Territorialismus zieht den Umfang des ius circa sacra des Staates so weit, daß für eine Vereinsgewalt kaum noch etwas übrig bleibt. Sein Begriff des ius circa sacra ist ein Gemisch von Hoheit und Regiment. Erst der Kollegialismus hat den Staat klar auf die Hoheitsrechte beschränkt und die Gesellschaftsrechte davon scharf unterschieden. Wenn er der Obrigkeit auch das Regiment in der Kirche — durch ein stillschweigendes pactum — zuerkennt, so geschieht dies doch in der klaren Erkenntnis, daß damit der Obrigkeit zu ihren Hoheitsrechten noch die Vereinsgewalt als solche, also etwas der Staatsgewalt Fremdes übertragen werde, welches ihr durch ein neues pactum auch wieder abgenommen werden könne. „Man erkennt das Zwiespältige in der Stellung der Obrigkeit, nicht sucht man, wie die Territorialisten durch die innerlich unwahre Ausdehnung des ius circa sacra das thatsächliche Regiment über die Kirche als Ausfluß der Staatsgewalt zu charakterisieren." Die Territorialisten sprechen nur dem Staate das Recht zu, die Grenzen zwischen Staatsgewalt und Vereinsgewalt zu ziehen, das Kollegialsystem nimmt die Vereinsrechte für den Verein als originäre, nicht als solche von Staatesgnaden in Anspruch. Daher liegt im Kollegialsystem im Verhältnis zum Territorialsystem nicht nur ein quantitativer (so Rieker, Rechtliche Stellung der ev. Kirche Deutschlands, Leipzig 1893, S. 291 ff.), sondern auch ein qualitativer Fortschritt. Vgl. Sehling, Geschichte der protest. Kirchenverf. im Grundriß der Geschichtswissenschaft, herausgegeben von Meister. Leipzig 1907, § 4.

Wir haben schon berührt: jeder Staat, der, indem er die sozialen Aufgaben als solche für staatliche nimmt, sich der Gesellschaft unterordnet und dadurch mit ihr identifiziert, kann nicht anders, als auch die kirchlich-sozialen Aufgaben als staatliche zu betreiben, ist also territorialistisch mit Notwendigkeit. Das ausgeprägteste Beispiel hiervon ist das von Frankreich: niemals hat man unbedingter den Staat nach sozialen Gesichtspunkten eingerichtet, als in der französischen Verfassung von 1791, und gleichzeitig löste die „Civilkonstitution des Klerus" vom 12. Juli 1790, vom Könige 24. August bestätigt, den kirchlichen Organismus im staatlichen auf. Daß man nachher auch eine eigene Staatsreligion proklamierte, ist nichts als ein weiterer Schritt auf demselben Wege. Vgl. Mejer a. a. O. S. 157 f. Das Preußische Allg. Landrecht, wenn es die Geistlichen auch als mittelbare Staatsdiener charakterisiert, geht doch längst nicht so weit, wie jene Civilkonstitution, sondern enthält in seinen kollegialistischen Elementen bereits die Keime derjenigen Verfassungsentwickelung, welche über den Territorialismus hinausgeführt hat. Dagegen blieb in der Litteratur, und ebenso für längere Zeit in der Praxis, der Territorialismus mächtig; in der Litteratur namentlich, soweit sie von den Anregungen erst Fichtes, dann Hegels beherrscht war. Es genüge hier zu nennen: (Karl Salom. Zachariä)

Die Einheit des Staates und der Kirche mit Rücksicht auf die deutsche Reichsverfassung o. O. 1797; H. Stephani, Über die absolute Einheit der Kirche und des Staates, Würzburg 1802, und über beide Mejer a. a. O. S. 434 f. Ferner Alex. Müller, Phil. Marheinecke, Augusti und andere bei Schmitthenner, Das Recht der Regenten in kirchlichen Dingen, Berlin 1838, aufgeführte. Allerdings bedarf sein Verzeichnis mannigfaltiger Berichtigung. Endlich Rich. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, Wittenberg 1837, S. 1 f., und E. W. Klee, Das Recht der einen allgemeinen Kirche Jesu Christi, Magdeburg 1839. 1841, der, obwohl er Tl. 1, S. 279 f. gegen Rothe polemisiert, doch seinerseits nicht minder territorialistisch ist. **(Mejer †) Sehling.**

Tersteegen, Gerhard, gest. 1769. — Die meisten seiner Schriften zuerst im Verlag von Schmitz u. Pool, Solingen, dann von G. D. Baedeker, Essen (vergriffen). Nachgelassene Aufsätze und Abhandlungen, Essen 1842. Gesammelte Schriften in 8 Bden, Becher u. Müller, Stuttgart 1844; 15. Originalausg. des Blumengärtleins durch G. Kerlen 1855. Verbreiteste (Stereotyp-)Ausg. mit Lebenslauf und Nachträgen bei J. F. Steinkopf, Stuttgart; Weg der Wahrheit, im gleichen Verlag 1905 — Lebensbeschreibung des sel. Gerhard Tersteegen (von Freunden, hauptsächlich E. Evertsen, verfaßt; über ihre Entstehung s. Zeitschr. d. Bergisch. Gesch. Ver. 17 Bd 1893), dem 2. Bd der Geistl. u. erbaul. Briefe vorgedruckt und auch gesondert, Solingen 1775. Mit Schriftenverzeichnis. — Gerhard Kerlen, Gerhard Tersteegen, Mülheim a. d. Ruhr 1851. M. Goebel, Geschichte d. christl. Lebens i. d. rhein.-westphäl. ev. Kirche, III, S. 289—447. RE[2] Tersteegen v. W Krafft; AdB 37. Bd, Art. Tersteegen; A. Ritschl, Gesch. d. Pietismus I, Gerh. Terst. S. 455—494; W. Nelle, G. Tersteegens Geistl. Lieder. Mit einer Lebensgesch. des Dichters und seiner Dichtung, Gütersloh 1897; ders. in MGK 1897, S. 242 ff. Zur Erinnerung an G. T. — Eine umfassende Tersteegensammlung im Archiv der ev.-ref. Gemeinde Barmen-Gemarke (hier auch eine beträchtl. Zahl ungedruckter Briefe im Original, und viele Reden, Schriften, Aufsätze über T.). Ein Katalog gedruckter u. ungedruckter Briefe im Besitz von W. Goeters-Halle umfaßt an 1000 Nummern.

Gerhard (Gerrit) Tersteegen (Ter Steegen), geboren am 25. November 1697 in Mörs, der Hauptstadt der gleichnamigen damals noch niederländisch-oranischen, bald darauf preußischen Grafschaft, die seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine geschlossen reformierte Bevölkerung hatte, war das jüngste Kind des Kaufmanns Heinrich T. und der Anna Kornelia, geb. Triboler. Vom Vater weiß man, daß er, selbst ein frommer Mann, einen lebhaften Briefwechsel mit auswärtigen Frommen führte; aber er starb schon 1703, konnte also keinen direkten Einfluß auf das innere Leben des Sohnes gewinnen. Daß die Mutter, gest. 1721, einen solchen ausgeübt hätte, ist nicht bekannt. Die lateinische Schule seiner Vaterstadt durchlief der Knabe mit Auszeichnung und schien zum Studium bestimmt zu sein, aber die häuslichen Verhältnisse veranlaßten die Mutter, ihn 1713 zu seinem Schwager, dem Kaufmann Brinck in Mülheim a. d. Ruhr in die Lehre zu geben. Hier hatte Theodor Undereyk gewirkt, der Schüler von Voetius und Coccejus, der unter Labadies und Lodensteins Einfluß gestanden hatte (s. d. Art. Neander, Joachim, S. 687 f.) und M. zu einem Vorort des Pietismus gemacht. Eine neue Bewegung, separatistisch-mystischer Form, wurde durch Hochmann von Hohenau hervorgerufen. Der durch ihn „erweckte" Kandidat Wilhelm Hoffmann hielt Wochenversammlungen wie s. Z. Undereyk, aber weigerte sich zum Heidelb. Katechismus sich zu bekennen und die Kirchenordnung zu unterschreiben. Als er trotzdem die „Übungen" fortsetzte, verwarnte ihn die Duisburger Klasse (Kreissynode) und die Clevische Synode beschloß, ein obrigkeitliches Verbot zu erwirken. Von dem Hoffmannschen Kreise angezogen und „erweckt" kam T. in den Bann einer zwar nicht kirchenfeindlichen, jedoch der organisierten Kirche gegenüber indifferenten mystischen Richtung, die durch die quietistische Mystik der katholischen Kirche stark beeinflußt war; daneben scheint auch mennonitischer Einfluß stattgefunden zu haben. Er zog sich vom öffentlichen Gottesdienst zurück und nahm nicht mehr am Abendmahl teil, weil offenbare Sünder zugelassen würden. Ein Kolikanfall gab den Anlaß, daß er, der mit Ernst Gott suchte, sich ihm „ohne den mindesten Vorbehalt übergab" (Lebensbeschr.). Bald darauf gab er den kaufmännischen Beruf auf, weil er ihn in zu viel Zerstreuung führe und erwählte den stilleren des Bandwirkers. Nach dem Muster des spanischen Einsiedlers Gregorius Lopez, den sein väterlicher Freund Hoffmann hoch schätzte, lebte er einsam, nur das allernotwendigste sich gönnend, den Überschuß den Armen austeilend, in Krankheit ungepflegt und doch oft „so vergnügt wie kein König", sorglos in Gottes Willen ergeben. Aber er sollte auch die Kehrseite eines solchen Lebens erfahren, „Entziehung der ersten Gnadenkräfte", „innere Dunkelheit und Dürre", die sich bis zum Zweifel an Gott steigerten. Diese dunkle Zeit dauerte fünf Jahre, dann ging ihm, wie die Lebensbeschreibung sagt, das Licht wieder auf.

Die Umwandlung spricht sich aus in der Verschreibung, durch die er sich am Gründonnerstag 1724 mit seinem eignen Blut dem einigen Heiland und Bräutigam zum völligen Eigentum ergab, und in dem Liede Wie bist du mir so innig gut mein Hoherpriester du, aber auch in der Änderung seiner Lebensweise. Er entschloß sich, die Kinder eines seiner Brüder zu unterrichten und mit einem Geistesverwandten, Heinrich Sommer, seine 5 Stube zu teilen, auch, auf Hoffmanns Drängen, sich nicht mehr so wie bisher zu kasteien. Um diese Zeit begann seine schriftstellerische Thätigkeit, der er anfangs nur des Abends nach zehnstündiger Bandweberarbeit oblag. Seine erste Schrift, der Unpartheiische Abriß christlicher Grundwahrheiten, in Frage und Antworten, zu seinem Privatgebrauch bei jenem Unterricht verfaßt (erst 1801 gedruckt), zeigt bereits seine Abhängigkeit von dem französisch- 10 reformierten Mystiker Poiret (s. d. Art.). In die Öffentlichkeit trat er 1725 mit der Übersetzung von Labadies manuel de piété; seine Vorrede Vom Wesen und Nutzen der wahren Gottseligkeit ist in die Sammlung, Weg der Wahrheit (1. Ausg. 1735, niederl. 1754), in die er nach M. Claudius sein Bestes hineingelegt hat, aufgenommen. Eine Anleitung „zu dem genaueren und inwendigen Christentum" für Geförderte wollte er in seiner Be- 15 arbeitung der Schriften des von Poiret empfohlenen kath. Mystikers Jean de Bernières Louvigny bieten, unter dem Titel Das verborgene Leben mit Christo in Gott. Die Vorrede Vom Unterschied und Fortgang in der Gottseligkeit (aufgenommen in den Weg der Wahrheit) schildert den bald plötzlichen bald allmählichen Durchbruch auserlesener Seelen und ihren stufenweise geschehenden Fortschritt. „Zwar lebten die meisten unter ihnen 20 in der römischen Kirche, allein die Rechtschaffenen unter ihnen sind besser reformiert oder evangelisch als die meisten unter den Protestanten" In demselben Jahre 1727 vollendete er seine Wahre Theologie des Sohnes Gottes, eine Zusammenstellung von Aussprüchen Jesu unter bestimmten Gesichtspunkten (erst 1821 veröffentlicht), gab eine Übersetzung der Nachfolge Christi des Thomas von Kempen und der Göttlichen Herzens- 25 gespräche des Gerlach Petersen, „insgemein genannt der andere Thomas von Kempis" heraus, verfaßte, gegen antinomistische Anschauungen befreundeter Kreise (schwerlich gegen die „Ellersche Rotte") das „Zeugnis der Wahrheit" und stellte die erste Sammlung von Liedern und Reimsprüchen unter dem Titel „Geistliches Blumengärtlein inniger Seelen", und als Zugabe „Der Frommen Lotterie" fertig (letztere wurde von der 2. Aufl. des 30 Blumengärtleins an diesem einverleibt, erschien daneben aber auch wieder als Einzeldruck).

Sein umfangreichstes Werk ist: Auserlesene Lebensbeschreibungen heiliger Seelen, in drei Bänden 1733, 35, 53 (2. Aufl. schon 1754). Hier werden als Muster der Frömmigkeit mönchische, einsiedlerische, quietistische Männer und Frauen verschiedenster Orden, auch des Jesuitenordens, meistens der Zeit der Gegenreformation entstammend, 35 angeführt. Die Arbeit sollte eine Fortsetzung des Buches von Reitz, Historie der Wiedergeborenen, sein, sie ist ein Seitenstück zum Leben der Gläubigen von G. Arnold, den T. neben Poiret und der Frau v. Guyon besonders hoch schätzte. Poirets hinterlassene Bibliothek bot ihm die Quellen. Den Einwurf, er habe nur Papisten dargestellt, von denen doch nichts Gutes kommen könne, bezeichnete er als blinde Sektiererei und erklärte in der 40 Vorrede zum 3. Band, es komme ihm nicht in den Sinn, den Übertritt zur römischen Kirche nahe zu legen, „da ich ja selbst ein Protestant bin und bleibe." Er hielt diese Mystiker, deren Erscheinungen und Entzückungen er ohne Kritik mitteilt, für Evangelische in der kath. Kirche und übersah den Unterschied ihrer passiven Frömmigkeit von der aktiven der Reformatoren. Daß er die Frau von Guyon, dies auserwählte Werkzeug 45 des hl. Geistes, in das Buch nicht aufgenommen, rechtfertigt er damit, daß ihr Leben, von ihr selbst verfaßt, bereits ins Deutsche übersetzt sei. Dafür gab er 1738 seine Übersetzung ihrer Schrift Die heilige Liebe Gottes und die unheilige Naturliebe heraus, wahrscheinlich auch ihre Schrift Regel der Kindheit Jesu Genossen, „übersetzt und jetzo zum unanstößigen Gebrauch der Protestanten eingerichtet" (Solingen 1752, anonym), und noch 50 in seiner letzten Veröffentlichung Kleine Perlenschnur, einer Sammlung kleiner mystischer Schriften erscheinen als Anhang „Liebesausflüsse" der Guyon. Auf Th. v. Kempen griff er zurück in der Schrift Der kleine Kempis oder Kurze Sprüche und Gebetlein aus denen meistens unbekannten Werklein des Thomae a Kempis zusammengetragen zur Erbauung der Kleinen (wann zuerst erschienen? 5. Aufl. 1752). Vom Blumengärtlein erschien 55 1735 die 2. vermehrte Edition (die 7. noch zu T.s Lebzeiten, 1768), und 1736 gab T. die 2. Ausgabe des sog. Großen Neander heraus: Joachimi Neandri vermehrte Glaubens- und Liebesübung, nebst vielen anderen auserlesenen Bundes- u. s. w. Übungen (4. Ausg. unter dem Titel Gottgeheiligtes Harfenspiel der Kinder Zion 1760, 5. 1768, 7. 1804), ein Gesangbuch, das zwar die Einwirkung pietistisch-separatistischer Liederbücher jener Zeit 60

deutlich zeigt, wie diese eine Fülle von Liedern bietend, welche die Kirchengesangbücher nicht enthielten, aber doch durch die Wahl der Lieder seine Selbstständigkeit wahrt. Von T. selbst sind 59 Lieder und die schöne Vorrede Vom christlichen Gebrauch der Lieder und des Singens (Weg der Wahrh.).

5 Zu dieser lebhaften schriftstellerischen Arbeit kam von 1725 an eine leitende Thätigkeit in den „Übungen" T. sprach in den Versammlungen, und viele wurden „von der durchdringenden Kraft seiner Rede so bewegt, daß sie zu einer gründlichen und dauerhaften Bekehrung gelangten" (Lebensbeschr.). Die Bewegung ergriff weitere Kreise, es wuchs die Zahl derer, die mündlich oder schriftlich T. um Rat oder Zuspruch angingen, 10 und so sah er sich, zumal er von schwacher Gesundheit war, 1728 genötigt, seinen Beruf als Bandwirker aufzugeben und sich ausschließlich dem des Seelsorgers — die in mystisch-katholischen Kreisen übliche Bezeichnung Seelenführer lehnte er ab — zu widmen. Seinen Unterhalt bestritt er von den Gaben einiger Freunde, die ihn auch zur Unterstützung der Armen in Stand setzten, während er große Summen, die ferner Stehende 15 ihm anboten, zurückwies.

Der Richtung seiner Frömmigkeit entsprach eine klosterartige Stiftung, Pilgerhütte genannt, die sich unter seine indirekte Aufsicht stellte. Ein Freund, Namens Otterbeck, nahm auf seinem gleichnamigen kleinen Hof, der zwischen Velbert und Heiligenhaus, auf der Wasserscheide von Ruhr und Wupper, liegt, sieben Genossen auf zu ge- 20 meinsamem Leben in stiller Arbeit, Betrachtung und Gebet. Tersteegen gab ihnen eine von einer Mönchsregel allerdings verschiedene Instruktion (Geistl. Briefe III, S. 462 ff.), hauptsächlich auf Gebet, Stillesein, Dienst- und Friedfertigkeit dringend. Die Gemeinschaft lag ihm besonders am Herzen, machte ihm aber auch zeitweise Not durch Mangel an Gebetseifer und an Liebe. Immerhin bestanden ihre Überreste bis ins 19. Jahr- 25 hundert hinein; das Haus ist mit seiner inneren Einrichtung und einigen alten Bildern und Büchern bis heute erhalten geblieben. Über Mülheim und die Otterbeck reichte T.s Wirksamkeit bald hinaus; im Wupperthal, in Solingen, Haan, Wald und anderen Orten des Bergischen Landes gewann er vertraute Freunde, in Elberfeld u. a. den Kaufmann Caspary (in Jung Stillings Lebensgeschichte, Calwer Famil. Biblioth. 7. Bd, S. 274 ff., 30 als Teilnehmer an jener merkwürdigen Zusammenkunft mit Goethe, Lavater, Hasenkamp, Collenbusch u. a. genannt), in Barmen vor allen die Brüder Evertsen (Zeitschr. d. Berg. Gesch. Ver. 17 Bd, S. 90 ff.). An die Elberfelder richtete er schon 1734 sein Brüderliches Lehr-, Trost- und Ermahnungsschreiben (Weg der Wahrheit). In Krefeld, der religiösen Freistadt am Niederrhein, wo Mystiker wie Arnold, Hochmann Verbindungen besaßen, 35 hatte T. zahlreiche Anhänger, die ihn einmal bewogen, in der dortigen Mennonitenkirche zu predigen. Nach Holland reiste er seit 1732 regelmäßig, wo ihm in Amsterdam ein reicher Kaufmann, Pauw, eng verbunden war. Auch in die „erweckten" Kreise im Wittgensteinischen und Siegenschen, in der Wetterau und der Pfalz, nach Frankfurt, Nürnberg, dem Bodensee und wieder nach Ostfriesland, Dänemark und Schweden, ja bis 40 nach Pennsylvanien reichten die Fäden und gingen die seelsorgerischen Briefe, wertvolle Zeugnisse einer in der Persönlichkeit wurzelnden tiefgreifenden Wirksamkeit (Geistl. und erbaul. Briefe, 4 Teile in 2 Bänden, Solingen 1773—75. Gottesfürcht. und erbauende Briefe; aus dem Holländischen übers. Essen, Baedeker 1836. Die holländ. Ausg., von J. Duyn, Hoorn 1772. Ein hier in der Vorrede angekündigter 2. Teil ist m. W. nicht 45 erschienen). Ablehnend dagegen verhielt er sich gegenüber den Herrenhutern, so angelegentlich auch Zinzendorf mit ihm anzuknüpfen sich bemühte. Dieser hatte sich zuerst brieflich ihm zu nähern gesucht und 1737 dann seinen Gehilfen Martin Dober zu ihm gesandt, „der sich unserm Seligen, um ihm auf diese Weise sein Herz zu stehlen, zu Füßen warf und um seinen Segen bat" (Lebensbeschr.). Aber T. blieb in seiner Zurückhaltung, 50 ja er trat in seinen Kreisen einiger Neigung, den Herrenhutern sich anzuschließen, entgegen. Nicht nur bedauerte er die neue durch sie hervorgerufene Spaltung, sondern er verwarf Zinzendorfs Frömmigkeit als „Leichtsinnigkeit", weil sie mit der Bekehrung „in etlichen Stunden oder Tagen völlig fertig sein" wolle und die Vergebung der Sünden auf „süße Erfahrungen" zu gründen geneigt sei, statt allein auf Christum. So äußerte 55 er sich in dem Warnungsschreiben wider die Leichtsinnigkeit, worin die notwendige Verbindung der Heiligung mit der Rechtfertigung, wie auch was gesetzlich und was evangelisch ist, kürzlich angezeiget ist, 1746 (Weg der Wahrheit).

Um so mehr sah sich T. auf schriftliche Äußerungen verwiesen, als die „Übungen" in Berg wie in Cleve seit 1740 von der Obrigkeit verboten wurden; nur in Holland 60 hielt er noch bei seinen jährlichen Reisen größere Versammlungen, während er in Mühl-

heim und der nächsten Umgebung durch stille Besuche wirkte. Als 1746 Hoffmann starb, zog er mit Sommer in dessen Wohnung; unten wohnten befreundete Frauen, die für Arme und Kranke kochten, da reichliche Liebesgaben namentlich aus Holland, von wohlhabenden Freunden gesandt wurden. Er selbst half durch unentgeltliche Austeilung selbstverfertigter einfacher Arzneien, in deren Herstellung er Einsicht erlangt hatte, ohne Unterschied der religiösen und kirchlichen Stellung der Bedürftigen; auch Juden ließen sie bei ihm holen; sie sollen, als er selbst krank war, eine Betstunde gehalten haben. So war der Seelsorger zugleich „der Armen und Verlassenen Leibarzt", ohne daß er darum in schwierigeren Fällen versäumt hätte, an tüchtige Ärzte (Prof. Leidenfrost u. a.) zu verweisen oder für seine Freunde und sich selbst ihre Hilfe verschmäht hätte. Daneben drang er auf verständige Lebensweise, Bewegung und feste Tageseinteilung und zeigte bei Behandlung krankhafter Gemütszustände seine Erkenntnis von der Notwendigkeit auch leiblicher Fürsorge. Für viele war schon seine Gegenwart eine Wohlthat; halbe, auch ganze Nächte brachte er bei Kranken zu.

Das Jahr 1750 führte T. in die Öffentlichkeit zurück. Durch einen jungen Holländer, der in Duisburg Theologie studierte, Jakob Chevalier, wurden die Übungen in Mülheim und Umgegend wieder ins Leben gerufen. T. trat für ihre Berechtigung ein und erreichte es, daß sie unbehelligt blieben, und er übernahm, da er das, was an Chevalier unreif war, wohl erkannte, ihre Leitung; so kam er „wieder ans Reden" Gleich beim erstenmal „kamen an die 400 Menschen zusammen, und weil das Haus voll war, so nahmen sie Leitern, um damit in die Fenster zu steigen" Nun hielt er Sonntags oder alle 14 Tage zu einer Stunde, da kein Gottesdienst war, diese Versammlungen, bei großem Zudrang der zum Teil von weit her kommenden Hörer, bis ihn 1756 ein Bruchleiden verhinderte in größeren Kreisen zu sprechen. Eine dieser Reden über die Kraft der Liebe Christi wurde schon 1752 von ihm herausgegeben, die anderen erschienen auf Grund von Nachschriften 1769—73 in 4 Teilen: Geistliche Brosamen u. s. w. Sie überragen nach Form und Inhalt weit die meisten homiletischen Erzeugnisse seiner Zeit (vgl. H. Hering, Die Lehre von der Predigt S. 177 f.), auch die Zinzendorfschen. In einer dieser Versammlungen war der Oberkonsistorialrat Hecker aus Berlin anwesend, der aus Werden a. d. Ruhr stammend, mit den dortigen eigentümlichen Verhältnissen vertraut, auch mit T. bekannt war; wie er selbst sagte, war er nicht zur Prüfung gekommen; er nahm aber auf Verabredung mit T. nach diesem das Wort, um seine Zustimmung zu bezeugen. (Beide Reden Bros. IV.) Wahrscheinlich hat Hecker ihn auch veranlaßt, eine Erklärung über einige Punkte von dem Glauben, von der Rechtfertigung u. s. w. (Weg der Wahrh., 1. Zugabe) zu veröffentlichen. Hier werden vier Arten der Rechtfertigung unterschieden, die erste grundlegende ist ihm Gerechtmachung, darauf folgt das Annehmen der Gnade, Wandel in Christus, Vereinigung mit ihm, doch so, daß das eine sehr ins andere miteinfließt. Und vielleicht war es derselbe Hecker, der T. bewog, seine Gedanken über eines Anonymi Buch, genannt: Vermischte Werke des Weltweisen zu Sanssouci (2. Ausg. Schaffhausen 1763, neu herausgeg. u. d. T. Gedanken Gerhard Tersteegens über die Werke des Philosophen von S. von G. Kerlen, Mülheim a. d. Ruhr 1853) niederzuschreiben. In feiner Weise läßt T. merken, daß er des Philosophen hohe Stellung kennt; ohne Gereiztheit, aber treffend rügt er seine Parteilichkeit gegenüber der Religion, mit der er die ersten christlichen Märtyrer rasende Selbstmörder, sämtliche Kirchenväter heilige Betrüger nennt, seine „Statuierung des destin", durch die „hundert Sachen übern Haufen fallen, die er statuiert hatte" Der Autor erkläre es für Vermessenheit, von göttlichen Dingen etwas wissen zu wollen, denn der Mensch habe keine Organa dazu empfangen. „Allein ist es denn von ihm weniger Vermessenheit, daß er eben diese Dinge so schlechtweg leugnet. Wer hat ihm denn dazu die Organa gegeben" „Sogar in unserm Körper entdeckt des einen Anatomici Messer und Auge gewisse Organa, wovon noch kein anderer vor ihm gewußt hat. Wie wenn es mit den Organis unseres Gemüths auch so bewandt wäre? Ich habe es nicht gesehen, ergo, so ists nicht wahr: das ist gar zu schlecht argumentiert. Newton und seines gleichen haben in der Astronomie vieles gesehen und gemutmasset, das ich und meines gleichen nicht sehen können; man belacht sie aber deswegen nicht O ihr Gern-Philosophen de Sanssouci, werdet doch erst Philosophen de grand souci oder ihr betrüget euch jämmerlich" Der König soll die Schrift gelesen und dazu bemerkt haben: „Können das die Stillen im Lande"?

Das Übel, das T. das Reden in den Versammlungen verwehrte, verhinderte ihn auch je länger je mehr am Besuchen auswärtiger Freunde. Um so zahlreicher stellten diese bei ihm sich ein. Den neuen schloß er sich nicht mehr so leicht wie früher auf, den

alten blieb er so zugänglich wie sonst, und sein ganzes Wesen blieb von derselben Gleichmäßigkeit und Geistesfrische, wie in jüngeren Jahren, nur milder noch war er geworden. Seit Anfang 1769 war er sehr hinfällig, Ende März trat Wassersucht ein mit großer Not, man hörte ihn wimmern und seufzen, aber kein ungeduldiges Wort entfuhr ihm. 5 „Sein Leiden war übergroß," schrieb E. Evertsen, der die letzten Tage um ihn war, „sein geduldiges Beharren aber und vertrauliches Überlassen an Gott stärket mich noch bis auf diese Stunde" Am 3. April starb er. Die Leichenrede hatte Mal. 3, 3 zum Text, eines der letzten Worte, die er gesprochen; im Hause sprach der Duisburger Rektor Hasenkamp über Offenb. 3, 21, die Freunde Engels und Weck feierten ihn in Gedichten. 10 Auf seinem Grab steht ein Denkmal. Ein Bild ist nicht vorhanden und scheint niemals existiert zu haben. Aber das Bild seines Innern ist in seinen Hauptzügen deutlich und berührt selbst solche wohlthuend, denen jede Mystik verdächtig ist, die, wo sie auf evangelischem Boden sich findet, einen Ableger von katholischem Stamme in ihr zu erkennen meinen. Ist aber Mystik eine der Formen, in denen Religion erlebt wird, klingen ihre 15 reinsten und zartesten Töne mit neutestamentlichen zusammen, dann wird sie auch innerhalb des Evangelischen ein Daseinsrecht behaupten, selbst wenn sie auf katholische Mystik, wie diese auf neuplatonische ihrer historischen Vermittelung nach zurückweist. Allerdings scheint T.s Frömmigkeit bisweilen in Gefahr zu sein, zu jenem göttlichen Müßiggang zu entarten, der thatlos und des Willens entäußert ins Unendliche hineinschmilzt, indessen 20 wird sie bei den aus der mystischen Sprache überkommenen Ausdrücken nicht o. w. zu behaften sein, wie ja aus jener Auswahl für die Auserlesenen Lebensbeschreibungen eine Vorliebe für die katholische Kirche noch nicht zu entnehmen ist. Denn auch abgesehen von jener ausdrücklichen, übrigens nicht vereinzelt stehenden Erklärung (s. o. S. 531, 42) — seine ganze Stellung dieser Kirche gegenüber ist bestimmt nicht nur durch die Ab- 25 neigung gegen Verlassen der „Erbreligion". Sein Glaube ist Selbstglaube, und von einer Neigung zur Unterwerfung unter eine kirchliche Autorität kann gar keine Rede sein. Daß seine Mystik mehr evangelisch als katholisch ist und fast durchweg in der Zucht biblischer Gedanken sich hält, zeigt z. B. der Vergleich mit der des Angelus Silesius. War die von ihm geleitete Pilgerhütte auf der Otterbeck eine fast klösterliche Organisation, 30 eine Gemeinschaft von halb kommunistischem Charakter, deren Stiftung allerdings besser unterblieben wäre, so wird doch die Askese nicht als Fremdkörper auf protestantischem Boden zu bezeichnen sein; ihr Maß ist nach der persönlichen Eigenart verschieden, ihr Recht oder Unrecht nach ihren Wirkungen zu bemessen. Ist das Bewußtsein der Fremdlingschaft in der Welt im weiteren und eine Verleugnung der Welt im engeren Sinn ein 35 notwendiger Einschlag bewußten Christentums, so mag sich solches in einer von Haus aus nach innen gerichteten Natur in besonderer Stärke ausbilden. Ungesund wäre diese Frömmigkeit erst zu nennen, wenn sie zu Müssiggang, zu unfruchtbarer Beschäftigung mit sich selbst, zu schwärmerischer Verachtung der göttlichen Gaben und Ordnungen in Natur und menschlicher Gemeinschaft geführt hätte. Nun hat aber T. nicht nur selbst 40 zeitlebens fleißig gearbeitet und sein Handwerk nur aufgegeben, um trotz seiner Neigung zu stiller Beschaulichkeit anderen aufs Treueste und Uneigennützigste bei Tag und Nacht zu dienen, sondern er hat auch die Freunde zur Arbeit angehalten; in den Großen Neander hat er, der Mystiker, Berufs- und Arbeitslieder aufgenommen, in seinen Briefen und Reden, z. B. über Ruth 2, 4 (Bros. IV) vor dem geistlichen Hochmut gewarnt, der sich 45 äußerer Arbeit als nur dem natürlichen Menschen gehörig entzieht, da sie doch eine Gottesordnung sei. Wenn er dabei verkennt, daß ein Arbeiten in stiller Gelassenheit, wie er es empfiehlt, nur in gewissen Berufszweigen möglich ist, so liegt doch auch in solcher Einseitigkeit ein berechtigter Widerspruch gegen die entgegengesetzte, welche die Arbeit als solche ganz abgesehen von der Gesinnung, in der man sie thut, als Gottesdienst sich an- 50 rechnet oder anderen empfiehlt, und eine Warnung vor unfrommer und auch vor vermeintlich frommer Vielgeschäftigkeit. Gegen die Versuchung, die Andacht erzwingen zu wollen oder sich selbst und sein Verhalten von hintenach lange zu besehen, weiß er die Freunde zu wappnen. Daß er für die Herrlichkeit der Natur das offenste Auge und ein dankbares Herz hatte, zeigen seine Lieder, seine Frühlings- und Erntereden, und wie 55 ungezwungen weiß er in dieser Herrlichkeit Sinnbild oder Gleichnis einer höheren aufzuweisen! Den Wert der Ehe völlig zu würdigen, war er allerdings nicht im stande, er zahlte damit den mystischen Vorgängern und den Kreisen, denen er sich am nächsten verwandt wußte, seinen Tribut. Und auch darin teilt er ihre Art oder Unart, daß er die Teilnehmer an den Übungen nicht nur als die Erweckten, sondern auch als die Berufenen, die wahren 60 Gläubigen betrachtet; aber mit der Nüchternheit, die sich bei vielen Söhnen seiner engern

Heimat findet, ohne ihrer Frömmigkeit Eintrag zu thun, erkannte er, wie oft sich der Erweckung Menschliches, Sektiererisches, Unlauteres gesellt. „Dennoch läßt sich die langmütige Liebe herunter und segnet die gutgemeinte, gebrechliche Armut" Auch der reformierte Typus seiner Heimat verleugnet sich nicht, er zeigt sich z. B. in der tiefen Ehrfurcht, der innigen Niederbeugung vor der hohen Majestät Gottes, die ein Grundzug 5 seiner Frömmigkeit ist (vgl. Heidelb. Katech. CXXI), in der Zurückhaltung gegenüber der Hohenliedfrömmigkeit. Denn so stark diese in vielen mystischen Schriften, auch in manchen der von ihm übersetzten hervortritt, in seinen eigenen Äußerungen wird von dem Bilde des bräutlichen Verhältnisses der Seele zu Christus ein sehr sparsamer Gebrauch gemacht. Und so kann man nicht sagen, daß seine Frömmigkeit etwas Unmännliches an sich 10 getragen habe, mochten auch in manchen der vertrauten Kreise, die infolge seiner Wirksamkeit sich enger zusammenschlossen, die „Schwestern" überwiegen. Auch von eigentlicher Bluttheologie kann bei ihm keine Rede sein, obwohl er das Blut Jesu als des höchsten Erweises seiner Liebe dankbarst gedenkt, geschweige denn von dem Spielen mit Jesu Blut und Wunden nach Zinzendorfscher Manier. Freilich, nimmt man reformiert 15 als gleichbedeutend mit calvinistisch, dann fehlen bei T. charakteristische Züge dieses Typus, es fehlt das Angehen, Ankämpfen gegen das, was als Verfälschung des Wortes Gottes, als Papismus oder als Libertinismus angesehen wird, ohne daß man darum schon von Erweichung der Thatkraft, der Schaffensfreude bei ihm sprechen dürfte, denn die Thatkraft ist nach Innen gerichtet, persönliches Leben im höchsten Sinn zu schaffen 20 und zu fördern, in sich selbst und in andern, ist ihr Ziel. Aufgegeben ist ferner der calvinistische Satz, daß wer sich von der wahren Kirche mit reiner Lehre, richtiger Sakramentverwaltung und Kirchenzucht trenne, nicht zu den Erwählten gehören könne. Statt dessen findet sich bei T. eine Abneigung gegen die Religionsparteien oder die Partikularkirchen, auch gegen das Kirchentum der reformierten, eine Zuspitzung des Widerwillens 25 gegen tote Kirchlichkeit und formelhafte Orthodoxie, die bei ihm nicht sowohl auf schlimmen, persönlichen Erfahrungen beruht, denn das kirchliche Leben hatte grade in seiner nächsten Umgebung von beiden Übeln sich verhältnismäßig freigehalten, als vielmehr einen Familienzug der Kreise bezeichnet, in denen er seine geistige Heimat gefunden hatte. In der Abneigung gegen die Orthodoxie wird es begründet sein, daß er Luther, der seit 30 Ende des 16. Jahrhunderts als Vater und Verkündiger der Orthodoxie galt, m. W. nur einmal erwähnt, bei Berufung auf die Deutsche Theologie. Ein Sektierer war T. dennoch nicht, denn er wollte keine neue organisierte Gemeinschaft neben den anderen: „Recht innige Seelen machen keine besondere Sekte" Einen Separatisten kann man ihn nennen, darf aber dabei nicht vergessen, daß er auch ein solcher nicht 35 sein wollte — „Ein wahrer Mystikus wird nicht leicht ein Separatist; er hat wichtigere Sachen zu thun" — daß er Freunden riet, bei der Kirche zu bleiben und daß seine persönliche Stellung zur evangelischen Kirche je länger je freundlicher wurde. Wohl hat er die, welche aus Gewissensbedenken sich vom Abendmahl fern hielten, noch am Ende seines Lebens in Schutz genommen und die Prediger gebeten, sie nicht zu 40 ängstigen oder zu drängen, in dem Schriftchen: Beweis, daß man demjenigen, der von Gott in seinem Gewissen zurückgehalten wird, mit offenbaren Weltkindern und Gottlosen nicht zum Abendmahl zu gehen, seine Gewissensfreiheit ungekränkt lassen müsse (1768, gedr. 1775). In einen 2. Teil, Vom Separatismus und der Herunterlassung (erst 1842 veröffentlicht) vermutet er, daß sich Gott, da der Abfall zu allgemein und unheilbar sei, 45 heruntergelassen und von der ersten Strenge der apostolischen Regel etwas nachgegeben habe, weil nämlich die unwürdigen Kommunikanten nicht mehr mit solchen leiblichen und geistlichen Gerichten, wie erstmals gestraft werden, den würdigen ihre Teilnahme an der kirchlichen Abendmahlsfeier, wie sie bezeugen, nicht ungesegnet bleibt. Von einer „indispensablen Notwendigkeit zur Seligkeit" sind ihm allerdings weder Taufe noch Abendmahl, 50 da er dieses Prärogativ nicht gern „einer anderen Sache" als allein Jesu Christo beilegen möchte. Persönlich war er mit mehreren Pastoren, reformirten und lutherischen, nahe befreundet und gab ihnen auf ihr Befragen in schwierigen Angelegenheiten der Seelsorge guten Rat; er empfahl ihnen Langmut mit den Schwachen und Irrenden, „denn durch strenge und herrschsüchtige Behandlung haben die Prediger so viele zu Separatisten ge- 55 macht" Er selbst hätte leicht ein Papst werden können, aber seine Demut schützte ihn; statt dessen wurde er die Seele der stillen Kreise, die von den Außendingen hinweg zum Innersten sich wandten. Den Gefahren auch einer solchen Stellung erlag er nicht; „Beten mußt du und Gott suchen, aber Tersteegen gehet dich nicht an, den laß liegen, wo er liegt", in diesem und noch ernstlicherem Ton verbittet er sich alle Verehrung und 60

läßt den etwa dazu neigenden befreundeten Frauen, verheirateten und ledigen, auch in dieser Hinsicht nichts durchgehen. Den dauernden Typus einer zahlreichen Gruppe zu bilden, war er freilich nicht geeignet, eine neue Entwickelungsstufe hat der Pietismus am Niederrhein durch ihn nicht erreicht, denn dann hätte dieser weitherziger werden müssen, 5 weniger geneigt zu Glaubensgerichten, als es der Fall gewesen ist. T.s Einwirkungen waren sporadisch, aber wenn er nicht auf Gemeinschaftsbildung ausging, so verzichtete er doch keineswegs auf die Absicht zu wirken; er besaß die Kraft anzuziehen und festzuhalten und Verbindungen herzustellen. Die von ihm Beeinflußten waren zahlreich; Jung Stilling meinte, daß seit der Apostelzeit niemand so viele zum Herrn geführt habe, wie T.

10 Noch heute redet er zu Millionen in seinen Liedern. Als Dichter geistlicher Lieder gehört T. zu den ganz Großen; die reformierte Kirche hat keinen bedeutenderen hervorgebracht. Ja er ist einer der größten lyrischen Dichter vor Goethe. Im Vorbericht zum Blumengärtlein sagt er, daß ihm seine Dichtungen „mehrenteils unvermutet und zufälligerweise innerhalb weniger Zeit gegeben worden; die ich dann auch ohne viel auf Kunst und Zierlichkeit zu denken, 15 so wie sie mir in die Gedanken kamen, aufs Papier gesetzt". Daß es auch später so blieb, zeigen gelegentliche Äußerungen seiner Briefe. Und die dichterische Produktivität blieb ihm durchs Leben treu, der erhabene Hymnus Gott ist Gott ist Hallelujah stammt von dem 66 jährigen. Auch seine Spruchdichtung, meist in Vierzeilen, gegen 1200 Sprüche enthaltend, ist beachtenswert, aber an seine Lieder reicht sie nicht heran. Es sind deren 111, der Mehr- 20 zahl nach Lob- und Festlieder und Heiligungslieder. Obenan steht Gott ist gegenwärtig. Keiner läßt sich nicht aussprechen, was Anbetung ist, das Lied ist von fast überirdischer Schönheit. Ihm ganz nahe kommt O Majestät wir fallen nieder, in dem die anbetende Feier zum Blick in das Reich der Vollendung sich steigert. Von den Festliedern sind das Weihnachtslied Jauchzet ihr Himmel, das Himmelfahrtslied Siegesfürste Ehrenkönig, das 25 Pfingstlied O Gott o Geist o Licht des Lebens die vorzüglichsten. Zwei der schönsten Abendlieder, die es giebt, sind: Der Abend kommt die Sonne sich bedecket und Nun sich der Tag geendet (ursprünglich Schluß des Liedes Wann sich die Sonn erhebet). Wie innerlich, zart, fast scheu, darum mehr für Einzelandacht als für Gemeindegottesdienst geeignet ist Allgenugsam Wesen! Kräftig dagegen, andringend geht das Bußlied einher: 30 Gott rufet noch, und das Pilger-Heimweh und Heiligungslied Kommt Kinder laßt uns gehen, nach Gott ist gegenwärtig das bedeutendste, ist in vielen seiner kurzen schlagenden Sätze in noch weiterem Kreise lebendig als jenes und zeigt, daß kräftig-männliche Töne T. nicht fremd sind. Sie finden sich nicht hier allein. Wie eine Fanfare klingt das Lied: Geht ihr Streiter immer weiter Zum Verleugnen vom Genuß. Von der Gemeinschaft 35 der Gläubigen singt T. in dem durch den Adel des Ausdrucks, wie durch die Feinheit des Empfindens gleich ausgezeichneten Jesu der du bist alleine. Nahe verwandt, aber noch zarter ist das Jesuslied Liebster Heiland nahe dich. Kein Jesuslied, sondern ein Dank an Gott für seine in Jesus eröffnete Liebe ist Für dich sei ganz mein Herz und Leben. Von anderer Hand wurde die vierte bis sechste Strophe (vgl. Spitta MGK, VIII, 40 S. 129 ff.) an den Anfang gestellt; die achte gehörte ursprünglich nicht zu dem Liede. In dieser dem Original gegenüber minderwertigen Form, beginnend mit Ich bete an die Macht der Liebe, ist das Lied als geistliches Volkslied weit verbreitet mit der in die preußische Militärmusik als Abendgebet aufgenommenen Melodie von Bortnianski. Die Melodieen zu dem Sommerlied Süßer Schatten bunte Wiesen und dem Freiheitslied 45 Geht ihr Streiter immer weiter sind französischen weltlichen Liedern entlehnt. Er hat aber auch selbst sich musikalisch versucht. In einem ungedruckten Brief an Evertsen 1764 schreibt er: „Anfangs dieser Woche ohngefehr fiel, bei müßigen matten Augenblicken; mein Sinn und Stimm auf eine mir nicht bekannte Musiccadence. Ich schrieb die Noten, so gut ich's versteh, und damit es nicht blos Schall wäre, auch 50 einige Worte dabei. Hier hast du mein Sinnenspiel, laß Teschemacher die Noten in die Form der Kunst bringen, wann's der Mühe werth." War ihm hier die Melodie das Primäre, so hat er andererseits auch Dichtungen geschaffen, wie Du darfst dein Kreuz nicht heimlich tragen und Die Blümlein klein und groß, die ihrer Natur nach zum Singen ungeeignet sind. Auffallend groß ist der Reichtum der Versmaße; es sind 55 nicht weniger als 69, darunter 11 von ihm erfundene. Und wiederum ist auffallend, daß er von den bewegten und erregten Maßen, die damals als Kennzeichen moderner geistlicher Dichtung galten, absieht. Mit Einer Ausnahme verwendet er nur jambischen oder trochäischen Versbau. T.s Lieder wurden zuerst in pietistische und separatistische Liedersammlungen aufgenommen, nur hie und da findet sich im 18. Jahrhundert eins in 60 Kirchengesangbücher versprengt, aber seit 1829 öffnen sich ihm diese in wachsender Zahl.

Folgende sieben stehen in allen guten neuen Gesangbüchern: Gott ist gegenwärtig, Kommt Kinder, Brunn alles Heils, Jauchzet ihr Himmel, Siegesfürste, Nun sich der Tag geendet, Ich bete an die Macht der Liebe. Außer ihnen sind noch 15 recht verbreitet. Mit Recht hat das Gesangbuch für Rheinland und Westfalen die meisten, nämlich 18. So gehört denn T. zu den Dichtern, die im Gesangbuch am stärksten vertreten sind. Und es ist auffallend, wie der abseits von der Kirche stehende durch seine Lieder sich der feiernden Gemeinde einfügt und in ihre andächtige Feier einführt und wie der reformiert Erzogene der Bedeutung des Kirchenjahrs gerecht wird. Die Art seiner Frömmigkeit verleugnet er auch in seinen Liedern nicht, aber darum beruht ihre Aufnahme in den kirchlichen Gebrauch noch nicht auf Verkennung der eigentümlichen Schattierung dieser Frömmigkeit. Wir möchten in unsern Gesangbüchern die Perlen T.scher Dichtkunst so wenig missen, wie die Mystik unter den Erscheinungsformen der Frömmigkeit. Fehlt ihnen die hinreißende Kraft eines Luther, die Volkstümlichkeit und Fülle eines P. Gerhardt, so lassen sie weder Tiefe des Inhalts noch edle, maßvolle Form vermissen. Daß für den heutigen Gemeindegebrauch zwar bei einigen etwas zu kürzen, aber selten etwas zu ändern ist, das haben von früheren nur wenige, von ihren Zeitgenossen keine mit ihnen gemein. Verglichen mit der großen Zahl, die seiner Lieder sich freut, werden es heute nicht viele sein, die nach dieser oder jener seiner Prosaschriften greifen. Bei diesen ist merkwürdig, daß sie, trotzdem sie sich nicht grade durch Gedankenreichtum auszeichnen, die Grundgedanken vielmehr häufig wiederkehren, dennoch nicht leicht ermüden, sondern erfrischend, ja erbauend auch bei wiederholtem Lesen wirken. Sie werden nicht nur aus der Feder und aus dem Kopf, sondern tiefer herstammen; persönliches Leben ist in ihnen; es ist nicht der Schriftsteller, der einem unbekannten Leserkreis seine Ansichten mitteilt, sondern der Mensch, der zu ihm bekannten Personen oder Kreisen spricht auf Grund eigenen Erlebens. Und als ein solcher, als ein Mann der Innerlichkeit und der Stille hat er denen, die im Äußeren nicht aufgehen und der Gefahr, über allem Hasten und Haschen nach Eindrücken sich selbst zu verlieren, begegnen wollen, immer noch etwas zu sagen, ja zu bieten. **Ed. Simons.**

Tertiarier (Tertius ordo de poenitentia), Bußbrüder, Tertiarierinnen (Sorores tertii ordinis), heißen die Glieder geistlicher Genossenschaften, die, ohne die Klostergelübde abzulegen, nach „der dritten Regel" gewisser Orden entweder in der Welt oder in geschlossenen Vereinigungen leben (fratres, sorores tertii ordinis saeculares, oder regulares in communi viventes).

Das Institut wurde zuerst bei den Minoriten ausgebildet s. d. A. Franz Bd VI, S. 217,30, fand bald im Predigerorden Nachahmung s. d. A. Dominikus Bd IV, S. 780,9; später entstanden auch in anderen Orden, z. B. bei den Augustinern, Serviten, Trappisten u. a. Tertiarier und Tertiarierinnen unter verschiedenen Benennungen.

(**Neudecker** †) **Zöckler** †.

Tertullianus, Quintus Septimius Florens, gest. um 220. — Ausgaben: Ueber sie vgl. A. Horawitz, SWA 71 (1872), S. 662 ff.; Preuschen in Harnack, LG I, 677 f. 687; Kroymann, SWA 143 (1900) „Krit. Vorarbeiten für den 3. und 4. Bd der neuen Tert.-Ausgabe" und Bd 3 der Wiener Ausgabe S. XXII ff. Die treffliche editio princeps von Beatus Rhenanus, Basel, Froben 1521, beruht auf einer Hirschauer und Peterlinger Handschrift (s. u.); die 3. Ausgabe (die 2. erschien 1528) 1539, auch eine Gorzer Handschrift verwertend, bildete die Grundlage aller weiteren, die jedoch die nicht als eigene gekennzeichneten Textänderungen des Rhenanus als überlieferten Text behandeln. Auch die Ausgabe Martin Mesnarts, Paris 1545, zumeist als die des Gagnejus bezeichnet, welche eine Anzahl von Schriften T.s zuerst darbot, hat mitunter von dem handschriftlich Ueberlieferten die eigene Konjektur nicht deutlich unterschieden. Nach Kroymann S. XXIII ist dies grundsätzlich in der auf der Mesnarts beruhenden des Sigismund Gelenius, Basel 1550, geschehen. Die des Jakob Pamelius, Antwerpen 1562 und öfter, um das Verständnis T.s bemüht, benutzte als neue Handschriften die des Engländers Joh. Clemens und vatikanische, die auf Florent. N und F zurückgehen, aber änderte vielfach willkürlich; doch haben besonders Lat. Latinius, aber auch L. Carrio und Joh. Harrisius gute Konjekturen zu dieser Ausgabe geliefert. Sie kehrt wieder in der des Franc. Junius, Franecker 1597, welche die wertvollen Lesarten des jetzt verlorenen cod. Fuldensis zum Apolog. und zu Adv. Iudaeos beigefügt hat, und deren Verbesserungen an Takt, Scharfsinn und Verständnis alle früheren überragen (Kroymann XXVI f.). Die Ausgabe des Nic. Rigaltius, Par. 1634, hat zuerst den cod. Agobardinus durchgängig verwertet und den cod. Montepessulanus zu Grunde gelegt, freilich auch die Konjekturen des Rhenanus und die meist glücklichen Emendationen des Fulvius Ursinus (von Joh. von Wouwer, Frankfurt a. M. 1612, nach einem vatik. Kodex mitgeteilt) als handschriftliche Ueberlieferung an-

gesehen. Eine Maurinerausgabe, von Le Nourry beabsichtigt, ist T. nicht zu teil geworden. Semlers Ausgabe, Halle 1769—76, und die Mignes (Patr. lat. 1. 2) sind fast nur Wiedergaben des Rigaltiustextes. Oberthür (Opp. omnia pp. lat. 1. 2) giebt einen Abdruck der Ausgabe Semlers. In Gersdorf, Bibl. pp. eccles. lat. selecta Bd 4—7 hat E. F. Leopold, Leipz. 1839—41, den Druck T.s besorgt. Franz Oehlers Ausgabe, Leipz. 1851—53, 3 Bde (Bd 3 enthält ältere Abhandlungen), orientiert ungleich reicher als zuvor geschehen über die Lesarten der Handschriften und die Verbesserungsversuche, aber läßt eine kritische Untersuchung und Wertung der Handschriften, eine scharfe Unterscheidung von Ueberlieferung und Konjektur und zutreffendes Verständnis vermissen (vgl. Kroymann S. XXVIII ff.). Die Wiener Ausgabe enthält im 1., von A. Reifferscheid und G. Wissowa 1890 edierten Bd die ausschließlich im cod. Agobardinus oder in jetzt verlorenen Handschriften überlieferten Schriften, im 3. von Kroymann 1906 herausgegebenen die im Montepessulanus und Paterniacensis (s. u.) erhaltenen; Bd 2 und 4 stehen noch aus. Emendationen zu Bd I enthalten W. von Hartels „Patristische Studien", SWA 1889 und 1890 (120 und 121). Ebenso Kroymann, Quaestiones Tertullianeae crit. 1898. H. Gomperz, Tertullianea. Wien 1895. Ferner lieferten Beiträge zur Textkritik neben Lagarde, Symmicta I, 99 ff. II, 2 ff. Mitteilungen IV, 4 ff. AGG 37 (1891, Apolog. c. 19); M. Klußmann, Curarum Tertull. particulae II, Halle 1881, und III, Gotha 1887; Excerpta Tertull. in Isidori Hisp. Etymologiis (Progr.), Hmb. 1892; J. van der Vliet, Studia eccles. Tert. I., Leiden 1891 (auch Mnemosyne, NF 20 [1892], 273 ff.). — Zahlreich sind die Sonderausgaben von Schriften T.s, bes. vom Apologetikum, nächstdem von De praescriptione. Jenes erschien zuerst zu Venedig 1483; bes. Ansehen gewann die Edition Havercamps, Leiden 1718; von neueren nenne ich die T. H. Bindleys, London 1889 (der auch De praescr., Ad martyres und Ad Scapulam neu herausgegeben hat, Oxf. 1894) und J. Vizzinis, Rom 1901; Ad nationes wurde zuerst von J. Gothofred, Aureliopoli 1625, herausgegeben. De spectaculis gab E. Klußmann, Leipz. 1876, gut heraus; dazu Adnotat. criticae, Rudolst. 1876. De pallio edierte Cl. Salmasius, Par. 1622 und Leiden 1656. In Hurters Patr. opusc. sel., in G. Krügers Sammlung von Quellenschriften und in Rauschens Florilegium patrist. fanden Schriften T.s Aufnahme. — Eine sorgfältige Uebersetzung von T.s sämtlichen Schriften hat H. Kellner, Cöln 1882, geliefert, von ausgew. Schriften in der Bibl. der Kirchenväter, Kempten 1870 f. Das Apologetikum haben übersetzt (nach Bardenhewer [s. u.] II, 355) ins Dänische C. J. Arnesen, Christ. 1880, ins Englische W. Reeve², London 1894, u. T. H. Bindley, Lond. 1890, ins Italienische F. Cricca, Bologna 1886. — Abhandlungen: Aeltere Schriften von Pamelius, Allix, de Nourry, Mosheim, Centner, Nösselt, Semler, Kaye bei Oehler Bd 3; A. Neander, Antignostikus, Geist des T., Berl. 1825 u. 1849; C. Hesselberg, T.s Lehre aus s. Schriften entwickelt. I. Leben und Schriften, Dorpat 1848; G. Uhlhorn, Fundamenta chronologiae Tertullianeae, Gött. 1851; H. Grotemeyer, Ueber T.s Leben u. Schriften (Progr.), Kempen 1863—65; Fr. Böhringer, D. Kirche Christi u. ihre Zeugen III², Stuttg. 1864; E. Freppel, Tertullien², Par. 1872; R. A. Lipsius, JdTh 1868, S. 701 ff.; Rönsch, D. NT T.s, 1871; K. Leimbach, Beitr. z. Abendmahlslehre T.s., 1874; H. Kellner, ThQS 52 (1870), 547 ff. 53 (1871), 585 ff. Katholik 1879, II, 561 ff. Im kath. Kirchenlexikon² (mit G. Esser) 11, 138 ff.; G. Caucanas, T. et le montanisme, Genf 1876; A. Ebert, Allg. Gesch. d. Litt. im Abendland I², Leipz. 1889; A. Hauck, T.s Leben u. Schriften, Erl. 1877; N. Bonwetsch, D. Schriften T.s nach d. Zeit ihrer Abfassung untersucht. Bonn 1878; Gesch. d. Montanismus, Erl. 1881, vgl. auch Bd 13, 417 ff.; A. Harnack, Zur Chronol. der Schriften T.s, ZKG 2, 572 ff.; Gesch. d. altchristl. Litt. II, 2, 256 ff.; Encyclop. Britannica, Bd 23; SBA 1895, 545 ff., TU 8, 4, Leipz. 1892 (dazu L. Mendelssohn im Philol. 52 [1893], 556); TU 20. 3; Militia Christi, Tüb. 1905; E. Wadstein, Ueber den Einfluß des Stoicismus auf die älteste christl. Lehrbildung, ThStK 1880, 587 ff.; G. R. Hauschild, Die rationale Psychologie u. Erkenntnistheorie T.s, Leipz. 1880; G. Ludwig, T.s Ethik, Leipz. 1885; L. Lehanneur, Le traité de T. c. les Valentiniens, Caen 1886; J. M. Fuller in DchrB IV (1887), 818; J. Réville, Du sens du mot Sacramentum dans T., Paris 1889; E. Nöldechen, Die Abfassungszeit der Schriften T.s, TU 5, 2 (1888). Tertullian, Gotha 1890; dazu zahlreiche Abhandlungen in HZ 1885, ZkWL 1885—87, ZwTh 1885—89. 1894, JprTh 1886. 88, ThStK 1886. 88, Hist. Taschenb. 1888, ZKG 1889 f. 1894 f., NJdTh 1894, Philol. Suppl.-Bd 6, 2 (1894), TU 12, 2 (1894); Th. Zahn, Gesch. d. NTl. Kan. I, 51 ff. 105 ff. 585 ff. II, 449 ff., Leipz. 1889. 1892; W. Haller, D. Herrngebet bei T., ZprTh 1890, S. 327 ff.; P. Corssen, D. Altercatio Simonis Iudaei et Theoph. Christ. auf ihre Quellen geprüft, Berl. 1890; G. Rauch, D. Einfluß der stoischen Philosophie auf d. Lehrbildung T.s, Halle 1890 (Diss.); E. Preuschen, T.s Schriften De paenit. u. De pudic. mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht, Diss. 1890; J. Schmidt, Rhein. Mus. 1891, S. 77 ff.; H. G. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanist. Kampfes, Leipz. 1891; G. Boissier, La fin du paganisme I, Par. 1891, S. 259 ff.; B. Courdaveaux, Tert., Rev. de l'hist. des religions 1891, S. 1 ff.; F. Cabrol, T. selon M. Courdaveaux Par. u. Lyon 1891; K. H. Wirth, Der „Verdienst"-Begriff bei T., Leipz. 1892; E. Rolffs, Das Indulgenzedikt des röm. Bischofs Kallist, TU 11, 3. 1893; Urkunden aus dem antimont. Kampf des Abendlandes, TU 12, 4. 1895; G. Esser, Die Seelenlehre T.s, Paderb. 1893; D. Bußschr. T.s De paen. u. De pud. u. d. Indulgenzed. d. P. Kall., Bonner Progr. 1905; M. Schanz, Rhein. Mus. 1895, S. 11 ff.; Gesch. d. röm.

Litteratur Bd III², 1905; F. Schultzen, Die Benutzung der Schriften T.s De monog. u. De ieiun. bei Hieron. Adv. Jovinianum, NJdTh 1894, S. 485 ff.; Herm. Schultz, D. sittl. Begriff des Verdienstes, ThStK 1894, S. 24 ff.; K. Werber, T.s Schr. De spectaculis in ihrem Verhältnis zu Varros Rer. divin. libri, Teschen 1896; L. Atzberger, Gesch. d. christl. Eschatologie der vornic. Zeit, Freib. 1896; M. Winkler, Der Traditionsbegriff des Christentums bis T., München 1897, S. 107 ff.; K. Holl, T. als Schriftsteller, PJ 1897, S. 262 ff.; P. Wolf, D. Stellung der Christen zu den Schauspielen nach T.s Schr. De spect. (Diss.), Wien 1897; J. M. Einsiedler, De T. adv. Iud. libro (Diss.), Augsb. 1897; E. M. Gaucher, L'Apolog. de T. Les arguments de T. contre le pagan., Auteuil 1898; F. Chanvillard, Le De cor. mil. de T. et la pensée de l'église, L'Université cathol. 1899, S. 22 ff.; J. Kunze, Glaubensregel, hl. Schrift und Taufbekenntnis, Leipz. 1899, S. 169 ff.; J. Stier, Die Gottes- und Logoslehre T.s, Gött. 1899; F. Kattenbusch, Das apostol. Symbolum II, Leipz. 1900, S. 53 ff.; E. v. d. Goltz, Das Gebet in d. ältesten Christenheit, Leipz. 1901, S. 279 ff.; G. Schelowsky, Der Apologet T. in s. Verhältnis zu der griech.-röm. Philos., Leipz. 1901; P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne I, Par. 1901; Chronologie des oeuvres de T., Rev. de philol. 1898, S. 77 ff.; Ch. Guignebert, T., Par. 1901; E. Heintzel, Hermogenes, d. Hauptvertreter des philos. Dual. in d. alten Kirche, Berl. 1902; K. J. Neumann, Hippol. v. Rom in s. Stellung zu Staat u. Welt I, Leipz. 1902; A. Bigelmair, Die Beteiligung der Christen am öffentl. Leben in vorkonstant. Zeit, Münch. 1902; W. Macholz, Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit T. (Diss.), Halle 1902; H. Hoppe, Syntax u. Stil des T., Leipz. 1903; O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchlichen Litteratur II, Freib. 1903, S. 332 ff.; Dom H. Leclercq, L'Afrique chrétienne I, Par. 1904; E. Bratke, SWA Bd 148 (1904); W. Vollert, T.s dogmat. und ethische Grundanschauung, Beitr. z. Förd. christl. Theol., Gütersloh 1905 (unbedeutend); de Jong, Dienstweigering bij de onde Christenen, Lond. 1905; Abh. d'Alès, Théologie de T., Par. 1905 (gut); P. de Labriolle, T. jurisconsulte, Nouv. Rev. hist. de droit franç. et etranger 30, 1. 1906; Rev. d'hist. et de litt. rel. 1906; T. De paen. De pud. Par. 1906; W. Kroll, Rhein. Mus. 60, 307 ff.; S. Schloßmann, T. im Licht der Jurisprudenz, ZKG 27 (1906), 251 ff.; Persona u. *Πρόσωπον* im Recht und im christl. Dogma, Kiel u. Leipzig 1906; A. Engelbrecht in Wiener Studien 1906, I. T. apolog. ed. Rauschen, Bonn 1906; A. Audollent, Rev. philol. litt. 30 (1906), 2; Bonfiglioli, Teologia de T. nei suoi rapp. con la philos. stor., Riv. Sci. Teol. 1. Die DG. von Harnack, Loofs, Seeberg.

I. **Leben und Schriften.** Von T. wissen wir fast nur durch seine Schriften. Eusebius, KG II, 2 sagt von ihm *τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκὼς ἀνήρ, τά τε ἄλλα ἔνδοξος καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν* (von Rufin wiedergegeben: inter nostros scriptores admodum clarus), aber es läßt sich nicht feststellen, ob dies auf Grund bestimmter Kunde geschieht. Es scheint, daß Hieronymus eine solche besaß. Er berichtet über T. Catal. 53 (vgl. auch die Chronik ad a. 2224): Tert. presbyter provinciae Africae, civitatis Carthaginiensis, patre centurione proconsularis Hic usque ad mediam aetatem presbyter fuit ecclesiae Africanae, invidia postea et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae (nach Harnacks Vermutung LG II, 2, 278 aus De ecstasi geflossen) ad Montani dogma delapsus in multis libris novae prophetiae meminit ., fertur vixisse usque ad decrepitam aetatem et multa quae non extant opuscula edidisse. Aber woher er seine Kenntnis im einzelnen schöpft, wissen wir nicht. Ein Tertullian hat gleichzeitig nach den Digesten Quaestionum libri VIII und ein Buch De castrensi peculio geschrieben. Das stimmt mit der Angabe des Eusebius und mit der des Hieronymus über den Vater T.s, die aus T.s Bemerkung Apol. 9 teste militia patriae nostrae, quae idipsum munus (das Gericht über die Priester Saturns) illi proconsuli functa est eine gewisse Bestätigung empfängt. Manche sind daher geneigt den Christen T. mit dem der Digesten zu identifizieren (so Harnack, SBA 1895, 550. LG II, 2, 293, während Monceaux S. 180 f. sie als Verwandte beurteilt, Schloßmann sie sehr bestimmt unterscheidet). Nach Augustin De haer. 86 hat sich T. zuletzt auch von den Montanisten getrennt; die Reste der Tertullianisten, die in Karthago eine eigene Basilika hatten, wurden durch Augustin der Kirche wieder geeint. — Die Schriften T.s zeigen Karthago als seine Heimat und Wirkungsstätte. Vorübergehend hat er auch in Rom geweilt, De cultu fem. I, 7. Von Haus aus war er Heide, ergötzte sich an heidnischer Lust — den Schaustellungen des Theaters, den Gladiatorenkämpfen — und an heidnischer Sünde: Apol. 18 haec (die Verkündigung der Schrift) et nos risimus aliquando; De resurr. 59 ego me scio neque alia carne adulteria commisisse, neque nunc alia carne ad continentiam eniti; vgl. auch De paen. 12 peccator omnium notarum cum sim. Seine Schriften bekunden seine umfassende Bildung (schon Hieronymus ep. 70, 5 quid T. eruditius, quid acutius? apologeticus eius et contra gentis libri cunctam sae-

culi obtinent disciplinam): seine philosophische und rhetorische Schulung, sein Orientiert-sein auch in der medizinischen Wissenschaft (das von ihm aus Soranus Entlehnte hat H. Diels, Doxographi graeci, Berlin 1879, 203 festzustellen gesucht), vor allem den ausgezeichneten Juristen, mag er nun als Anwalt des Christentums und der Kirche reden 5 oder als Gegner der Katholiker; auch die ganze Art seiner Beweisführung, die den Gegner Schritt für Schritt zurückdrängt, aber oft mehr überrascht und blendet als überzeugt, ist die des Forums (vgl. auch de Labriolle). Was ihn dem Christentum gewonnen (etwa 185—195), hat er nirgends gesagt; doch wohl das Verlangen nach gewisser Wahrheit und zwar einer solchen, welche dem Gericht entnimmt (De test. an. 2 nos qui ad 10 istam disciplinam metu praedicati iudicii transvolamus) und die Kraft verleiht zur Überwindung der Sünde und der Welt; denn dem Kampf gegen weltliches Wesen ist fortan sein Leben geweiht. Dieser Gegensatz hat ihn auch dem Montanismus zugeführt. Die Anerkennung des Parakleten hatte hernach den Bruch mit der Kirche, schließlich den erbitterten Kampf gegen sie zur Folge. — Trotz dieses Bruches sind die 15 Schriften T.s in reichem Umfang erhalten geblieben. Die Bedeutung ihres Inhalts und die Dienste, die sie als die zunächst einzigen christlichen in lateinischer Sprache der Kirche geleistet, haben ihnen die Fortdauer gesichert. Wird T. in der christlichen Litteratur des 3. Jahrhunderts nirgends genannt (erst Laktanz, Instit. V, 1, 23 hat ihn erwähnt), so steht sie doch, soweit sie lateinisch ist, völlig unter seinem Einfluß, und seinem Apologetikum 20 ist die seltene Ehre zu teil geworden, ins Griechische übersetzt zu werden (nach Harnack, TU 8. IV, 1892 durch Julius Afrikanus). Hilarius und Ambrosiaster haben zwar T. als Häretiker bezeichnet, aber der eifrig orthodoxe Hieronymus ihn in größtem Maßstab ausgeschrieben und nur einmal (Adv. Helvid. 17) sich seiner unbequemen Autorität durch den Hinweis auf seine schismatische Stellung entledigt (vgl. Harnack, SBA 1895, 551f. 25 554ff. 568ff. und Schultzen a. a. O.); erst Augustin haer. 86 hat ihn dem Ketzerkatalog eingereiht, Vincentius Commonit. 18 ihn neben Origenes als Warnungsexempel benutzt. Auch jetzt noch hat das Buch Prädestinatus den T. gerühmt, noch Isidor ihn umfassend ausgeschrieben (Harnack l. c. 560). Im Cod. Agobardinus, jetzt Par. lat. 1622, saec. 9, standen 21 Schriften, von denen fünf jetzt verloren sind: De spe fidelium, 30 De paradiso, de carne et anima, De animae summissione, De superstitione saeculi; es fehlten u. a. alle von Hieronymus als gegen die Kirche gerichtet bezeichneten. Dagegen haben diese, die Bücher De ecstasi ausgenommen, Aufnahme gefunden in das, dem gleichen Archetypus wie der Agob. entstammende, corpus Tertullianeum zu Cluni, in das die einzelnen Schriften T.s gesammelt (ihr verschiedener Zustand zeigt dies 35 an) wurden (Kroymann, SWA 143 [1901], 34f.). Aus dieser Sammlung sind der Montepessulanus 54 und Paterniacensis 439 (jetzt in Schlettstadt) geflossen, jener wohl zu Anfang, dieser am Ende des 11. Jahrhunderts. Auf sie geht aber auch zurück die jetzt verlorene Hirschauer Handschrift, die Rhenanus dort, wo der Paterniacensis versagte, seiner Ausgabe zu Grunde legte; etwaige Abweichungen des Rhenanus von 40 seiner Vorlage läßt Florent. VI, 10, a. 1426 (F), ein Enkel der Hirschauer Handschrift, dem die meisten italienischen Handschriften entstammen, erkennen; Urenkel, für den Text daher wertlos, sind die Wiener und Leidener Handschrift (Kroymann, Praef. S. XIV). Für seine 3. Ausgabe hat Rhenanus noch einen jetzt ebenfalls verlorenen Gorziensis benutzt. Dieser stammte ebenso wie Florent. VI, 9 (N) aus dem Montepess. und muß 45 ihn, wo dieser verloren, mit dem Paterniac. ersetzen (Kroymann, Praef. XXI). Ungleich zahlreicher sind die Handschriften des Apologetikum, vgl. Preuschen S. 676f. Unter ihnen vertreten die durch den Humanisten Modius (gest. 1597) erhaltenen Lesarten des cod. Fuldensis, wie schon Haverkamp urteilte und Callewaert durch eine Vergleichung mit der griechischen Übersetzung, Rufin, der Altercatio Heracliani und Isidor gezeigt hat, 50 den reinsten Text. Dann ist auch der im Fuld. allein vorhandene Abschnitt aus c. 19, den Lagarde, AGG 1891, 73ff., als ein Stück einer alten Apologie zu erweisen suchte, tertullianisch (Harnack, LG II, 2, 266; wesentlich mit Lagarde Bardenh. II, 355).

Die schriftstellerische Thätigkeit T.s galt der Apologie der Kirche gegen Heiden und Juden, ihrer Erbauung durch praktisch-asketische Traktate, der Polemik gegen die Häresie 55 und dem Kampf für die Disziplin des Parakleten. Für ihre vielerörterte Chronologie darf ich trotz Nöldechens späterer Schrift noch mit einigen Modifikationen auf meine Untersuchung aus dem Jahre 1878 verweisen. Nur sind die schroff montanistischen Schriften erst in der letzten Zeit T.s anzusetzen, wie schon Hesselberg, Hauck und Harnack (ZKG II, 581ff.) richtig urteilten, dem entsprechend auch De corona und Verwandtes 60 später. Die apologetischen Schriften gehören, außer der nach c. 4 unter Karakalla

fallenden Ad Scapulam, der früheren Zeit an, ebenso eine Anzahl praktischer Schriften, dagegen die antignostischen, unter denen die 3. Ausgabe des 1. Buchs adv. Marc. 207 erfolgte, überwiegend der montanistischen Periode; unter den montanistischen sind die milderen den schroffer antikirchlichen vorangegangen. — Für das Apologetikum habe ich S. 13 ff. den Ausgang des Jahres 197 als Abfassungszeit nachgewiesen durch die Bezugnahme c. 35 auf Vorgänge jenes Herbstes als gleichzeitige. Harnack, ZKG II, 573 ff. hat zwar meine Beweisführung beanstandet, ist aber auf anderem Weg zu der gleichen Datierung gelangt. Die gleichzeitige Schrift ad martyres fällt wohl in den Sommer 197 (S. 17 ff., Harnack, LG II, 2, 258 f.). Von den ebenfalls gleichzeitigen Büchern Ad nationes ist auch das zweite vor dem Apol. geschrieben, wie die Ersetzung des Pompejus Ad nat. II, 16 durch Lukullus Apol. 11 zeigt (v. Hartel, SWA 1890, 15 ff.). In der viel umstrittenen Frage nach dem Verhältnis von Apolog. und Ad nat. zum Octavius des Minucius Felix. verfechten Harnack (LG II, 2, 324 ff.), Massebeau, Monceaux (L'Afr. Chret. I, 466 ff.), Kroll u. a. die Priorität des Letzteren. Da trotz der ungleich engeren Verwandtschaft des Apol. mit Octavius doch auch öfters die Beziehungen von Ad. nat. zum Octavius nähere sind, Minucius aber schwerlich beide Schriften abwechselnd benutzt haben dürfte, bin ich für die Abhängigkeit T.s eingetreten (S. 21 ff.); v. Hartel hat diesen Nachweis noch eingehender gegeben (a. a. O. S. 18 ff.), nimmt aber mit Wilhelm, De Minucii Fel. Octavio et Tertulliani Apologetico (1887) ein von mir als Möglichkeit S. 22 f. hervorgehobenes Zurückgehen von T. und Minucius auf eine gemeinsame Quelle an. Die Sprache des Minucius weist ihn noch nicht in eine spätere Zeit; aber vielleicht ist er doch von T. abhängig. — De testimonio animae blickt c. 5 auf Apol. 19 zurück, ist überhaupt nur eine Ausführung von Apol. 17, daher wohl bald hernach geschrieben. — Auch Adv. Iudaeos wird dieser Zeit angehören. Die Echtheit von c. 1—8 ist — außer von Hauck, KG Deutschl.[2] I, 89 — allgemein anerkannt. Grotemeyer II, 18 ff. und Nöldechen, TU 12, 2 haben auch die von c. 9 ff. vertreten; aber schon Neander[2] 463 ff. hat die Unechtheit erwiesen, vgl. Hauck, Tert. 89 ff., m. Chronol. T.s S. 41, Corssen und Einsiedler. Meine Beobachtung, daß in c. 10 und 13 echte Bestandteile erhalten seien, haben Corssens und Einsiedlers Untersuchungen bestätigt. Harnack, LG II, 2, 291 f. sieht in Adv. Iud. 9 ff. Adv. Marc. von T. selbst, aber in der ersten Ausgabe verwertet, da die Anstöße nur die logische Formgebung und Verknüpfung beträfen (dagegen Schanz). Das Verhältnis der Altercatio zu Adv. Iud. 9 ff. wäre noch eingehender zu untersuchen. — Daß die apolog. Schriften T.s verhaßt seien, ehe er Presbyter wurde (Monceaux 200 ff.), ist jedenfalls nicht zu beweisen, Harnack S. 264 f. — In Bezug auf die praktisch-asketischen der vormontanistischen Periode habe ich S. 28 darauf hingewiesen, daß sie „bei allgemeiner Bedeutung doch speziell den Katechumenen gelten" (ausdrücklich ausgesprochen in De bapt., De paen., De spect., De idol.); auf eine amtliche Stellung T.s mit besonderem Verhältnis zu den Katechumenen sei daraus zu schließen. Er muß dann irgendwie zum Klerus gehört haben, und De exh. cast. 7 et laici sacerdotes sumus kann nicht dagegen entscheiden. Über das zeitliche Verhältnis der Schriften De spectaculis, De cultu feminarum I. II, De idololatria, Ad uxorem I. II zu De baptismo, De paenitentia, De oratione, De patientia und ihrer aller zu den apologetischen läßt sich nichts Sicheres sagen. Der Schrift De baptismo ist eine solche De baptismo haereticorum (De bapt. 15) in griechischer Sprache. vorangegangen. Auf De spectaculis wird De cultu fem. I, 8 und De idolol. 13 zurückgeblickt, in De cor. 6 auch auf eine Schrift über die Schauspiele in griechischer Sprache. Daß in De cultu fem. I. II. der Verschleierungsfrage noch nicht gedacht ist, macht geneigt sie vor De oratione 22 anzusetzen. Auch muß De cultu fem. I vor De idolol. geschrieben sein, da dies Werk sonst c. 8 ebenso wie De spect. genannt wäre (Hauck S. 30, Bonw. S. 36); aber offenbar war De idolol. bereits beabsichtigt (De cult. fem. I, 8 ipsa enim idololatria ex rebus Dei constat). Hieraus folgt bei der inneren Zusammengehörigkeit von De cultu fem. mit De bapt., De paen., De orat., daß alle diese Schriften in den gleichen Zeitraum fallen (Harnack, LG. II, 2, 270), und zwar wohl von 198—202 oder 203, vielleicht jedoch teilweise vor die apologetischen. Vormontanistisch sind auch De patientia und ad uxorem I. II; die letztere Schrift zeigt T. für den Montanismus vorbereitet. Auch die vormontanistische Abfassung von De praescriptione ist deutlich. Die Abfassungszeit der antignostischen Schriften T.s festzustellen, bleibt trotz des bestimmten Datums Adv. Marc. I, 15 (a. 207) schwierig, da eine mehrfache Ausgabe dieser Schrift erfolgt ist. Die erste Ausgabe des Antimarcion dürfte noch vormontanistischen Ursprungs sein (Bonw. 85). Wohl auf diese Ausgabe

blickt Adv. Hermog. 10 zurück; Harnack (LG II, 2, 282) setzt sie mit Nöldechen, Monceaux und Heintzel in enge Beziehung zu De praescr. Die die Polemik gegen Hermogenes fortsetzende, jetzt verlorene Schrift De censu animae berührt sich mit Adv. Marc. II, 5. 8ff. und bes. mit De anima, in der es citiert wird c. 1. 3. 22. 24 (vgl.
5 Bonw. 49). Ebenso geschieht dies hinsichtlich Adv. Herm. in der Schrift Adv. Valentinianos c. 16. Diese ist bereits montanistisch (c. 5 Proculus noster). Sie sollte eine eingehende Bestreitung Valentins einleiten (c. 3. 6). Daß eine solche stattgefunden, scheint mir aus De resurr. carn. 59 (et ipsi Valentiniani hic errare didicerunt) mit Deutlichkeit hervorzugehen. Adv. Apelleiacos war vor De carne Christi (vgl.
10 c. 8) geschrieben, dies vor De resurrectione (vgl. De carne 1, De resurr. 2). De resurr. setzt aber auch (c. 2. 17. 42. 45) De anima voraus. Diese Schrift (c. 1. 3. 22. 24) erwähnt De censu animae (über diese vgl. auch Harnack, SBA 1895 I, 567). Die Beziehung De an. 21 auf Adv. Marc. (vgl. Adv. Marc. II, 6ff.) kann zwar der ersten Ausgabe gelten, aber wie in Adv. Marc. I, 29. III, 24 (vgl. Harnack, LG II,
15 2, 281; anders Rolffs, TU 12, 4, 81f.), so ist in De anima 9 der Bruch mit der Kirche vollzogen (vgl. Bonw. 48f.). Sie müssen ungefähr der gleichen Zeit angehören, De an. etwa 208 oder 209 (ebd. 48. 50). Tritt in ihr (c. 1. 2) T. als christlicher Philosoph unter die heidnischen, so hat er auch gerade damals den Philosophenmantel angelegt und ihn in De pallio (nach c. 2 geschrieben 208—211 unter den drei Kaisern
20 Severus, Antonin, Geta) witzig verteidigt (ebd. 50. Harnack S. 285). De an. 20 beabsichtigt T. De fato zu schreiben (suo iam vovimus titulo); Fulgentius Planciades S. 116 ed. Helm gedenkt dieser Schrift. Es ist nicht wahrscheinlich, daß schon zur ersten Ausgabe des Antimarcion B. IV und V gehört, aber in der 3. wird Buch IV bald auf B. III gefolgt sein (Harnack S. 283); IV, 22 werden zuerst die Katholiken Psychiker
25 gescholten. Erst nach De resurr. carn. ist Adv. Marc. V, 10 geschrieben; das letzte in der Reihe polemischer Schriften, deren Verhältnis zueinander sich bestimmen läßt. Scorpiace wird der Verfolgung unter Scapula zuzuweisen sein (m. Chron. 52, A. 4, Monc. 425, Harn. 284), da es auf die antignostische Polemik T.s schon zurückschaut (4 de Deo alibi dimicantes et de reliquo corpore haereticae cuiusque doctrinae).
30 Hierhin weist auch die Methode der Argumentation. Adv. Praxean gedenkt des Bruchs mit der Kirche als eines schon längere Zeit zurückliegenden (c. 1 nos . postea agnitio paracleti atque defensio disiunxit a psychicis). An die Zeit Kallists, vielleicht jedoch noch an die Zephyrins ist zu denken (vgl. Harnack 286). — T.s Anerkennung des Parakleten war mit einer Verteidigung desselben verbunden (Adv. Pr. 1). Anderer-
35 seits zeigt das Verhältnis von De exhort. cast. zu De monog., daß die Schriften mit heftiger antikirchlicher Polemik nicht der ersten montanistischen Zeit T.s angehören. In der griechisch geschriebenen Schrift De ecstasi, deren letztes (7.) Buch gegen Apollonius gerichtet war, mag vornehmlich die Verteidigung der neuen Prophetie ihren Ausdruck gefunden haben (Rolffs TU 12, 4, 73f.; Harnack 276). Sicher gehört der Zeit vor dem
40 Bruch mit der Kirche die Schrift De virginibus velandis (der nach c. 1 eine gleichnamige griechische Schrift vorausgegangen war) an, da sie gottesdienstliche Gemeinschaft noch voraussetzt c. 3; eine Phase in dem Kampf, der die Trennung herbeiführte, wird durch den Verschleierungsstreit bezeichnet (mit Unrecht beurteilt Nöldechen diesen Streit als einen innermontanistischen TU 5, 2, 125ff.). Ganz die gleichen Verhältnisse (eine
45 montanistische Partei innerhalb der katholischen Gemeinde) treten zu Tage in der Passio Perpetuae; die schon von Ruinart und Zahn aufgestellte Hypothese, daß T. ihr Verfasser sei, habe ich (Schr. T.s S. 82ff.) zu begründen gesucht; eine eingehende Beweisführung hat Robinson gegeben Texts a. St. I, 2. Das Martyrium gehört wohl in das Jahr 203 (vgl. Monc. 72). Der Zeit 202—208 mag man auch die, vielleicht jedoch vor-
50 montanistischen, Schriften De paradiso (Adv. Mrc. V, 12. De an. 55) und De spe fidelium (Adv. Mrc. III, 24) zuweisen. — Neben De exhort. cast. zeigen auch De corona und De fuga eine noch minder schroffe Gegnerschaft gegen die Kirche. Andererseits setzt De cor. die frühere der beiden Abhandlungen (De cor. 1), eine längere Friedenszeit voraus (ebd.). Dann kann es sich bei der liberalitas imperatorum De
55 cor. 1 nur um die der Jahre 208 oder 211 handeln, auf die letztere paßt die lange Friedenszeit noch besser (Harnack 280). Der Bruch mit der Kirche ist schon erfolgt (De cor. 1 novi et pastores eorum in pace leones in proelio cervos. De fuga 1 penes vos, qui paracletum non recipiendo). Ganz anders (Bonw. 57ff.) tritt T. in De monogamia, De ieiunio und De pudicitia (dies die letzte unter ihnen De
60 pud. 1) der Kirche entgegen. Selbst ein Märtyrer der Kirche wird in De iei. 12

nicht mehr als solcher anerkannt (doch vgl. hierzu m. Gesch. d. Mont. 43, A. 2). Die Katholiker sind jetzt einfach Psychiker. De mon. und De iei. wenden sich gegen antimontanistische Schriften (vgl. Bonw. 65 f. und Rolffs, TU 12, 4, der sie S. 42 ff. 99 ff. für solche Kallists und Hippolyts hält). Auf die antignostische Polemik blickt De mon. 1 zurück. Ist De pud. minder gehässig als De iei., so steht doch T. der Kirche hier noch ferner. Auf ein Edikt Kallists (vgl. Rolffs, TU 11, 3) scheint auch mir T. in De pudicitia Bezug zu nehmen, und zwar auf das gleiche, das Hippolyt, Philos. IX, 12 bekämpft (gegen Hauck in Bd III, 641, 14 ff.). Über die von Hieronymus ep. 22, 22 und Adv. Iovin. I, 13 erwähnte Schrift des jungen T. de angustiis nuptiarum an einen philos. Freund und der De Aaron vestibus (Hieron. ep. 64, 23 ad Fabiolam) wissen wir nichts, ebenso nichts von dem Index des cod. Agobard. genannten De carne et anima, De animae submissione und De superstitione saeculi.

Unter den apologetischen Werken T.s steht das Apologeticum durch seine glänzende rechtliche Verteidigung der Kirche obenan; es ist daher auch ins Griechische übersetzt worden. An die Statthalter ist es gerichtet (c. 1 Romani imperii antistites .. in ipso fere vertice praesidentibus ad iudicandum). Auf dem stummen Wege der Schrift wenigstens möge die Wahrheit, ein Fremdling aus dem Himmel, Gehör finden angesichts der verkehrten Rechtspraxis gegenüber den Christen (1—3). Verbieten die Gesetze das Christsein, — nun, nur sittlich berechtigte Gesetze dürfen gelten (4—6). T. verteidigt die Christen gegen den Vorwurf geheimer Verbrechen (c. 7—9), dann gegen den offenbarer, nämlich der Verachtung der Götter, der Majestätsbeleidigung, der Feindschaft gegen den Staat und der Schädlichkeit für das Gemeinwesen. Eure Götter (c. 10 ff.), von euch selbst verachtet, verwerfen wir, weil sie nicht sind. Dagegen verehren wir durch Christum den Einen Gott, den Schöpfer des Alls, erwiesen in seinen Werken wie in dem Zeugnis der Seele und durch die Erfüllung der Weissagungen. Majestätsverbrecher sind wir nicht (c. 28 ff.), die wir Gott anrufen für das Heil des Kaisers. Auch nicht Staatsfeinde (c. 35 ff.), da schon dadurch, daß wir euch verließen, euer Land verödete. Geeint sind wir nur durch Glaube, Zucht und Hoffnung. Auch dem Gemeinwesen unnütz sind wir nicht (c. 42 ff.), weil euch gleich in Bedürfnissen und Arbeit, nur nicht im Frevel. Denn die Christen sind die wahren Lehrer der Tugend, eben deshalb keine Philosophen und nicht geehrt, sondern verfolgt; doch Blut ist die Aussaat der Christen. — Noch aggressiver und ohne die positiven Ausführungen sind die Bücher Ad nationes. In De testimonio animae wird diese als naturaliter christiana mit ihren unwillkürlichen Äußerungen zum Zeugnis für Gottes Einheit, Güte, Allwissenheit und Allmacht aufgerufen; selbst im Priesterschmuck ist sie ihres Urhebers eingedenk. — In Ad Scapulam, wo die Anklagen gegen die Christen ähnlich wie im Apol., nur kurz, zurückgewiesen, Beispiele christenfreundlicher Statthalter und Herrscher namhaft gemacht werden, betont T. das Gericht, das die Verfolger der Kirche trifft; ihrer selbst, nicht der Christen, mögen sie schonen. Den Märtyrern will T. in Ad martyres in Mahnung und Ermunterung geistliche Gaben darbringen.

Der Erbauung der Kirche sind gewidmet die Schriften über die Taufe, Buße, Geduld, das Vater Unser. In De baptismo zeigt T. die unter unscheinbarer äußerer Handlung verborgene Herrlichkeit der Taufe c. 3—9, und erörtert einige betreffs ihrer erhobenen Fragen und die Ordnungen bei ihrer Erteilung. In De paenitentia zeigt er den Wert der Buße und fordert, mit der Sünde ernstlich zu brechen. Nur ungern gedenkt er der Möglichkeit einer zweiten Buße c. 7 ff.; aber man darf sie nicht wegen der mit ihr verbundenen Demütigung und Kasteiung scheuen. Von der „Geduld" bekennt er nur reden zu können wie gerade der Kranke von der Gesundheit. An Gottes Walten ist sie zu schauen, an Christus aber war sie mit Händen zu greifen (c. 3). Wie die Ungeduld an jeder Sünde beteiligt ist, so ist die Geduld Helferin zu jedem Guten; ihr Bild zeichnet T. Die Auslegung des Vater Unsers in De oratione folgt, wie die Übereinstimmung mit griechischen Erklärungen zeigt, schon älteren Mustern, während sie selbst für die Auslegung im Abendland maßgebend wurde. T. giebt noch Anweisungen über das rechte Gebet, auch über Zeit und Ort des Gebets. Es ist das geistliche Opfer der Christen, entnimmt im NT nicht dem Übel, sondern kräftigt darin. Die ganze Natur betet, ja der Herr selbst hat gebetet.

T.s Eigenart zeigt sich noch bestimmter in jenen Schriften, die weltliches Wesen bekämpfen. So in der lateinischen Schrift De spectaculis, der eine griechische voraufgegangen. Die Welt ist ein Werk Gottes, aber durch den Affen Gottes, den Teufel, zum Mißbrauch verkehrt. Insbesondere die Schauspiele sind mit Götzendienst verbunden; ihnen hat der Christ schon in der Taufe widersagt. Er hat andere Freuden, schon jetzt

und einst beim Schauspiel des großen Gerichtstags. — Jeder Verflechtung in weltliches Wesen gilt De idololatria. Sie ist die Grundsünde der Welt. Schuldig sind ihrer die Verfertiger von Götterbildern, wer mitwirkt zum Bau und Schmuck der Altäre und Tempel, wer Spezereien für sie verkauft. Aber überhaupt der Handel mit seiner Gewinn-
5 sucht ist bedenklich. Ein Christ darf nicht Lehrer der Rhetorik und Litteratur mit ihren Götterfabeln sein, kein öffentliches Amt mit seiner Fürsorge für Opfer und Tempel bekleiden, nicht als Krieger zugleich Gott und dem Kaiser dienen, nicht Feste mit den Heiden feiern, nie sein Christsein verhüllen. — Schon zuvor hat T. in De cultu feminarum I. II seine christlichen Mitschwestern zum Meiden alles eitlen Schmuckes, statt allein des der
10 Tugenden, gemahnt. — In Ad uxorem will er, daß seine Frau bei seinem Tode nicht wieder heirate (B. I), oder doch nur einen Christen (B. II). Rühmt er dort die Ehelosigkeit, so hier auch die christliche Ehe.

Von dieser Gestattung einer zweiten Ehe weiß T. nichts mehr seit seinem Montanismus. Welche äußere Anlässe ihn diesem zugeführt, ist unbekannt. Das bestimmende
15 Motiv liegt in der ganzen Art T.s. Die neue Prophetie legitimierte ja als das allein Christliche, was er schon zuvor als das Wünschenswerte angestrebt. Zu einem Bruch mit der Kirche ist es dabei nicht sofort gekommen. Nur hat sich seine Forderung der Weltverleugnung verschärft. So in der Frage nach der Verschleierung nicht nur der Frauen, sondern auch der Jungfrauen beim Gottesdienst. De virginibus velandis (hier wird
20 c. 6 Ga 4, 4 noch anders verwertet als De carne 23, vgl. d'Alès S. 253) zeigt, daß T. sich vergeblich gemüht, die Mehrzahl der karthag. Gemeinde auf seine Seite zu ziehen, und daß er zur Überlieferung in einen Gegensatz geraten ist. Es fragte sich jetzt überhaupt, ob eine Verschärfung der Disziplin durch eine neue Offenbarung statthaft sei. Der Gewohnheit stellt T. „die Wahrheit" entgegen, alles andre ist Häresie (c. 1). Die
25 Passio der Perpetua zeigt die Parteien in Karthago noch ungeschieden. Die Schriften De paradiso, die alles in der Schrift vom Paradies Gelehrte umfaßte (Adv. Mrc. V, 12), und De spe fidelium, die zwar von der terrena promissio, aber mit allegorischer Ausdeutung handelte (Adv. Mrc. III, 24), dürften dieser Zeit angehören, die defensio paracleti (Adv. Prax. 1) besonders durch De ecstasi geschehen sein. De exhortatione
30 castitatis steht in der Mitte zwischen Ad uxorem I und De monogamia; die zweite Ehe eines Christen ist für T. jetzt ausgeschlossen, aber noch ist ihre Bekämpfung eine minder schroffe. Einen ähnlichen Charakter tragen De corona und De fuga. De corona führt die Sache eines Kriegers, der sich geweigert zu Ehren der Kaiser das Haupt zu bekränzen. Er hatte die christliche Sitte auf seiner Seite. Daher vertritt hier T. das
35 Recht der Überlieferung, auch über die Schrift hinaus. Die naturwidrige Bekränzung ist heidnisch nach Ursprung und Brauch, der Kriegsdienst überhaupt unchristlich. Nur der Dornenkranz ziemt dem Nachfolger Christi. De fuga zeigt, daß die Verfolgung von Gott kommt, man kann und darf ihr daher nicht entfliehen (auch nicht durch sich Loskaufen). Das widerspräche dem Willen Christi, dem Wort der Apostel, der Mahnung des Para-
40 kleten. Die Bischöfe freilich kennen nur Mt 10, 23.

Gerade jetzt führt doch T. die Sache der Kirche gegen die Häresie. Seine Polemik leitet er ein durch De praescriptione haereticorum. Die Prozeßeinrede der Verjährung macht er hier gegen die Häretiker geltend. Diese dürfen, weil später, keine Überführung aus der Schrift beanspruchen. C. 1—14 das Unberechtigte der Forderung der
45 Häretiker, ohne Ende zu suchen; 15—19 sie haben kein Anrecht an der Schrift; 20—27 von Christus hat die Kirche durch die Apostel die Wahrheit vollständig und öffentlich überliefert bekommen; 28—36 die kirchliche Lehre, in den apostolischen Gemeinden bewahrt, ist die ältere; 37—43 die Häretiker sind satanischen Ursprungs, auch zuchtlos im Wandel; unentschuldbar der Abfall zu ihnen 44. — Gegen Hermogenes zeigt T. vom Gottes-
50 begriff aus die Unmöglichkeit einer ewigen Materie, die zudem das Böse nicht erklärt, und die Notwendigkeit einer Schöpfung aus nichts durch die Weisheit, den Sohn Gottes; 11—34 der Schriftbeweis; 35—45 das Widerspruchsvolle in der Lehre des Hermogenes. In De censu animae widerlegt er dessen Lehre vom Ursprung der Seele aus der Materie. Das jedenfalls allein erhaltene erste Buch Adv. Valentinianos geißelt 1—6
55 den Schein verborgener Weisheit, in den sie sich hüllen, und stellt dann, ganz im Anschluß an Irenäus, aber mit beißendem Witz, ihre Lehre dar. — Das erste Buch Adv. Marcionem kritisiert Marcions guten Gott. Zwei Götter oder einen zuvor verborgenen Gott kann es nicht geben; vielmehr mußte Gott schon durch die Schöpfung seine Güte kund thun. Die Güte des Gottes Marcions ist weder vernunftgemäß noch gerecht, gilt
60 auch nicht jedem und nicht dem ganzen Menschen. Buch II erweist den Schöpfer als den

wahren Gott. Seine Güte zeigt sich in der Schöpfung, auch in der Verleihung des freien Willens (1—10); sie ist seit dem Fall mit — göttlicher — Strenge verbunden (11—19); was Marcion dem Gott des ATs vorwirft, zeigt diesen nur als gut und gerecht (20—29). Im 3. Buch führt T. den Beweis, daß der erschienene Christus der verheißene des Schöpfers ist. Im 4. Buch widerlegt er Marcion aus seinem eigenen Evangelium, in B. V aus seinem Apostolos. — Aus der Schrift Adv Apelleiacos sind Fragmente bei Ambrosius und wohl in einem Zusatz zu Aug., De haer. 24 (23) erhalten; auch ist sie wohl in Hippolyts Philosophumenen und in Pseudotertullian, Adv. omn. haer. benutzt (Harnack, De Ap. gnosi monarchica 1875 und TU 20, 3, 93 ff.). — De carne Christi soll, De resurrectione vorbereitend (De res. 2), zunächst an Christus die Auferstehung darthun. Die Menschwerdung Gottes ist weder unmöglich, noch Gottes unwürdig, gegen Marcion, 1—5; der Leib Christi war kein siderischer, gegen Apelles, 6—9; auch sollte nicht durch seelisches Fleisch die zuvor unsichtbare Seele in Christo sichtbar werden, gegen die Valentinianer, 10—14; als Mensch zur Rettung der Menschen geboren, hatte Christus sichtbares, aber sündloses Fleisch, eine wirkliche, aber einzigartige Menschheit, 15—24. — De resurrectione carnis beweist zunächst c. 3—17 aus dem allgemeinen menschlichen Bewußtsein die Auferstehung des Leibes: sie entspricht dem Wert des Leibes (5—8), ist für Gott möglich (11—13) und wegen des Gerichts notwendig und vernünftig (14—17). Die Hauptsache aber ist, daß die Schrift sie bezeugt in nicht allegorisch zu deutender bildlicher (18—28) wie in eigentlicher Rede (29—32), im AT, in den Evangelien (33—38) und in der apostolischen Schrift (39—51). Erfolgen wird die Auferstehung in demselben Leib, aber in anderer Gestalt (52—62). Geist und Fleisch, Bräutigam und Braut werden wieder vereinigt, wie dies auch die neue Prophetie bezeugt. — Das christliche Interesse, das ihn in De anima zur Untersuchung über die Seele nötigt, spricht T. c. 1—3 aus. Dann untersucht er die Beschaffenheit der Seele 4—22, handelt über Entstehung und Entwickelung der einzelnen Seele 23—38, über das ursündlich Böse und das bleibend Gute in ihr 39—41, über Schlaf und Tod 42—58. — Sein Scorpiace soll ein Gegengift gegen den Skorpionenstich der Gnostiker sein, die die Verpflichtung zum Martyrium verneinen. Gott will das Martyrium, und dies ist etwas Gutes 2—7; es folgt der Beweis aus dem AT, dem Evangelium und den Schriften und dem Verhalten der Apostel 8—15. — In Adv Praxean verteidigt T. die Logoslehre. Die monarchia ist gemäß der oiconomia zu verstehen. T. zeigt das mit der gnostischen Emanationslehre nicht zu verwechselnde Verhältnis des Logos zum Vater (der persönliche Unterschied hebt die Einheit nicht auf) 3—9, giebt dafür den Schriftbeweis 10—19 und widerlegt die Gegner 20—28; diese machen Gott zu einem Leidenden und leugnen im Sohn auch den Vater 29—31.

Wie wohl schon hier, so hat es T. auch wohl in den gegen die Kirche gerichteten De monogamia, De ieiunio und De pudicitia vornehmlich mit römischen Gegnern zu thun. De mon. und De iei. gehören eng zusammen und wenden sich gegen die Psychiker, denen mißfalle, daß die neue Prophetie lehre öfter zu fasten als zu heiraten. In De mon. giebt T. den Schriftbeweis aus dem AT (4—7), aus den Vorbildern und der Lehre des Evangeliums (8. 9.) und aus dem Apostel (10—16). Ebenso rechtfertigt er in De iei. zuerst das Fasten aus Lehre und Beispiel des ATs (3—7) wie aus dem NT (8), dann die Xerophagien und die gesetzliche Beobachtung der Stationstage (9. 10). Weder ein dämonischer noch ein antichristlicher Geist rede aus der neuen Prophetie (11), vielmehr wollen ihre Fastengebote auf die antichristliche Verfolgung vorbereiten (12). Auch die Kirche kennt Fasten außer den in der Schrift gebotenen (13). Der Vorwurf gesetzlichen Treibens ist unberechtigt (14—16). T. schließt mit heftigen Invektiven gegen die Leute allein der Seele und des Fleisches, deren Liebe, Glaube, Hoffnung in den Kochtöpfen glüht (17). — In De pudicitia aber sieht T. auch den letzten Ruhm der Christen, die Keuschheit, dahinfallen, indem der „Bischof der Bischöfe" auch Unzuchtssündern Wiederannahme verheiße. T. will jetzt überhaupt von einer Vergebung für grobe Übertretungen nach der Taufe nichts wissen. Todsünden kann die Kirche nicht vergeben (2. 3). Die Unzucht ist Todsünde schon nach dem AT, wie vielmehr jetzt (5. 6). Lc 15 bezieht sich auf Sünden vor der Taufe oder auf läßliche (7—9). Weder Christus noch Paulus (11—18) noch Johannes (19) wissen von einer Vergebung für Todsünden, auch nicht der Hebräerbrief (20). Nur ein Apostel oder der Geist, nicht der Bischof oder Märtyrer kann solche Sünden vergeben (20. 21).

II. Die Theologie T.s. — T. ist grundlegend geworden für die abendländische Theologie. Doch hat er nur aus praktischem Interesse theologisiert; nicht zufällig sind

seine dogmatischen Schriften polemische und haben selbst in De anima ihn praktische Gründe zur Entwickelung seiner Psychologie geführt. Nur seine reiche und vielseitige Bildung und sein scharfsinniger Geist haben ihn selbst auf philosophischem Gebiete alle seine Vorgänger in der lateinischen Sprache übertreffen lassen. Er wollte nur die kirch-
5 liche Lehre verfechten: De praescr. 14 adversus regulam nihil scire omnia scire est; De an. 2 S. 302, 25 f. quod a Deo discitur totum est. Thatsächlich zeigt er sich im Apol. abhängig von den älteren Apologeten, wird in Adv Valent. fast zum Plagiator an Irenäus. Auf das Zusammentreffen der Titel der Schriften Melitos mit denen T.s hat Harnack, TU I, 1, 249 hingewiesen. Auch in De resurr. und De
10 orat. hat T. ältere Vorlagen verwertet. Nur bewährt sich seine Originalität gerade darin, daß er auch dann allem das Gepräge seiner Eigenart zu verleihen versteht. In Verteidigung der Tradition hat er die Theologie weiter gebildet. — T. weiß nichts davon, daß erst mit Hilfe der Philosophie das Christentum zu seiner Vollendung gelange. Aufs Schärfste verleiht er vielmehr dem Gegensatz zur Philosophie Ausdruck: Apol. 46
15 quid simile philosophus et christianus? Graeciae discipulus et caeli? famae negotiator et vitae? verborum et factorum operator? . amicus et inimicus erroris? vgl. De praescr. 7. Selbst was die Philosophen an Wahrheitserkenntnis den hl. Schriften entnahmen, haben sie als homines gloriae . . et eloquentiae solius libidinosi gefälscht (Apol. 47, vgl. De an. 2). Sie sind die Patriarchen der Häretiker
20 (De an. 3. Adv Herm. 8, vgl. Adv. Marc. V, 19 S. 545, 9 ff.), Plato ist deren Spezereikrämer (De an. 23). Ja, die Philosophie ist ein Werk der Dämonen (De an. 1. 3. De praescr. 7). Dennoch, wie T. seine eigene philosophische Schulung nicht verleugnen kann, so erkennt er auch einen gewissen Wahrheitsbesitz der Philosophie an (De c. res. 1 S. 26, 3 pulsata saltem, sed non adita veritate. De an. 2 non negabimus ali-
25 quando philosophos iuxta nostra sensisse. 20 Seneca saepe noster). Während er De carne Chr. 5 erklärt prorsus credibile est, quia ineptum est; . certum est, quia impossibile est, ist ihm doch gerade das Christentum (die sapientia de schola caeli De an. 1) wahrhaft vernünftig (De test. an. 5. De paen. 1), und enthält seine Theologie einen starken rationalen Einschlag. Speziell zeigt er sich durch die
30 stoische Philosophie beeinflußt (Wadstein S. 647 ff., Rauch 20 ff., Schelowsky 30 ff.); daß dabei das christliche Gottesbewußtsein T.s fundamentale Abweichungen von dem stoischen Pantheismus zur Folge hat, ist selbstverständlich (gegen Stier 8 ff.). T.s Gotteslehre, Psychologie und Erkenntnislehre sind stoisch bestimmt, obschon er natürlich nicht der stoischen Pneumalehre huldigt (Esser 47); der stoische Materialismus dient dem Realismus
35 T.s zur wissenschaftlichen Stütze. So kann T. in De test. an. gerade die ungebildete Seele zur Zeugin aufrufen (vgl. Adv. Marc. I, 10 animae a primordio conscientia Dei dos est) und betont er De res. 3, daß es berechtigt ist, et de communibus sensibus sapere in Dei rebus, quaedam enim et natura nota sunt, ut immortalitas animae penes plures, ut Deus noster penes omnes (vgl. De
40 an. 2, S. 300, 24 ff.). Die Natur lehrt den rechten Gebrauch der Dinge (De cor. 5 ff.). Die Erkenntnis aus der Natur ist freilich eine unvollkommene (De paen. 1). Die Offenbarung reicht erst die rechte Erkenntnis dar. Deshalb bekennt sich T. in paradoxester Form zur göttlichen Thorheit (De carne 5). Die volle Wahrheit bringt nur die Schrift (Apol. 18 quo plenius et impressius tam ipsum quam dispositiones eius et
45 voluntates adiremus, adiecit instrumentum litteraturae. Näheres Zahn, Gesch. d. Kan. I, 105 ff., Monc. 97 ff., d'Alès 221 ff.). Die Verkündigung der Propheten ist älter als die griechische Weisheit und durch die Erfüllung ihrer Weissagung bestätigt (Apol. 19 f.). Die Schrift besteht aus dem doppelten instrumentum (Adv. Marc. IV, 1) des A und NTs, vgl. De praescr. 36 (ecclesia) legem et prophetas cum evan-
50 gelicis et apostolicis litteris miscet, inde potat fidem. Sie ist, vom Geist geredet (Adv. Herm. 22), irrtumslose und darum absolute Autorität: De carne 3 non potest non fuisse quod scriptum est (dagegen auch nicht Adv. Prax. 16 S. 258, 8 ff. nec de filio Dei credenda fuissent, si scripta non essent, fortasse non credenda de patre licet scripta); Adv. Prax. 13 S. 248, 17 non licet credi, quoniam non
55 ita traditum est. Ein Widerspruch unter den Aposteln ist ausgeschlossen: De pud. 19 totius sacramenti interest nihil credere ab Ioanne concessum quod a Paulo sit denegatum. De praescr. 24 non mihi tam male est, ut apostolos committam. T. verteidigt das AT gegen Marcion, nur ein Fortschritt der Offenbarung hat statt. Die Autorität der Evangelien ist gesichert durch die ihrer Verfasser, Apostel und
60 Apostelschüler (Adv. Marc. IV, 2). Er verwertet Henoch (De cult. f. I, 2 f. II, 10.

De id. 4. 15. De res. 32), in De orat. 16 den Hirten (dagegen De pud. 10); nicht 2 Pt, 2. 3 Jo, Ja. Von einer allegorischen Deutung der Schrift macht T. Gebrauch (vgl. dazu De res. 26f.), aber grundsätzlich vertritt er ein möglichst wörtliches, dem Zusammenhang entsprechendes (De pud. 7) Verständnis speziell auch der Weissagung: Adv. Herm. 19 S. 147, 2f. nos unicuique vocabulo proprietatem vindicamus. De res. 20 non semper nec in omnibus allegorica forma est prophetici eloquii, sed interdum et in quibusdam (vgl. 20ff., bes. 33). Es gilt (ebd. 21) incerta de certis et obscura de manifestis praeiudicari, vel ne ipsa divinitas ut inconstans denotetur. Adv Prax. 20 cum oporteat secundum plura intelligi pauciora. De pud. 17 S. 258, 22f. pauca multis, dubia certis, obscura manifestis adumbrantur (vgl. 16 Schluß. 9 non ex parabolis materias commentamur, sed ex materiis parabolas interpretamur). Denn die Schrift mißdeuten ist auch Sünde: De pud. 9 non est levior transgressio in interpretatione quam in conversatione, vgl. De praescr. 9. Jedes Schriftwort hat auch für das ganze Verhalten des Christen Bedeutung De cult. f. II, 2. Näheres bei d'Alès S. 242ff. — Neben die Autorität der Schrift tritt die der kirchlichen Überlieferung. Schon Apol. 47 gedenkt T. der Sitte der Prozeßeinrede gegen die Häretiker als gegen solche, die jüngeren Ursprungs; De praescr. ist der Durchführung dieses Gedankens gewidmet. Zwar stellt T. seinem Satz, daß wahr sei was alte Überlieferung (De praescr. 1. 35. 38. Adv. Marc. I, 1. Adv. Prax. 2), in De virg. vel. 1 den andern entgegen, daß Christus sich die Wahrheit und nicht die Gewohnheit genannt, aber die Glaubensregel (bei T. identisch mit dem Taufbekenntnis, Zahn, ZkWL 1881, Kattenb. II, 76) gilt ihm auch jetzt als immobilis et irreformabilis (ebd.). Die Autorität der Überlieferung macht er De cor. 3. 4 geltend. Von einem Suchen über diese kirchliche Lehre hinaus, von einer Vollendung des Glaubens durch die Erkenntnis, will T. nichts wissen (De praescr. 9): der Glaube nicht die exercitatio scripturarum macht selig.

Die Einwirkung philosophischer Elemente, wie sie bei den Apologeten in so reichem Maß Eingang gefunden, und seiner eigenen philosophischen Schulung auf die Theologie T.s ist doch nicht zu verkennen. Von dem Begriff Gottes als des summum magnum aus argumentiert T. gegen Marcion, von dem als des Ewigen aus gegen Hermogenes; die für Gott charakteristische benignitas (Adv. Marc. I. II) kommt nicht in gleicher Weise zur Geltung, doch zeigt T., wie Güte und Gerechtigkeit sich nicht widersprechen, sondern fordern (ebd. 2, 11). Ratio, bonitas, iustitia stehen unter den wesenhaft verstandenen Eigenschaften Gottes obenan (Stier 52. 55). Mit der Körperlichkeit Gottes soll nur ein wirkliches Sein Gottes ausgesagt werden: Adv. Prax. 7 S. 237, 11 quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie; aber gerade dies ist charakteristisch, daß T. sich nur so ein wirkliches Sein denken kann. Die Allmacht Gottes ist durch seinen Willen bestimmt (Adv. Prax. 10 S. 242; De carne 3). Seine Freiheit hat er durch Setzung der menschlichen Freiheit beschränkt (Stier 47). Die Einheit Gottes will T. durch die Ökonomie zu einer trinitarischen gestaltet wissen. Ursprünglich ist die ratio in Gott persönlich ungeschieden, wie das Denken des Menschen (Adv. Pr. 5 S. 233, 9ff. 20ff. 25ff., vgl. c. 8. 13). Um das in seinem Willen bereits Seiende erscheinen zu lassen, hat dann Gott das Wort, in dem die ratio und sophia, hervorgebracht (ebd. 6 S. 235, 6ff.; vgl. Stier 81. 83). Cogitando et disponendo (Adv. Pr. 5. Adv. Herm. 20) hatte Gott den Logos und die ideelle Welt in sich; zum Zweck der Weltschöpfung ist jener als persönliches Wort, als Sohn, aus Gott hervorgegangen (Adv. Herm. 18 S. 146, 1ff. sophia exinde nata et condita, ex quo in sensu Dei ad opera mundi agitari coepit, Adv. Prax. 7 haec est nativitas perfecta sermonis). Er ist dadurch ein substantivum, ein Wesenhaftes geworden (Adv. Pr. 7 S. 236, 15ff. 237, 15f.). Die Einheit bleibe dabei, im Unterschied von einer valentinianischen Probole, gewahrt (ebd. 8). Vater und Sohn sind Eins ad substantiae unitatem non ad numeri singularitatem (25 S. 276, 12); dabei ist substantia nicht mit Harnack im juridischen Sinne von Macht, sondern — wie schon der Zusammenhang der Logoslehre T.s mit der apologetischen zeigt — im philosophischen von dem wahren Wesen der Dinge zu verstehen. Wie Sonne und Strahl (8 S. 238, 19) verhalten sich Vater und Sohn zueinander; der Vater tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio (9 S. 239, 21. Vgl. Apol. 21 cum radius ex sole porrigitur portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia sed extenditur). Nur distributione und distinctione sind beide unterschieden (19 S. 262, 26f. non ex separatione

substantiae, sed ex dispositione), gradu non statu (Apol. 21, vgl. Adv. Marc. III, 6); die göttliche „Fülle ist gleichsam aus sich hinübergeflutet" (Stier 97), und vermag in dem Sohn pro modulo derivationis sichtbar zu werden (Adv. Pr. 14). Harnack, DG II, 287 betont die unitas ex semetipso derivans trinitatem, und daß 5 zwar der Sohn „die zum Zweck der Selbstmitteilung depotenzierte Gottheit" ist (I, 446f. 449), daß aber die orthodoxe Trinitätslehre sich bereits bis in die Details bei T. ankündige. T. lehrt eine Wesensentfaltung der einheitlich bleibenden Substanz, die persönliche Unterschiedenheit in der Einheit setzt (Adv. Pr. 25 Vater und Sohn unum sunt non unus, dagegen Apol. 21 unus ambo). Der Geist ist dem Sohn untergeordnet, besitzt aber 10 auch das Wesen der Gottheit (Adv. Pr. 8 tertius est spiritus a Deo et filio nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit) und wie der Sohn Person (ebd. 11 tertia persona de filio et patre). Geist ist freilich auch die Substanz der Gottheit, daher T. den präexistenten Christus spiritus nennt (Ap. 21. De or. 1. Adv. Marc. I, 19. IV, 40. De carne 19 etc.) und zwischen Logos und Geist 15 nicht zu unterscheiden vermag (Adv. Pr. 12 S. 245, 20 spiritus in sermone). Nicht als eine der Kirche gegebene Gabe Christi (so Loofs, DG[4], 57f.) dachte dabei T. den Geist, sondern wie der Sohn im Vater vor der Schöpfung, so ist der Geist im Vater und Sohn vor seiner Sendung und bildet nach dieser durch seine Wirkungen das Wesen der Kirche. Doch redet der Geist auch schon im AT (Adv. Pr. 11 S. 244, 15f. spiri-20 tum loquentem ex tertia persona de patre et filio). Loofs, DG[4] 157ff. und Macholz 35ff. reden von einem Binitarismus T.s (nach Loofs durchkreuzt von disparaten Gedanken), der erst unter kleinasiatisch-montanistischen Einflüssen überwunden worden sei. Aber T. hat erst in Adv. Pr. (hier c. 2 zuerst bei ihm trinitas, Loofs 159) Anlaß gehabt, das trinitarische Problem grundsätzlich zu erörtern. Im Apol. ist er von den 25 ältern Apologeten abhängig. Stets jedoch kennt T. eine wirkliche Trinität, deren theologisches Verständnis er aber erst im Gegensatz zum Monarchianismus erfaßt und erschließt. Von einem selbstständigen Wirken des Geistes kann freilich erst seit seiner Sendung die Rede sein. Die Trinität T.s ist trotz seiner Betonung des Personenunterschiedes letztlich eine ökonomische. Daher redet T. Adv. Pr. 4 auch im Anschluß an 1 Ko 15 von einer 30 Wiedergabe der Herrschaft an den Vater.

Wie für die Trinitätslehre so hat T. auch für die Christologie die Formeln geprägt. Er entwickelt seine Christologie gegen den Doketismus und Monarchianismus in Abhängigkeit von Irenäus und der durch ihn repräsentierten Theologie. Daher erklärt er das Heil ganz an Christus gebunden (De an. 40 omnis anima eo usque in Adam censetur, 35 donec in Christo recenseatur) und zwar an seine wirkliche Menschwerdung (De carne Christi). Vorab die aus ihrer Verneinung sich ergebende Leugnung des wirklichen Leidens und Sterbens Christi vernichtet sein ganzes Heilswerk (De carne S. Adv. Marc. II, 27 S. 374, 7ff.; III, 8). Sündloses Fleisch (De carne 16), aber auch eine menschliche Seele hat der Logos angenommen (ebd. 10—13. De res. 53 S. 111, 17f.). Fortan 40 ist bleibend in Christo Gottheit und Menschheit geeint (De carne 24). Mit Irenäus sagt T., daß der Mensch, weil nach dem Bild des Sohnes geschaffen, von vornherein darauf angelegt war, daß Gott Mensch werde (De res. 6 S. 33, 12ff. Adv. Marc. V, 8 S. 597, 6ff. Adv. Prax. 12 S. 245, 21ff.), und eignet sich dessen Ausdruck homo Deo mixtus an (Apol. 21. De carne 15); er redet auch von einem Deus cruci-45 fixus (Adv. Marc. II, 27 S. 374, 12. De carne 5). Aber T. unterscheidet, im Gegensatz zu einer Verwandlung des Logos in Fleisch, bestimmt eine doppelte Substanz in Christus (De carne 15) und sagt vidimus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo id est 50 virtutes etc. et caro passiones suas functa sit (Adv. Prax. 27 S. 281, 27ff.). Diese Formeln sind nicht juristischen Ursprungs, aber bei T. auch nicht aus einer Inkarnationstheorie erwachsen (Loofs[4] 162), da vielmehr bei ihm die mystische Form der Erlösung mehr zurücktritt (Harnack, DG I, 481).

Durch den Logos ward die Welt ohne irgendwelches Substrat aus dem Nichts ge-55 schaffen (Adv. Herm.; vgl. dazu Heintzel). Eine ewige Materie wäre ein zweiter Gott, sie würde auch keine Gott entlastende Erklärung des Bösen geben. Dies hat vielmehr im freien Willen des Satans (Adv. Marc. II, 14) und dann des Menschen (De exh. cast. 2. Adv. Marc. II, 5f.) seinen Ursprung, nachdem diesem als seinem Bild Gottes Güte solche Willensfreiheit verliehen (ebd.). Weil durch den Hauch (flatus) Gottes ge-60 worden, ist die Seele zwar einheitlich und unauflöslich (De an. 1. 3. 14), mit dem un-

verlierbaren Bewußtsein Gottes als Mitgift (Adv. Marc. I, 10. De test. an. De an. 41 et in pessimis aliquid boni), aber sie ist veränderungsfähig und kann zur Sünde verkehrt werden (De an. 20. 22). Durch die Übertretung Adams, aus Neid von dem Satan herbeigeführt (De pat. 5. Spect. 3), ist dies auch für seine ganze Nachkommenschaft geschehen (De test. an. 3 totum genus de suo semine infectum, suae etiam damnationis traducem fecit). Das in die Seele eingekommene Unvernünftige ist ihr gleichsam natürlich geworden (De an. 16 exinde inoleverit et coadoleverit in anima ad instar iam naturalitatis. 41 malum animae ex originis vitio . naturale quodammodo. nam naturae corruptio alia natura est). Die menschliche Natur ist nunmehr verderbt (De spect. 19. De idol. 5. 23. De test. 23. De or. 7). Der stoische Traducianismus, den T. vertritt, erleichtert ihm die Herleitung der Sündhaftigkeit von Adam (De an. 39). Dagegen läßt sich kein Zusammenhang mit seiner asketischen Beurteilung der Ehe nachweisen (gegen Loofs 163), namentlich erscheint der Leib nur sündhaft als Diener der Seele (De an. 40), der eigentlichen Schuldnerin (De res. 46 S. 95. 63 S. 124, 22 ff., vgl. De paen. 3). Die ganze Welt ist jetzt eine widergöttliche (De spect. 2. 15 f.). Am unverkennbarsten zeigt sich dies am Götzendienst, der Hauptsünde des Menschengeschlechts (De idol. 1. De an. 39). Die Wirksamkeit des aemulus Dei und der Dämonen hat alles befleckt (Apol. 22. De spect. 8) und mehrt die ursprüngliche Sünde (De an. 41). Nur Christo war es vorbehalten sündlos zu sein (De or. 7 u. a.).

Dem Verderben begegnet die Gnade. Dies geschieht, entsprechend dem freien Willen des Menschen, durch vollkommenere Offenbarung des göttlichen Gesetzes. Das Gesetz in der Natur (Adv. Iud. 2. De virg. vel. 16. De cor. 3. 5) wird ergänzt durch das ATliche, das der Vernunft entspricht (Scorp. 8. 2 ff.), allen Völkern gilt (Ap. 21. Adv. Iud. 1. 2) und durch die Propheten noch gekräftigt wird (Adv. Marc. II, 19). Die Vollendung der Disziplin durch Christus ward dadurch vorbereitet (IV, 17); dieser aber ist gratiae disciplinaeque arbiter et magister (Apol. 21). Für T. zielt die Gottmenschheit Christi auf sittliche Belehrung ab (Adv. Marc. II, 27 S. 374, 9 conversabatur Deus <humane>, ut homo divine agere doceretur). Selbst in der Glaubensregel heißt es daher bei T. De praescr. 13 Ies. Christum . . praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum und diese Regel ist ihm Gesetz für den Glauben (Zahn, ZkWL I, 312). T. betont die Erlösung durch Christi Tod (z. B. De pat. 3 taceo quod figitur; in hoc enim venerat), er nennt ihn auch den Bräutigam der Seele (De virg. 16. De res. 63). Aber wesentlich ist er ihm doch der Prediger der nova lex (Adv. Iud. 3. 6. 7. De mon. 8. 14), eines erweiterten und vertieften Gesetzes (De or. 11. 22 nostra lex ampliata atque suppleta. De paen. 3 dominus se adiectionem legi superstruere demonstrat et voluntatis interdicendo delicta. De idol. 2. 24. De pat. 6. 13. Die onera legis sind abgethan, aber nicht quae ad iustitiam spectant, De mon. 7 De pud. 6. 12). Diesem Gesetz verpflichtet sich der Christ bei der Taufe unter Absage an den Teufel (De spect. 4 aquam ingressi christianam fidem in legis suae verba profitemur. De idol. 6). Auch die Taufe ist, nachdem schon die in ihr dargereichte Vergebung erarbeitet war (De paen. 6), eigentlichst Übernahme einer Verpflichtung (De bapt. 18). Sie bedeutet den Bruch mit der sündlichen Vergangenheit (De paen. 6) und mit allem weltlichen Wesen (De id. 6). Die Gläubigen werden gebessert metu aeterni suplicii et spe aeterni refrigerii (Ap. 49); daher timor fundamentum salutis est (De cult. f. II, 2). Der ganze Fortschritt der Heilsgeschichte ist ein solcher der Verstärkung der sittlichen Forderung; für den Montanisten T. die höchste Stufe die des Parakleten. Wie er Ad ux. I, 2 als Stufen unterscheidet Eva, patriarchae, lex, dominus, apostolus in extremitatibus saeculi, so De virg. 1 die iustitia natura Deum metuens, dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam, dehinc per evangelium efferbuit in iuventutem, nunc .per paracletum componitur in maturitatem. De mon. 14 nova lex abstulit repudium, nova prophetia secundum matrimonium. Dies soll ein Wirken der Gnade nicht ausschließen. Vielmehr empfängt der Christ in der Taufe (schon zuvor jedoch innerlich durch die Buße gewaschen De paen. 6) die Versiegelung seines Glaubens durch die ihm sichere Vergebung der Sünden und wird mit dem hl. Geist gesalbt (De bapt. 1. 5—9). Auch das Taufsymbol ist für T. zunächst eine Gabe Gottes und Geschenk der Kirche (Kattenb. S. 73), nach Kattenbusch (ebd.) ist es bei T. „eine durch und durch kultische Größe" Je vollkommener eine Tugend, um so ausschließlicher ist sie eine Gabe Gottes (De pat. 1).

Aber dies verstärkt doch nur die Verpflichtung. Das ganze Verhalten des Christen fällt unter den Gesichtspunkt der Leistung (De paen. 2 bonum factum Deum habet debitorem. Ad Scap. 4 maiora certamina maiora praemia); der Gehorsam gegen Gott ist ein demereri Deum. Tertullian (disciplina sein Lieblingsausdruck) hat
5 hier die Formeln geschaffen, die in der abendländischen Kirche fortgewirkt haben. Der Christ ist verpflichtet Deo satisfacere, d. h. dem Rechtsanspruch Gottes zu genügen (Schultz S. 30f.). Er ist dies um so mehr, da auch sein Leben kein völlig sündloses ist (De pud. 19). Besonders liegt ihm solche Verpflichtung bei gröberer Übertretung ob, der nur bei öffentlicher Bußübung Vergebung zu teil werden kann. Schließt diese eine
10 Kasteiung in sich, die auf an sich Erlaubtes verzichtet (De paen. 9. De pud. 13. De iei. 3 ut per eandem materiam Deo faciat per quam offenderat; vgl. De res. 8 Fasten und Verwandtes die sacrificia Deo grata), so erwirbt sich jener Christ Verdienste, der freiwillig eine Tugend bewährt, die über das Gebotene hinausgeht (Ad ux. I, 3. De cultu f. II, 10, vgl. m. Gesch. d. Mont. S. 180. Wirth S. 19ff. Schultz
15 26f.), ein Gedanke, der besonders von dem Montanisten T. ausgeführt worden ist. Schon der Katholiker T. hat aber Lösung von allem weltlichen Wesen und möglichsten Verzicht auf die Dinge dieser Welt, auch über das ausdrückliche Gebot hinaus (De spect. 3), als die wahre Erfüllung des Taufgelübdes gepriesen, da des Christen Sinn darauf gerichtet sei, die Welt baldigst zu verlassen (Apol. 41. De sp. 28). Irdische Lust (De spect.),
20 irdischer Gewinn (De idol. 11), Schmuck und Putz (De cultu f. I, 8. II, 3. 9 castigando et castrando ut ita dixerim saeculo erudimur a Deo) meidet der Christ und bewährt sich gerade in der Enthaltung von dem Erlaubten (De cultu f. II, 10; ebenso De exh. 8 licentia plerumque temptatio est disciplinae. De iei. 4). Jede Machtstellung widerstreitet der Nachfolge des armen Lebens Christi (De id. 17f.). Daher
25 rühmt schon der vormontanistische T. das Fasten als Gott versöhnendes Opfer (De pat. 13), das unsere Gebete bei Gott empfiehlt (ebd. u. De or. 18). Seit seinem Montanismus gilt ihm nur noch die strengere Praxis als die wirklich christliche (De virg., De fuga, De cor., De exh.) und schließlich beantwortet er kirchliche Angriffe auf die Ehe- und Fastengebote des Parakleten mit leidenschaftlichen Invektiven: die Ehe beruht nur
30 auf göttlicher Nachsicht (De mon. 3. De pud. 16), das Fasten gleicht Gott an (De iei. 6); ganz unerträglich ist ihm die Nachsicht eines Kallist gegen Unzuchtssünder (Rolffs, Esser). Er, der einst seine Schriften mit dem ergreifenden Ausdruck seines Sündebewußtseins geschlossen (De paen. 12. De bapt. 20; vgl. auch De pat. 1), will nur noch von einer Vergebung leichterer Vergehen (De pud. 7) und der delicta cotidianae in-
35 cursionis in der Kirche etwas wissen (De pud. 19).

Diese Kirche, die mater ecclesia (Ad mart. 1), sah er einst selbst in der Anrede des Vater Unsers nicht übergangen (De or. 2), und ihm erschien selbstverständlich, daß sie im Taufbekenntnis genannt ist, weil sie der Leib ist, dem Vater, Sohn und Geist einwohnen (De bapt. 6). Auch De paen. 10 (in uno et altero ecclesia est, ecclesia
40 vero Christus) sieht er durch den Geist das Wesen der Kirche konstituiert. Dies ist auch De pud. 21 seine Überzeugung geblieben (ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis); nur folgert er hier daraus, daß die Funktionen der Kirche die Inhaber des Geistes, nicht die Träger des Episkopats zu verwalten haben. Auch schon De exh. 7 sieht er den Unterschied inter ordinem et
45 plebem nur durch die auctoritas ecclesiae begründet und erklärt er ubi tres ecclesia est, licet laici, denn et laici sacerdotes sumus. Obwohl daher T. von Priestern und Laien redet, ist ihm die Kirche doch kein hierarchischer Organismus (vgl. Seeberg, Stud. z. Gesch. d. Begr. d. Kirche S. 21f.), sondern die apostolische Lehre begründet ihren apostolischen Charakter (De praescr. 20.f.), die Einheit von Glaube, Hoffnung, Taufe
50 die Einheit der Kirche (De virg. 2; vgl. Ap. 39 corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere). Die Ordnung der Kirche will er freilich aufrecht erhalten wissen (De bapt. 17. De praescr. 41); eine bloße Opposition gegen den kath. Klerus hat er auch als Montanist abgelehnt, trotz seines scharfen Spottes gegen den kirchlichen Episkopat (De fuga 11. 13. De cor. 1) und vorab den römischen
55 apostolicus und episcopus episcoporum (De pud. 1. 13. 15. 21).

Für T.s Abendmahlslehre vgl. Bd I, 14, 2; 46, 55, bes. 58, 58 (Loofs). Über seine Aussagen von den christlichen Tugenden im einzelnen Ludwig S. 89ff.

T. citiert beifällig den Ausspruch der Prophetin Priska von den Gnostikern: carnes sunt et carnem oderunt (De res. 11). Er vertritt im Gegensatz zu ihnen neben einer
60 spiritualisierenden Askese einen massiven dogmatischen Realismus. Den Adel des Leibes

hat er De res. 5ff. gepriesen (vgl. auch De an. 53 der Leib Platonica sententia carcer, apostolica Dei templum). Seine Auferstehung ist ihm die fiducia christianorum (De res. 1). Offenbar nur im Gegensatz zu jüdischer Deutung hat er in De paradiso und De spe fidelium eine geistige Deutung der ATlichen Weissagungen vertreten. In der erstern Schrift hat er ausgeführt, daß die einzelnen Seelen bis zur Parusie in der Unterwelt, einem Raum im Innern der Erde, weilen, jedoch Gerechte und Sünder geschieden (De an. 55. 58. De res. 17). Nur die Märtyrer gehen sofort ins Paradies ein (De an. 55). Das Kommen des Antichristen, das nahe bevorsteht (De fuga 12), wird durch den Bestand des römischen Reichs noch aufgehalten (Apol. 32. De res. 24). Dem Ende geht die Bekehrung Israels voran (De pud. 8 tota spes nostra cum reliqua Israelis expectatione coniuncta est), der endlichen Vollendung das Millennium (Adv. Marc. III, 24 in terra . regnum . ., sed ante caelum, sed alio statu; vgl. De res. 25). Die Auferstehung des Fleisches (De res. 63 resurget igitur caro, et quidem omnis et quidem ipsa et quidem integra) ist ihm durch die neue Prophetie noch vergewissert.

Für die abendländische Theologie ist T. grundlegend geworden. Ihre Erfüllung mit juristischem Geist hat er eingeleitet, aber auch im einzelnen Gedanken ausgesprochen und Formeln geprägt, die nicht wieder verklungen sind. Auch das Streben der Scholastik, die ratio der Offenbarung zu erweisen, ist schon in ihm vorgebildet.

3. Die schriftstellerische Art T.s. — Als Schöpfer der lateinischen Kirchensprache und als virtuoser Stilist ist T. allgemein anerkannt. Hoppe nennt ihn ein Sprachgenie, wie es „jedenfalls in der römischen Litteratur fast einzig dasteht. Die schwierige Aufgabe, die neuen Ideen des Christentums in lateinischer Sprache wiederzugeben sehen wir hier mit einem Male so gelöst, daß der Folgezeit nicht mehr viel zu thun übrig blieb" (S. 2). Von ihm gilt — man hat es oft gesagt — in vorzüglichem Maße „Der Stil ist der Mensch" Schon Vincentius hat die Gedrungenheit seiner Sprache und die sieghafte Art seiner Polemik gekennzeichnet, Common. 18 (24), 47 cuius quot paene verba tot sententiae sunt, quot sensus tot victoriae. In der That hat T. „eine bewunderungswerte Gabe, mit wenigen Worten den Kern der Gedanken zu treffen, ihn in die Form einer abgerundeten Sentenz meist in prägnanter, oft paradoxer Manier zu kleiden" (Hoppe S. 8. Vgl. z. B. Ap. 18 fiunt non nascuntur Christiani. Adv. Marc. I, 19 Antonianus haereticus est sub Pio impius. IV, 5 faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae). Wie an seinem Stil auch seine Studien und die litterarische Tradition seiner Zeit beteiligt sind, sucht Hoppe im einzelnen zu zeigen. T. habe der sog. neuen Schule angehört, dem „griechischen Asianismus im lateinischen Gewande", dessen charakteristische Merkmale die Antithese, das *πάρισον*, *ὁμοιοτέλευτον* und das Wortspiel. Die Anaphora (dasselbe Wort am Anfang mehrerer Sätze), Epiphora, Alliteration liebt T., Wortreim und Satzreim verwertet er gern (Hoppe S. 146ff.), ebenso die Metapher, das Gleichnis und Bilder (ebd. 172ff. 193ff.). Von der Umgangssprache findet sich dagegen nichts bei T. (S. 149). Mag T.s Witz auch oft „gesucht und frostig" sein (Hoppe), T. ist doch witziger als alle übrigen Väter zusammen. — Auf die Frage, ob T. eine lateinische Übersetzung der Schrift verwertet, oder seine Citate nur durch die in mündlicher Übersetzung üblich gewordene Form beeinflußt sind und sich dadurch ihr Abstand von seiner sonstigen Schreibweise erklärt, unterlasse ich einzugehen.

N. Bonwetsch.

Teschenmacher, Werner, Pastor, Annalist, Vertrauensmann der niederrheinischen Gemeinden „unter dem Kreuz", gest. 1638. — J. P. Hassel, Zur Litteraturgesch. der Jülich-Cleveschen Lande (Die handschriftl. Kirchenannalen Werner Teschenmachers). Nebst einem Nachtrage von Bouterwek, Zeitschr. d. Bergischen Gesch. Ver. I, 1863, S. 170ff.; PRE[1] XXI, 1866, Art. Teschenmacher v. K. W. Bouterwek; W. Harleß, Zur Elberfelder Kirchen- und Gelehrtengesch., Zeitschr. d. Berg. Gesch. Ver. XXVIII, S. 207ff.; derselbe in ADB XXXVII Art. T.; Ed. Simons, Die Mechterner Predigten nach Teschenmachers ungedruckten Kirchenannalen, Theol. Arbeiten a. d. rhein. wissensch. Pred. Verein, NF III, 1899, S. 70ff.; A. Lorenz, Die alte reformierte und die neue evangel. Gemeinde, Grevenbroich 1905, S. 68ff.; (Bouterweks handschriftliche) Collectanea minora I, im Besitz d. Berg. Gesch. Ver. zu Elberfeld, enth. u. a. Abschriften aus den von Dorthschen Manuskripten im Düsseldorfer Staatsarchiv und aus Briefen T.s an Bernh. Brant im ev. Gemeindearchiv zu Wesel.

Die vielverzweigte und angesehene Familie Teschenmacher (Teschemacher, -mecher) in Elberfeld hatte nach Kaspar Sibel (s. d. Art.) von der seit dem 15. Jahrhundert hier betriebenen Gerberei und dem Verfertigen von Ledertaschen ihren Namen; Werners Siegel

zeigt drei Taschen. Daß Laurenz Teschemacher zu Aachen, in dessen Haus die erste „lutherische", richtiger täuferische Predigt 1532 oder 1533 gehalten wurde, und der die erste Petition von Aachener Bürgern um freie Religionsübung 1559 mit unterzeichnete (Theol. Arb. a. d. rhein. wiss. Pred. Ver. NF VII, S. 82. 103), von Elberfeld stammte, ist möglich, 5 aber nicht nachgewiesen. Werner T. wurde 1590 am 13. September a. St. zu Elberfeld geboren, wo sein Vater, Peter T. der jüngere, Hunolts Sohn, häufig das Bürgermeister- und das Schöffenamt bekleidete. Seine Mutter Margareta (Grietgen) war eine geborene Nippell. Elberfelds Einwohnerschaft war damals geschlossen reformiert, und so wurde W., nachdem er zuerst die Lateinschule seiner Vaterstadt besucht hatte, nach Herborn ge- 10 sandt, der bevorzugten Stätte höherer Bildung für die reformierte Jugend namentlich des deutschen Nordwestens (s. Piscator, Sibel). Am 4. Mai 1601 wurde er in die Tertia des dortigen Pädagogiums aufgenommen, das er, mit einer durch die Übersiedlung nach Siegen infolge der Pest veranlaßten Unterbrechung, durchlief, und am 2. Mai 1606 an der Herborner Hochschule immatrikuliert (A. v. d. Linde, Die Nassauer Drucke der k. Landes- 15 bibliothek i. Wiesbaden, S. 379). Ein Jahr darauf bezog er die Universität Heidelberg (G. Töpke, Die Matrikel der Univers. Heidelberg II, S. 234) und erwarb schon am 16. Februar 1609 den Magistergrad (Töpke II, S. 474). In Herborn (vgl. v. d. Linde S. 387) disputierte er unter dem Vorsitz von Hermann Ravensperger und verfaßte: **Thesaurus locorum S. Theologiae communium in sacro utriusque testamenti** 20 **codice fundatorum** (enthalten in dem **Florilegium Theologicum hoc est Disputationes schola Herbornensi habitae praeside Hermanno Ravenspergero MDCXII**, Sammelband der Bibl. zu Wolfenbüttel 223, 11 u. s. w. p. 34—54).

Als nach dem Tode des letzten Herzogs von Jülich-Cleve-Berg 1609 die Lande von Kurbrandenburg und Pfalz-Neuburg in Besitz genommen wurden, atmeten die Evangelischen 25 nach langem schweren Druck auf, und es traten Gemeinden an das Licht, die bis dahin im Verborgenen gelebt hatten. Eine solche Gemeinde war Grevenbroich im Jülichschen; T. wurde 1611, wenn nicht schon im Spätherbst 1610, ihr erster Pfarrer. Er hatte von dort aus zugleich die kleinen Nachbargemeinden oder evangelischen Kreise zu Jüchen, Kelzenberg, Otzenrath und Königshoven zu bedienen. Rasch erwarb er sich Ansehen bei 30 seinen Amtsbrüdern trotz seiner Jugend, denn schon 1613 ist er **inspector classis** (der Kreissynode) **Erftanae sive tertiae**. Ein Zirkularschreiben, das er als solcher an die Gemeinden zu Süchteln, Dülken und Burgwaldniel richtete, um die Abtrennung der Gemeinde Dülken von Süchteln und ihre Verbindung mit Burgwaldniel zu betreiben, hat sich erhalten (Zeitschr. d. Berg. Gesch. Ver. I, S. 215 ff.), ebenso sein Entwurf einer Kirchen- 35 ordnung für Grevenbroich (Lorenz S. 73 f.). Aber schon 1613 ist er Pfarrer der älteren und bedeutenderen Gemeinde zu Sittard im Maasquartier, Nachfolger (nicht Amtsgenosse) des Joh. Smith (**Smetius**, vgl. AdB **XXXIV**, S. 481 f.). Daß er auch von hier nach kurzer Wirksamkeit wieder schied, begreift sich, weil es „das Vaterland" war, das ihn rief: im April 1615 trat er in Elberfeld ein Pfarramt an. Von hier aus nahm er 1616 an 40 der Jülichschen Synode zu Linnich als Deputierter der Bergischen Synode teil, und dieser präsidierte er im gleichen Jahre zu Wülfrath. Aber auch die Heimat konnte ihn nicht halten, als 1617 ein Ruf der Gemeinde zu Cleve in Übereinstimmung mit der brandenburgischen Regierung, die dort ihren Sitz hatte, an ihn erging. Als deren Vertrauensmann und zugleich in unmittelbarer Nähe der Niederlande konnte er der nach kurzem 45 Aufleben wieder bedrängten evangelischen Kirche in Jülich und Berg von größerem Nutzen sein. Auch mochte es für ihn in Betracht kommen, daß ihm in Cleve für seine historischen Studien wertvolles Material erreichbar war. So sehr fühlte er sich hier an seinem Platz, daß er eine Berufung nach Deventer ausschlug, zwar nach einigem Schwanken, dann aber in wenig rücksichtsvoller, ja verletzender Form. Auch eine Rückberufung nach 50 Elberfeld lehnte er ab. Aber den Zusammenhang mit der engeren Heimat gab er darum nicht auf; in den Jahren 1618—1628 war er viermal Deputierter der Clevischen Synode auf der Bergischen, und bald entfaltete er in Gemeinschaft mit seinem Freunde, dem Weseler Pastor Bernhard Brant, eine emsige Thätigkeit, die den verfolgten oder verarmten Gemeinden im Bergischen und nicht nur dort zu gute kam. Durch beider Männer Hände 55 gingen die Unterstützungsgelder der Brandenburgischen Regierung und der niederländischen Glaubensgenossen für Pastoren und Gemeinden, durch sie gelangten die **gravamina** der Evangelischen nach Berlin und an die Generalstaaten; sie berieten über Gemeinde- und Synodalangelegenheiten, sie verfolgten die politischen Ereignisse mit scharfem Blick, sie erspähten manchen Anschlag der Jesuiten und der Pfalz-Neuburgischen Regierung und 60 fanden Mittel zur Abwehr oder Wege zu Gegenmaßregeln. Dem treuen Anhänger des

Brandenburgischen Hauses stellte die Regierung ihre Akten und Urkunden zur Verfügung; auch aus vielen Gemeinden flossen ihm solche zu, so daß er über wertvollen Stoff für seine Geschichtswerke verfügte. Offenbar stand auch seine Berufung nach Emmerich, 1623, mit der Verlegung der Brandenburgischen Regierung dorthin, die wegen der Kriegsunruhen geschah, in Zusammenhang. Seine Stellung wird als die eines Hofpredigers (E. Wassenberg, Embrica 1667, p. 261) bezeichnet; die Verwandtschaft mit einer dortigen Patrizierfamilie — seine Frau Johanna war die Schwester des Bürgermeisters und Brandenburgischen Rates Cornelius Bruyns — mag seinen Einfluß vermehrt haben. Wie hoch man ihn schätzte, zeigt die Thatsache, daß, als eine pestartige Krankheit ausbrach, Regierung und Presbyterium ihm untersagten, sich durch Krankenbesuche der Gefahr der Ansteckung auszusetzen und für diesen Zweck Ersatz in Aussicht nahmen. Allerdings ist damit auch eine gewisse Unklarheit in seiner amtlichen Stellung, die sich mit der eines Gemeindepfarrers nicht deckte, angedeutet. Inzwischen hatten die Bedrängnisse wieder zugenommen, welche die Evangelischen in Jülich und Berg unter Pfalz-Neuburgischem Regiment zu erdulden hatten. Auf ein Edikt vom 3. November 1625 hin wurde ihnen der öffentliche Gottesdienst versperrt, das evangelische Begräbnis verboten, und die Prediger, die schon durch die spanische Einquartierung am härtesten betroffen waren, wurden z. T. außer Landes gejagt. Auch in Wesel, das in den Händen der Spanier war, stieg die Not; die Kirchen wurden den Evangelischen genommen, die Prediger aus ihren Wohnungen gewiesen; alsbald stellten sich die Jesuiten ein, und in der Burg des Protestantismus am Niederrhein schien das Werk der Gegenreformation vollbracht. Hatten die Bedrängten schon vorher in den Niederlanden, u. a. durch Kaspar Sibels Vermittlung (s. d. Art. Sibel S. 264) Hilfe gesucht, so war es jetzt sein Landsmann T., der in einer Denkschrift die Notwendigkeit einer niederländischen Intervention begründete. Seine Motivierung schlug durch: Die Generalstaaten legten auf Grund einer Kapitulation, den päpstlichen Geistlichen zu Emmerich und Rees es auf, die Zurückgabe der Weseler Kirchen an die Reformierten zu erwirken, widrigenfalls würden Repressalien geübt werden. „Als aber dieses alles, als auf welches ihrer Meinung nach nichts erfolgen sollte, in den Wind geschlagen wurde, ist den Pfaffen und Jesuiten all ihre ornamenta aus den Kirchen zu nehmen zugelassen und darauf den reformierten evangelischen Gemeinden zu Emmerich und Rees solche einzunehmen anno 1628 befohlen, welche auch solchem nachgekommen, die Altäre niedergerissen und zu einem Bethaus solche säubern und reinigen lassen", so erzählt T. in seinen Kirchenannalen und er fügt hinzu, an welchen Tagen und über welche Texte von ihm und anderen in diesen Kirchen die ersten Predigten gehalten wurden (Mskr. p. 1096 ff.). Auch eine Instruktion für die Jülich-Bergischen Deputierten, welche zur Restituierung ihrer Kirchen sich bei den Generalstaaten bemühten, wurde von T. ausgearbeitet. Da trat eine für die Evangelischen günstige Wendung ein durch den glücklichen Handstreich, welcher Wesel den Spaniern entriß und die Übermacht der Niederländer am Niederrhein befestigte (s. Sibel, S. 264).

T.s einflußreiche Stellung, seine Gelehrsamkeit, die mit Geschäftsgewandtheit verbunden war, mögen sein Selbstgefühl gesteigert, körperliche Beschwerden, seine Reizbarkeit erhöht haben. So kam es zu Reibungen zwischen ihm und den Regierungsräten, deren einige sich beklagten, daß er verkleinerlich von ihnen rede, während andere seiner Frau mehr Schuld gaben als ihm, und auch an kollegialen Mißhelligkeiten fehlte es nicht. An seines Freundes Heinrich von Diest Stelle war als Prediger Johannes Stöver getreten, der in Siegen kurze Zeit T.s Lehrer gewesen war. Aber das Verhältnis trübte sich, Stöver schreibt von vielem Verdruß, den er auf Anstiftung Weneri Teschenmacher, seines gewesenen undankbaren discipuli erlitten (Fr. W. Cuno, Gesch. der Stadt Siegen, Dillenburg 1862, S. 156), und als nach einer Reise, die T. ohne vorausgehende Verständigung mit Stöver und dem anderen Amtsbruder Peter Burman angetreten hatte, peinliche Auseinandersetzungen stattfanden, reichte T. seine Demission ein, bei der es, nach erregten Verhandlungen, in Gegenwart der von der Clevischen Provinzialsynode gesandten Deputierten, sein Verbleiben hatte (1632). Daß trotz dieses Zwistes und seiner Folgen das Vertrauen zu ihm nicht geschwunden war, zeigte die bei einem außerordentlichen Konvent zu Wesel auf ihn fallende Wahl zum Deputierten, der in Berlin die gravamina der bedrängten evangelischen Gemeinden vertreten sollte. „Im Fall aber dessen Hausfrau darin nit einwilligen mügte", wurde sein Freund Brant bestimmt, ein Fall, den T. als möglich bezeichnet hatte und der eintrat. Auch mit den Emmericher Regierungsräten muß er sich wieder ausgesöhnt haben, denn seine Repetitio (s. u.) ist ihnen gewidmet. Seinen Wohnsitz aber verlegte er nach Xanthen. Hier lebte er

seinen Forschungen und diente der reformierten Gemeinde als Ältester, hier starb er nach einem Schlaganfall am Karfreitag den 2. April 1638. Sein frühes Scheiden mag der Tribut gewesen sein, den er der bei seiner rastlosen Thätigkeit nicht genug beachteten Natur zu zollen hatte. Die Leiche wurde in der Willibrordkirche zu Wesel in der Gruft der Familie Hartmann beigesetzt, gegenüber dem Münchhausenschen Grabmal. Da diese Familie ihm verwandt war, ist es fraglich, ob die Beisetzung als besondere Auszeichnung zu betrachten ist. Eine nicht mehr vorhandene Lebensbeschreibung T.s soll Petrus T., Pastor zu Hörstgen bei Wesel (s. Theol. Arb. a. d. rhein. wissensch. Pred. Ver., NF, 7. Heft, S. 104, 107, 109) und nachher zu Vierlingsbeek in Nordbrabant, verfaßt haben. Dieser, mit seinem gleichzeitigen Namensvetter, dem Siegener und nachmals Elberfelder Pastor nicht zu verwechseln, wird mehrfach als Werners einziger Sohn bezeichnet, ist aber wahrscheinlich nur ein Verwandter gewesen.

Von Teschenmachers Schriften sind (abgesehen von der oben genannten Dissertation) nur zwei gedruckt: 1. Repetitio brevis catholicae et orthodoxae religionis, quae singulari Dei beneficio ante seculum a papatu reformata in Cliviae, Juliae, Montium Ducatibus cum attinentibus Comitatibus et Dominiis, hactenus ex Dei verbo tradita et conservata est, ex amore et honore patriarum ecclesiarum earumque in doctrina veritatis successione conscripta et edita a M. Wernero Teschenmacher ab Elverfeld Montano. Vesaliae, typis Martini Hess, anno MDCXXXV (43 nicht paginierte Blätter in Duodez. Die Widmung an die Emmericher Regierungsräte ist vom 8. April 1633 datiert). Die Schrift entstand aus der freilich irrtümlichen Anschauung des Verf., daß die am 8. April 1533 erlassene Clevische KO (Richter, KOO, I, S. 212 ff.) die Einführung der Reformation in Jülich-Cleve-Berg bedeute. Sie enthält einen kurzen historischen Teil und einen dogmatischen, nämlich Auszüge aus dem Monheimschen Katechismus und seiner Verteidigung durch Artopöus (s. d. Art. Monheim). Beigegeben ist: Catholicae et orthodoxae in Cliviae, Juliae, Montium, Marchiae et Ravensburgiae provinciarum religionis, integro seculo successionis, auctarium, in quo Conradi Heresbachii Jur. Consulti Vita, Epistola factionis Anabaptisticae Monasteriensis et fidei Christianae confessio exhibetur. (25 nicht paginierte Bl., auf der Rückseite des Titelbl. die Namen der Brandenburgischen Regierungsbeamten in Cleve und Mark, denen das auctarium gewidmet ist). Eine neue Ausgabe, für welche T. die Vita Heresbachs erweitert hatte (A. Wolters, Konrad von Heresbach, Elberfeld 1867, S. IV) kam nicht zu stande. Das Werk ist schon 1801 von dem Duisburger Prof. D. A. C. Borheck in seiner Bibliothek für die Gesch. des niederrhein. Deutschlands als ein „itzt sehr seltenes Büchlein" ausführlich beschrieben worden. 2. Anales Cliviae Juliae Montium etc., 1638, Arnheim. Sie sind dem damaligen Kurprinzen von Brandenburg Friedrich Wilhelm gewidmet. Eine neue Ausgabe veranstaltete 1721 Justus Christoph Dithmar, Prof. a. d. Univ. Frankfurt a. d. Oder, unterstützt von der preuß. Regierung: Wernheri Teschenmacher ab Elberfeldt Annales Cliviae, Juliae, Montium, Marcae, Westphalicae, Ravensbergae, Geldriae et Zutphaniae. Das Werk fand auf der einen Seite großen Beifall, von der anderen wurden ihm durch den Pfalz-Neuburgischen Geh. Rat und Vizekanzler Joh. Thomas Brosius und den Pfalz-Neuburgischen Rat Adam Michael Mappius ihm nachgebildete Annalen entgegengesetzt, die von Angriffen gegen T., die Evangelischen, das Brandenburgisch-Preußische Regentenhaus durchzogen waren (vgl. Joh. Diedr. von Steinen, Die Quellen der westphäl. Historie, Dortmund 1741, S. 36 ff.). Nicht von T. verfaßt, sondern nur von ihm herausgegeben ist der Antibolsecus (Cleve 1622), eine Schrift, die den Gegner Calvins bekämpft, und den Elberfelder Prediger Petrus Curtenius zum Verfasser hat (Zeitschr. d. Berg. Gesch. Ver. I, S. 178, A. 94). 3. Eine eigenhändige Lebensbeschreibung T.s besaß um das Jahr 1686 eine Familie Hölterhoff zu Elberfeld. Sie ist ebenso verschwunden wie drei andere Schriften, von denen von Steinen schreibt (a. a. O. S. 45), daß er sie gesehen habe: 4. Predigten über die Haustafel, deutsch. 5. Ein Kommentar über die Korintherbriefe, lateinisch. 6. Annalium Ecclesiasticorum epitome, in qua praecipue gravissima quaestio explicatur de successione et statu ecclesiarum Christianarum, quae inde a prima sua origine, usque ad nostram aetatem tum veritate divina formatae et conservatae, tum paulatim operante mature mysterio iniquitatis, traditionibus humanis deformatae, sed tamen papatum modernum, qualis hodie est et fastuoso catholicismi titulo venditatur, aut ignorarunt penitus, aut ab eodem effectu, vel affectu vel utroque simul secesserunt, donec tandem publice illustri beneficio auctoris atque assertoris

sui reformatae sunt. Congesta et variis duorum millenariorum periodis, ceu duabus partibus inclusa, studio et opera M. W. Teschenmacheri. 7. Im Staatsarchiv Düsseldorf befinden sich (in einer von dem Weseler Prediger Anton von Dorth gefertigten und mit Ergänzungen versehenen Abschrift): Vitae et Elogia virorum qui familia, nobilitate doctrina atque virtute, inprimis officii dignitate et publicatis ingenii monumentis in Theologia, iuris utriusque prudentia, medicina et philosophia etc. per Cliviae Juliae Montium Marcae et Ravensbergiae provincias unitas floruerunt. Authore Wernero Teschenmacher. 8. Der Sammelband des Rhein. Prov. K. Archivs zu Coblenz (A I ı a 1), von T. angelegt, enthält u. a. außer der von ihm verfaßten Presbyterialordnung für Grevenbroich (s. o.), eine solche für Cleve und für Emmerich (wie denn auch die Clevischen Presbyterialprotokolle von 1617—1623, Archiv der evangel. Gemeinde Cleve, von ihm geschrieben sind). 9. Sein wertvollstes Werk sind die Annales Ecclesiastici Reformationis Ecclesiarum Cliviae, Juliae, Montium, daß ist, Wahrhaffter Historischer Bericht von der Reformation der Kirchen in den Herztogthumben Cleve, Gülich, Bergh und zugehorigen Graff- und Herrschafften. Wie in denselben, nach Vielen allgemach eingerissenen mißbräuchen und Superstitionen, die Evangelische Lauterkeit und warheit wieder ist angezundet und fortgepflanzet, auch deroselben allerlei Verhindernus furgeworffen, aber dennoch erhalten. Jmgleichen wie sie verfolget, aber nicht überwältiget, Sondern obgesiegt, und biß auff diese Zeit fortgesetzet worden. Allen Evangelischen obgeln. Fürstenthumben und Landen, Eingesessenen und Unterthanen zu bestendiger nach- und unterrichtung auch Christlicher Vffmunterung und Vermahnung zusammen getragen und in 5 theil verfasset Von M. Wernero Teschenmacher von Erverfeldt auß dem Hertzogthumb Bergh. Die Widmung an die Kurfürstin Elisabeth Charlotte, die Gemahlin Georg Wilhelms von Brandenburg und an Katharina Charlotte vermählte Pfalzgräfin bei Rhein datiert vom 8. April 1633. Die Originalhandschrift, die von Steinen (s. o.) bei der Abfassung seiner „Beschreibung der Reformationsgeschichte des Herzogtums Cleve", 1727, in so ausgiebiger Weise benutzte, daß er mehr als ein Viertel von ihr in sein Buch hinübernahm, ist verloren gegangen, eine Abschrift besitzt die Königl. Bibliothek in Berlin (das nähere bei Hassel), eine von dieser genommene Abschrift die Bibliothek des Bergischen Geschichtsvereins zu Elberfeld. Als genialen Historiker erweist sich T. in diesen Kirchenannalen so wenig wie in seinen gedruckten „Annalen" Die Menge des Stoffes verschüttet ihm nicht selten den Weg; den Blick auf das Große der Entwicklung läßt er sich durch Einzelheiten, ja Kleinigkeiten verbauen. Jhm fehlt der Maßstab, Wichtiges von Geringfügigem zu unterscheiden. Namentlich fehlt es an der Erkenntnis der äußeren politischen Lage in ihrem Einfluß auf Fortgang oder Rückschritt der evangelischen Bewegung — wobei allerdings die besonderen gerade hier vorliegenden und auch von späteren Geschichtsschreibern nicht überwundenen Schwierigkeiten als mildernder Umstand zu betrachten sind — während die große Bedeutung der presbyterialen und synodalen Organisation für die Erhaltung des niederrheinischen Protestantismus richtig eingeschätzt und deutlich hervorgehoben wird. Dennoch knüpft sich an ihn der Wiederbeginn „einer des Namens würdigen Geschichtsschreibung am Niederrhein." Seine Kirchenannalen sind trotz mancher Irrtümer ein Zeugnis nicht nur der Gelehrsamkeit, sondern auch der Gewissenhaftigkeit des Verfassers und durch ihre Benutzung, z. T. wörtliche Mitteilung unmittelbarer Quellenschriften, darunter solcher, die zu seiner Zeit schon Seltenheiten geworden waren, für die Forschung noch immer der Beachtung wert. Erheben sich auch gegen ihren vollständigen Abdruck Bedenken, so sind doch manche Partien, z. B. die Darstellung der täuferischen Bewegung am Niederrhein und ihrer Wirkungen, es wohl wert, veröffentlicht zu werden. **Ed. Simons.**

Testakte. — Ranke, Englische Geschichte, 5. Bd, 2. Aufl., 1871, S. 117 ff.; Green, Geschichte des englischen Volkes, übers. v. Kirchner, 2 Bde, 1889, S. 216; Makower, Die Verfassung der Kirche v. England, 1894, S. 98; vgl. die Litteraturangaben im Art. Anglikan. Kirche, Bd I S. 525, 21 ff.

Ein Vorläufer dieses gegen die Katholiken gerichteten Gesetzes war die Corporationsakte vom Dezember 1661 („An act for the well governing and regulating of Corporations", Anno 13. Caroli II. Stat. 2. Cap. I"), durch welche die Macht der Puritaner, die fast alle bürgerlichen Ämter in Städten und Gemeinden in Händen hatten, gebrochen werden sollte. Dieser Akte gemäß soll keiner ein Gemeindeamt bekleiden, der nicht den Allegianz- und Suprematseid leistet, ferner eidlich erklärt, daß es gesetzwidrig und hochverräterisch sei, unter irgend einem Vorwande die Waffen gegen den König oder

seine Beamten zu ergreifen; endlich schriftlich erklärt, daß er sich von der Solemn League-and-Covenant als nichtig und gesetzwidrig lossage. Alle dermaligen Beamten der Korporationen sollten bei Strafe der Absetzung diesen Forderungen nachkommen, und zwar vor dem 25. März 1663, an welchem Tage die Vollmacht der zur Durchführung dieser
5 Maßregeln niedergesetzten Kommission erlöschen würde. Von da ab jedoch sollte keiner ein Gemeindeamt antreten dürfen, der nicht in dem seiner Wahl vorangehenden Jahre das Sakrament des Abendmahls nach dem Ritus der englischen Kirche genossen habe. Diese letzte Forderung, welche den schon genannten als Zeichen oder Prüfstein (test) der Zugehörigkeit zu der Staatskirche beigefügt wurde, war ein Kompromiß zwischen dem
10 Hause der Lords und dem der Gemeinen. Das erstere wollte der Krone unbeschränkte Macht über die Korporationen geben, die Gemeinen widersetzten sich, konnten aber die Kommunalfreiheit nur durch Zugeständnis der Sakramentsklausel retten, wodurch die Gegner der Herstellung der Kirche und des Staates von den Gemeindeämtern ferngehalten wurden. Erst zwölf Jahre später wurde die Sakramentsklausel auch auf öffent-
15 liche Ämter ausgedehnt; dies durch die Testakte vom 21. März 1673 („An act for preventing dangers which may happen from popish recusants", a. 25. Caroli II. Cap. II. AD. 1672 [alten Stils]). Der Titel dieser Akte zeigt, daß sie gegen die Katholiken gerichtet war. Diese lagen zwar so gut wie alle Nonkonformisten unter dem Banne der strengen Uniformitätsakte (1662) und der anderen Strafgesetze, aber während
20 die Nonkonformisten mit aller Strenge verfolgt wurden, machte der König bei den Katholiken von seiner Prärogative „Nolo prosequi", wodurch das gerichtliche Verfahren gehemmt wurde, sehr ausgedehnten Gebrauch. Er selbst war, wie man nicht zweifelte, im Geheimen, sein Bruder offen dem Katholicismus zugetan. Mehrere der höchsten Staatsbeamten waren auf derselben Seite. Das Parlament sah keine Rettung vor der
25 Gefahr der Wiedereinführung des Katholicismus, als in einem Reichsgesetz, das die höchsten Personen so gut wie alle öffentlichen Beamten erreichen würde. Daraus erklärt sich der strenge, exklusive Charakter der Testakte. Ihr Inhalt ist im wesentlichen folgender:

Alle Pairs und Gemeine, Hof- und Staats-, Civil- und Militärbeamte müssen zwischen Ostern und Trinitatis 1673 den Supremats- und Allegianzeid leisten und vor oder an
30 dem 1. August „das Abendmahl nach dem Ritus der Kirche Englands in einer Pfarrkirche nach dem Sonntagsgottesdienst genießen" Ebenso müssen Neuangestellte die Eide leisten und zuvor ein Zeugnis des Geistlichen und Kirchenvorstehers darüber vorzeigen, daß sie das Abendmahl empfangen haben. Verweigerung des Eides und des Abendmahlsgenusses macht amtsunfähig; wer trotzdem ein Amt versieht, wird um 500 Liv. St.
35 gestraft. Öffentliche Listen werden geführt über die, welche den Eid leisten. Personen, welche, ohne selbst katholisch zu sein, ihre Kinder katholisch erziehen, sind von jedem Staats- und Kirchenamt ausgeschlossen, bis sie sich zur englischen Kirche bekehren und obigen Forderungen nachkommen. Außerdem muß bei der Ablegung der Eide folgende Erklärung unterschrieben werden: „Ich erkläre hiermit meine Überzeugung, daß keine Transsubstantiation
40 stattfindet im Sakrament des Abendmahls oder in den Elementen Brot und Wein bei oder nach der Konsekration derselben durch irgend welche Person." Auch über diese Unterschriften werden Listen geführt. Privatrechte sollen durch diese Akte nicht angetastet werden. Eidweigerer können in besonderen Fällen Stellvertreter wählen, die aber durch den König approbiert werden müssen. Die Akte dehnt sich nicht auf Unteroffiziere, Kon-
45 stabler, Kirchenvorsteher u. a. aus. Nur der Graf von Bristol ist mit seiner Gemahlin von dieser Akte ausgenommen, da er, obwohl Katholik, für die Bill stimmte.

Diese Akte, welche den Katholiken keine Hinterthür offen ließ, verfehlte ihre Wirkung nicht. Der Herzog von York und der Lord Schatzkanzler legten sogleich ihre Ämter nieder. Aber das Schwert war ein zweischneidiges und traf die protestantischen Nonkonformisten
50 so gut wie die Papisten. Ihre Zustimmung zu der Akte war eine große Selbstverleugnung, aber sie brachten das Opfer, um die protestantische Kirche Englands vor der Gefar des Katholicismus zu retten. Es wurde ihnen schlecht gedankt. Zwar wurde eine Bill eingebracht, die ihnen Duldung verschaffen sollte, sie ging aber nicht durch. Auch die Toleranzakte (1689) brachte keine Erleichterung, und noch 1790, als Fox dies versuchte,
55 trat ihm nicht bloß Pitt entgegen, sondern sogar die Korporation der Stadt London petitionierte gegen Aufhebung der Akte. Die Testakte lastete anderthalb Jahrhunderte lang als schwerer Druck auf den Nonkonformisten. Alle Ämter im Staate, der Sitz im Parlament, Offizierstellen in der Land- und Seemacht blieben im Alleinbesitz der Staatskirchlichen bis zur Aufhebung der Korporations- und Testakte im Jahre 1828/29 (An
60 Act for repealing et cet. anno 9, Georg IV. Cap. XVII. 9. Mai 1828; Roman

Cath. Relief Act., 10 Georg IV., 13. April 1829). Lord John Russel nämlich trug im J. 1828 im Hause der Gemeinen darauf an, die Paragraphen der Korporations- und Testakte aufzuheben, welche den Genuß des Abendmahls nach dem Ritus der englischen Kirche zur Bedingung der Annahme eines Korporations- oder Staatsamtes, einer Civil- oder Militärstelle oder irgend einer Vertrauensstellung unter der Krone (Parlament u. a.) mache. Die Bill, am 28. Februar 1828 eingebracht, ging ohne viel Widerstand durch und erhielt am 9. Mai Gesetzeskraft. Es wurde an die Stelle der Sakramentsklausel eine feierliche Erklärung gesetzt, die protestantische Staatskirche in keiner Weise beeinträchtigen zu wollen. Damit waren den protestantischen Dissentern gleiche Rechte mit den Staatskirchlichen eingeräumt. Die Forderung der Erklärung gegen die Lehre von der Transsubstantiation war aber noch nicht aufgehoben. Dies geschah im folgenden Jahr durch Roman Catholic Relief Bill (13. April 1829), wodurch nicht bloß dieser Punkt der Testakte beseitigt, sondern auch den Katholiken die Supremats-, Allegianz- und Abjurationseide erlassen wurden, an deren Stelle eine neue Eidesformel trat, so daß auch ihnen fast alle öffentlichen Ämter zugänglich wurden. C. Schöll †.

Testament, Altes und Neues s. d. A. Kanon Bd IX S. 771, 30.

Testamente der 12 Patriarchen s. d. A. Pseudepigraphen des AT Bd XV S. 553, 48.

Testamentum domini nostri Jesu Christi, eine Kirchenordnung des 5. Jahrhunderts. — Litteratur: Die ersten Nachrichten vom Testament gaben Renaudot, La perpétuité de la foi (nach der Ausgabe im Anhang des gleichnamigen Werkes von Ant. Arnauld, Paris 1782) Bd 2 bezw 5 p. 573 f. und J. W. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts I, 183 ff., die erste Ausgabe und Uebersetzung veröffentlichte 1856 Lagarde nach dem Sangermanensis saec. IX. (vgl. oben Bd I S. 735, 21 f.), derselben Handschrift, die Renaudot und Bickell beschrieben hatten, den syrischen Text in seinen Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae syriace p. 2—19, seine griechische Rückübersetzung in den Rel. jur. eccl. ant. graece p. 80—89. Der Sang. enthält aber nur einen Auszug aus dem Testament; es fehlen namentlich alle liturgischen Stücke. Den vollständigen Text gab 1899 der unierte, d. h. katholische Patriarch von Antiochien, Ignatius Ephräm II. Rahmani (sprich: Rachmani) heraus: Testamentum d. n. Jesu Christi nunc primum edidit J. E. Rahmani, Moguntiae 1899. R. legte zu Grunde eine syrische Handschrift in Mossul a. 1654, und gab Varianten (aber, wie es scheint, nicht alle) des Sang., einer römischen Hs. vom Jahre 1575 f., und einer arabischen Uebersetzung an, die er ebenfalls in einer römischen Hs. kennen gelernt hatte. Der Ausgabe sind gelehrte Prolegomena und Dissertationen beigegeben. Seine lateinische Uebersetzung des Testaments wird von Drews (s. u.) als gut bezeichnet, Zahn (s. u.) klagt über zu große Freiheiten bei der Wiedergabe des Syrischen. – Die Ausgabe und Uebersetzung Lagardes enthielt den ersten Teil des Testaments, die Apokalypse, vollständig und gab einen genügenden Einblick in die Kirchenordnung, deren Datum und nahe Verwandtschaft mit der ägyptischen Kirchenordnung daraus zu entnehmen war. Sie wurde fast überhaupt nicht beachtet. Wenn die Ausgabe Rahmanis bald in aller Mund war, so verdankte sie das einer in diesem Maß ungewöhnlichen Reklame. Rahmani glaubte in der Handschrift von Mossul ein Werk des 2. Jahrhunderts gefunden zu haben, die älteste christliche Kirchenordnung und Liturgie, eine Meinung, die sich alsbald als irrtümlich herausstellte und nicht mehr diskutierbar ist. — Von den zahlreichen Besprechungen, die alsbald erschienen, sind die wichtigsten etwa die von Harnack in den SBA 1899, S. 878 ff., Achelis in der ThLZ 1899, S. 704 ff., Zahn in der NkZ 1900, S. 438 ff., Drews in den ThStK 1901, S. 141 ff., Baumstark in der ThQS 1900, S. 1 ff.; am ausführlichsten F. X. Funk, Das Testament unsers Herrn und die verwandten Schriften, Mainz 1901 (= Forschungen zur Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte II, 1. 2). Eine gute zusammenfassende Uebersicht bei A. Ehrhard, Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900, Freiburg i. Br. 1900 (= Straßburger Theol. Studien. 1. Supplementband), S. 532 ff. — J. Cooper und A. J. Maclean gaben eine englische Uebersetzung des Testamentes heraus, Edinburg 1902; vgl. Nestle in The American Journal of Theology VII (1903), p. 749 ff. — Ueber die kirchenrechtliche Litteratur der Orientalen unterrichtet am besten W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900; über das Testament vgl. S. 156.

Das Testament war ursprünglich in griechischer Sprache abgefaßt, scheint aber in dieser Form nicht mehr zu existieren. Nach dem Kolophon mehrerer Handschriften (Rahmani p. 148) ist die syrische Übersetzung im Jahr 687 von Jakob von Edessa (s. oben Bd VIII S. 551 f.) aus dem Griechischen hergestellt worden. Außer den Handschriften Lagardes und Rahmanis ist eine syrische nachgewiesen von Harris (vgl. Harnack 878 f.), anderes bei Baumstark S. 7 ff. Umfangreiche Fragmente einer andern syrischen Über-

setzung publizierten F. Nau im Journal asiatique 1901, p. 233 ff. und J. P. Arendzen in The Journal of Theological Studies II (1901), p. 401 ff. Eine koptische Übersetzung muß es gegeben haben, wenn sie auch bis jetzt nicht aufgefunden ist. Aus dem Koptischen stammt die arabische Version. Riedel kennt zahlreiche Handschriften (S. 16. 122 f.), eine
5 weitere Baumstark S. 3. Mit der arabischen ist nahe verwandt die äthiopische Übersetzung, von der Baumstark S. 5 zwei Handschriften, Drews S. 144 eine weitere notierte. Aethiopische Fragmente aus der Liturgie des Testamentes, die lange gedruckt sind, führt Drews S. 144 an. Liturgische Fragmente werden sich vermutlich in vielen Handschriften finden, da sich einige Gebete sehr lange im Gebrauch erhalten haben, zum Teil bis zum heutigen
10 Tage. In lateinischer Übersetzung giebt es ein apokalyptisches Fragment, die Beschreibung des Antichristen, das M. R. James herausgab (Texts and Studies II, 3, p. 150 ff.). Es braucht aber nicht dem Testament entnommen zu sein, da die Apokalypse vermutlich schon vorher existierte. — Wie es gewöhnlich bei derartigen Texten der Fall ist, weichen die Versionen, zuweilen selbst die Handschriften, stark voneinander ab, und man wird
15 über das Testament erst endgiltig urteilen können, wenn alle Übersetzungen untersucht sind. Rahmanis textkritische Anmerkungen und Baumstarks Bemerkungen S. 291 ff. sind ein Anfang dieser Arbeit; Drews giebt S. 158 ff. einige Beobachtungen wieder über die mutmaßliche Urgestalt des Testaments und spätere Einschübe. Die genaue Vergleichung einer guten arabischen Handschrift mit dem Syrer Rahmanis würde schon einen
20 wesentlich festeren Boden schaffen.

Der Zusammenhang, in dem das Testament überliefert ist, ist bemerkenswert. Im Arabischen und Syrischen erscheint es als erster Teil eines Oktateuchs, der Clementia genannt wird. Bei den Arabern umfaßt das erste Buch das Testament, das zweite die Apostolische Kirchenordnung (vgl. Bd I S. 730 ff.), das dritte die ägyptische Kirchenordnung
25 (vgl. Bd I S. 737, 20 ff.), das 4.—7. Buch sind Auszüge aus dem achten Buch der Apostolischen Konstitutionen (Bd I S. 734 ff.), Buch 8 sind die Apostolischen Kanones (Bd I S. 738, 54 ff.). Bei den Syrern ist der dritte Teil, die ägyptische Kirchenordnung, fortgelassen worden, und, um den Ausfall zu verdecken, ist das Testament mechanisch auf die beiden ersten Bücher des Oktateuchs verteilt worden, die Apostolische Kirchenordnung
30 wurde dann als drittes Buch gezählt; der übrige Inhalt der acht Bücher blieb unverändert. Die Einteilung in acht Bücher ist eine Nachahmung der Form der Apostolischen Konstitutionen, die vermutlich ersetzt werden sollten. Auch insofern ist der neue Oktateuch an Stelle des alten getreten, als er in Bibelhandschriften Eingang gefunden hat und zu den biblischen Büchern gezählt wird (Rahmani p. IX ff.), ebenso wie die Apo-
35 stolischen Konstitutionen nach Can. apost. c. 85 ein Teil des NT sind. Gewiß wird die Etikette des Testaments seine Kanonisierung erleichtert haben. Als eine neue Gestalt des Oktateuchs ist seine Einteilung in 127 (71 + 56) Kanones anzusehen. Nur ist hierbei, im Vergleich mit den arabischen Clementia, ihr erstes Buch, eben das Testament, weggefallen; vgl. Bd I S. 731, 10 ff. Die verschiedenen Einteilungen pflegen gegenseitig
40 aufeinander Bezug zu nehmen durch Erklärungen der gelehrten Schreiber oder Leser. Über das Alter und die Herkunft des Oktateuchs ist bis jetzt nichts Sicheres ausgemacht. Er ist in verschiedene Rechtssammlungen der Orientalen aufgenommen worden, worüber Riedel zu vergleichen ist.

Der Inhalt des Testaments setzt sich aus drei verschiedenen Bestandteilen zusammen,
45 die lose aneinander gereiht sind. I, 3—14 umfaßt eine Apokalypse, I, 19 Bestimmungen über den Kirchenbau, I, 20—II, 25 eine Kirchenordnung, welche die Pflichten der verschiedenen Grade des Klerus und am Schluß auch die der Laien behandelt. An die Vorschriften über die Bischofweihe ist eine lange Liturgie angehängt; andere liturgische Stücke, z. B. I, 32, 34 f. Neben vielem andern, was interessant und neu ist, sind besonders be-
50 merkenswert die Kanones über die Witwen I, 40—43: es sind wirkliche *πρεσβύτιδες προκαθημέναι*, weibliche Kleriker; Diakonissen, die ebenfalls vorhanden sind, treten ihnen gegenüber zurück.

Den verschiedenen Teilen des Testaments entsprechen ungefähr die Quellen, die der Verfasser bearbeitete. Denn auch diese Kirchenordnung steht, wie die meisten ihres gleichen,
55 in naher Verwandtschaft zu andern Texten. Die Apokalypse ist wohl übernommen, auch wenn sie bis jetzt außerhalb des Testaments nicht nachgewiesen ist; c. 19—22 entspricht den c. 35—38 der arabischen Didaskalia (vgl. Bd I S. 740, 13 ff.; in deutscher Uebersetzung bei F. X. Funk, Apost. Konstitutionen S. 226 ff.); doch wird in diesen Stücken das Testament der ältere Text, vielleicht die Quelle sein. Von I, 20 beginnen die An-
60 klänge an die ägyptische Kirchenordnung, die sich von I, 23 an derart steigern, daß man

diesen Hauptteil des Testaments als eine Bearbeitung der ägyptischen Kirchenordnung bezeichnen muß (Achelis S. 705 f.). Zwischendurch kommen Beziehungen zu den apostolischen Konstitutionen (vgl. II, 2 mit Const. ap. VIII, 31) und zu den Canones Hippolyti vor (vgl. II, 11 mit c. XXXII, § 160 ff.; TU VI, 4, S. 104 ff.). Zahn wies auf wörtliche Übereinstimmungen der Gebete mit den gnostischen Petrusakten hin. 5

Diese disparaten Bestandteile werden zusammengehalten durch die schriftstellerische Fiktion, der das Testament seinen Namen verdankt. Christus erscheint nach der Auferstehung den Aposteln, verleiht ihnen den hl. Geist, und giebt ihnen auf Bitten des Petrus und Johannes eine Beschreibung des Endes, d. h. die Apokalypse. An deren Schluß I, 15 wird die Einkleidung fortgeführt: Maria, Martha und Salome werden dabei als anwesend genannt. Am Schluß II, 26 wird die Fiktion noch einmal wieder aufgenommen: Johannes, Petrus und Matthäus wollen das Testament Jesu niedergeschrieben und es durch Dositheus (?, nach Nestle 751 Anm. vielleicht Erastus oder Aristarchus), Silas, Magnus (?, nach Nestle vielmehr Manaën) und Aquila in die Welt geschickt haben. Im Verlauf des Textes bemüht sich der Verfasser nicht, die Maskierung beizubehalten. In der Form des Testamentes Jesu Christi ist die letzte Steigerung der apostolischen Fiktion zu sehen, die an den Kirchenordnungen von Anfang an haftet. In der Ueberzeugung, daß die kirchlichen Einrichtungen aus der apostolischen Tradition geschöpft wären, schrieb man seit der Didache alle kirchenrechtlichen Bücher den Aposteln zu; bei der Apostolischen KO und Const. apost. VIII wird die Fiktion schon intensiver, indem die Apostel nacheinander das Wort ergreifen und jeder seine Verordnungen wörtlich von sich giebt; im Testament endlich ist alles Christus selbst in den Mund gelegt. Zur Wahl dieser letzten Form hat der Umstand beigetragen, daß das Testament mit einer Apokalypse beginnt. Bei apokalyptischen Stoffen war es hergebracht und natürlich, sie auf Christus selbst zurückzuführen. Sowohl die eschatologische Rede Mc 13, 5 ff., die Offenbarung Johannis wie die Apokalypse des Petrus sind von Jesus gesprochen oder durch ihn vermittelt. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß die Fälschung von den meisten ernst genommen wurde, obwohl es immer Theologen gegeben haben wird, welche die Maske durchschauten, zumal die Kirchenmänner genötigt waren, an dem Testament fortwährend zu ändern, um es auf dem Laufenden zu erhalten, während seine hochheilige Abkunft gerade Änderungen auszuschließen schien.

Bei der Frage nach der Herkunft muß man scheiden zwischen dem Testament und seinen Quellen, wie das schon Harnack that. Die Apokalypse scheint aus Syrien zu stammen, da I, 10 Syrien an der Spitze der Landschaften steht, die unter dem Auftreten des Antichrists zu leiden haben. Unter diesem Eindruck wollte Funk S. 87 f. das Testament selbst ebenfalls nach Syrien verlegen; vorsichtiger Zahn S. 448. Zahn erwog auch die Möglichkeit, ob das Testament aus einer Sonderkirche stammen könne, wobei er zunächst an die Audianer (vgl. Bd II S. 217) dachte; Baumstark S. 39 schrieb es des Monophysiten zu. Auf Ägypten als die Heimat des Testaments wies zweifelnd Harnack hin (S. 890, A. 1), mit großer Bestimmtheit Drews S. 146 ff., der die liturgischen Formeln, Formen und Gebräuche als ägyptisch erwies. Man könnte dagegen sagen, daß die liturgischen Bestandteile alter Kirchenordnungen den häufigsten und stärksten Änderungen ausgesetzt sind, und daher in dieser Frage eine abwartende Stellung einnehmen wollen, bis alle Textzeugen geprüft sind. Aber es hat doch ein großes Gewicht, daß gerade der Text der syrischen Handschriften, die aus Mossul und seiner Umgebung stammen, auf Ägypten hinweist. Mir scheinen die von Drews beigebrachten Parallelen aus ägyptischen Liturgien so zahlreich und schlagend zu sein, daß Ägypten als Heimat des Testaments angesehen werden muß. Auch die Einbalsamierung II, 23 dürfte dahin weisen. Funk äußerte einige Bedenken gegen Drews in der ThQS 1902, 159 f. — Als Abfassungszeit kann nur das nachkonstantinische Zeitalter in Betracht kommen. Zahn dachte zögernd an die Mitte des 4. Jahrhunderts — das wäre vielleicht der frühste mögliche Termin. Harnack, Achelis, Drews und die meisten andern entschieden sich von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus für das 5. Jahrhundert. Indessen kann es auch nicht später abgefaßt sein, da es schon von der Theosophie des Aristokritus am Ende des 5. Jahrhunderts als pseudepigraphe Schrift citiert wird (Funk S. 18; Brinkmann im Rheinischen Museum Bd 51 S. 273 ff.).

H. Achelis.

Tetrapolitana, confessio. — Außer der Bd II S. 242, 21 angeführten Litteratur sind von älteren Schriften noch nutzbar: Felsius, de varia conf. tetr. fortuna praesertim in civitate Lindaviensi, Göttingen 1755; (Gerdes,) Analecta de reformatione Argentinensi et cumprimis

de confessionis tetr. apud eos usu et auctoritate diuturniori, im Scrinium antiquarium V, 2. Groningen 1758. Wertlos ist Wernsdorf, Historia conf. tetr., Wittenberg 1721. Sonst: Keim, Schwäbische Reformationsgeschichte, Tüb. 1855; Dobel, Memmingen im Reformationszeitalter, Teil 4f., Augsburg 1878; Politische Korrespondenz der Stadt Straßburg im Zeit-
5 alter der Reformation Bd I u. II. 1882. 1887; Virck, Melanchthons politische Stellung auf dem Reichstag zu Augsburg, ZKG 1888; Paetzold, Die Konfutation des Vierstädtebekenntnisses, Leipzig 1900; J. Ficker, Das Konstanzer Bekenntnis. Theolog. Abhandlungen für H. Holtzmann, Tübingen und Leipzig 1902; K. Müller, Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche, Leipzig 1903.

10 Das Ausschreiben, welches auf den 8. April 1530 den Reichstag nach Augsburg einberief, um den Zwiespalt im Glauben zu schlichten, erklärte die Bereitschaft des Kaisers (Förstemann, Urk. I, S. 8), „alle eines jeglichen Gutbedünken, Opinion und Meinung zwischen uns selbst in Liebe und Gütlichkeit zu hören, zu verstehen und zu erwägen; die zu einer einigen christlichen Wahrheit zu bringen und zu vergleichen" Diese
15 friedlichen Töne erregten bei den Kursachsen die Hoffnung, daß man in Augsburg das längst ersehnte deutsche Konzil zu erwarten habe (Förstem. I, 24; CR II, 94; Kolde, Die älteste Redaktion der Augsb. Konf., Gütersloh 1906, S. 4, 25ff. 5, 18f.); die oberdeutschen Städte waren meist mißtrauischer und gaben ihren Gesandten für alle Fälle die Instruktion, lieber auf ein künftiges „freies Concilium" hinzuarbeiten (Straßburg
20 Pol. Corr. Nr. 718; Konstanz bei Ficker S. 246; Memmingen bei Dobel IV, S. 6. Uebrigens auch Brücks Vorrede zur Aug. R. 8). Immerhin rüsteten sich nicht nur die Kursachsen, auf dem Reichstag Rechenschaft ihrer Zeremonien und ihres Glaubens zu geben: auch mehrere süddeutsche Reichsstädte präparierten Schriftstücke zur Vorlage (Nürnberg, Reutlingen, Ulm vgl. Bd II, 245, 16ff.; Heilbronn und Ulm ZKG 1904, S. 308ff.
25 Kolde a. a. O. S. 113f.; Konstanz vgl. Ficker a. a. O.). In Straßburg war, wie Butzer unter diesem Datum an Blarer meldet (Siml. Sammlung Zürich Bd 25), Capito am 26. April an der Arbeit. Aber es war dabei nicht auf eine Darstellung der Lehre abgesehen, da man die Abendmahlsdifferenz nicht aufdecken wollte (Capito am 22. April: Caput rei est, ne discordia nostra emineat. Zw. opp. VIII, 146). Die Instruk-
30 tion, mit welcher die Abgeordneten Sturm und Pfarrer Mitte Mai nach Augsburg abreisten (Pol. C. Nr. 718) verfolgt die doppelte Tendenz, eine drohende Trennung der protestierenden Stände und ein Verhör der Lehrmeinungen auf dem gegenwärtigen Reichstag zu verhindern. Keine unter ihren vier Beilagen ist demgemäß ein wirkliches Bekenntnis; auch erscheinen die Ratsgesandten zunächst ohne Theologen, weil diese weder
35 geladen noch mit freiem Geleit versehen waren. Sofort nach ihrer Ankunft in Augsburg (26. Mai) erkannten sie aber die Undurchführbarkeit dieser Politik: Ecks 404 Artikel einerseits, in denen auch die Straßburger Prädikanten angegriffen waren (Pol. C. Nr. 726), die Anwesenheit zahlreicher lutherischer Theologen andererseits, die sich gegen die Oberdeutschen ganz abschlossen (Pol. C. Nr. 728. Zw. opp. VIII, 459), mußte sie davon über-
40 zeugen. So bitten sie ein über das anderemal (am 7., 8., 16. Juni Nr. 733. 737 741 Zw. opp. VIII, 463), daß man ihnen Butzer und womöglich auch Capito nachsende: daß der Rat zögert, war in der Furcht begründet, es möchten die Prediger als offenbare Ketzer festgenommen werden. Doppelt und dringend wiederholt wird die Bitte am 21. Juni (Nr. 746f.), nachdem Tags zuvor die zur Eröffnung des Reichstages gehaltene
45 Rede entsprechend dem Ausschreiben gefordert hatte (Förstem. I, S. 309), daß ein jeglicher „sein Gutbedünken zu deutsch und latein in Schrift stellen und überantworten" solle. Inzwischen war Butzer bereits am 19., Capito am 20. von Straßburg abgereist, und sie trafen am 23. und 26. Juni in Augsburg ein (Zw. opp. VIII, 471f.; Pol. C. Nr. 750). Noch drei Wochen lang hielten es aber die Ratsboten nicht für angängig,
50 daß die beiden Prediger sich öffentlich zeigten: sie thaten ihre Arbeit in der Stille.

Was geschehen sollte, wußte Sturm noch am 20. Juni nicht (Zw. opp. VIII, 468f., wo das Datum zu korrigieren ist): er fragt Zwingli um Rat, ob die Straßburger gleich den evangelischen Fürsten Rechenschaft ihres Glaubens geben sollten. Fest stand nur, daß die Fürsten die in der Sakramentslehre dissentierenden Städte nicht zur Unter-
55 schrift ihres Bekenntnisses zulassen würden (Pol. C. Nr. 746; 21. Juni). In diese Tage muß also die Verhandlung fallen, von der Jonas an Luther zu berichten weiß (CR II, 155): „Argentinenses ambierunt aliquid, ut excepto articuli sacramenti susciperentur; sed principes noluerunt." Es ist bekannt, daß Melanchthon die Stellung der Evangelischen nur durch entschlossene Preisgabe der Sakramentierer
60 glaubte retten zu können. Man wußte, daß der Kaiser die papistica opinio de corporali praesentia Christi in eucharistia überhaupt nicht in Frage stellen lassen

wollte (Zw. opp. VIII, 469): daraus erklärt sich Melanchthons Ausdrucksweise im Augsburger Bekenntnis (Art. 10, wo der deutsche Text die scholastisch-katholische Formel bietet: „unter der Gestalt des Brots und Weins"; Art. 24: „retinetur missa apud nos." Dagegen Konstanzer Bekenntnis bei Ficker S. 248: „mit dieser Meß sind auch bei uns zu nichte worden andere menschliche Erfindungen." In Straßburg hatte ein feierlicher Beschluß der Schöffen 20. Februar 1529 die Messe abgeschafft. Röhrich, Gesch. der Ref. im Elsaß I, 369 ff.), sowie sein ängstlicher Eifer, keinen Verdacht einer Gemeinschaft mit der radikaleren Gruppe aufkommen zu lassen. Noch im Juli wich er jeder persönlichen Berührung mit Butzer geflissentlich aus (CR II, 187) und schrieb diesem geradezu (CR II, 221): „Mihi non videtur utile rei publicae, nostros principes onerare invidiae vestri dogmatis." Zudem schreckten ihn unsinnige Gerüchte über revolutionäre Pläne der Zwinglianer (Mel. an Philipp von Hessen, 11. Juni, CR II, 95 f. vgl. 108 f.; Pol. C. Nr. 741).

In demselben Augenblick, als Butzer in Augsburg eintraf, entschied sich auch, daß Landgraf Philipp trotz seiner Bedenken gegen den Abendmahlsartikel das sächsische Bekenntnis mitunterschrieb (23. Juni, Bd II, 246, 15. CR II, 126. 155). So mußte der Straßburger Theologe in eiliger Arbeit ein eignes Bekenntnis aufsetzen, wofür zudem der Rat unter dem 25. Juni ausdrückliche Anweisung gab (Pol. C. Nr. 749). Am 28. Juni können Sturm und Pfarrer zurückmelden (Nr. 751), „daß ein lateinisch und deutsch Vergriff durch unsere Prädikanten angestellt wird, darin ihrer Lehr und Predigt Rechnung gegeben und doch zuletzt auf weiter Verhör und ein Concilium gelendet wird." Wir sind nicht in der Lage, den Anteil Butzers und Capitos an der Arbeit abzugrenzen. Auch bedürfte es noch genauerer Untersuchung über die etwa verwendeten Vorlagen. Die Anweisung des Rats schreibt vor, daß der „Vergriff" „aus vorigen Instruktionen und Ratschlägen, die ihr in Händen habt" hergestellt werden soll, und verweist insbesondere auf Capitos „kleinen Ratschlag" Damit ist offenbar die Arbeit gemeint, mit welcher er Ende April beschäftigt war und welche als „kurzer Ratschlag, mit C bezeichnet", der Instruktion der Gesandten beilag (Nr. 718). Daraus war aber nichts für die Lehre, sondern für die Erörterungen im „Beschluß" der Tetrapolitana lediglich die Empfehlung eines allgemeinen Konzils zu entnehmen. Allenfalls könnten in dem in der Instruktion angezogenen, aber uns nicht bekannten Ratschlag A, der auf die dogmatische und politische Einigung der Protestanten zielte, Sätze über das Abendmahl enthalten gewesen sein. Da aber verwendbare Lehrschriften nicht vorliegen, ist anzunehmen, daß die beiden Theologen in der Hauptsache eine ganz neue Arbeit lieferten. Weil die Zeit drängte, war an eine regelrechte Approbation durch den Rat nicht mehr zu denken: das Schriftstück wurde ihm erst kurz vor der Übergabe zugestellt (7 Juli. Pol. C. Nr. 754). Das Begleitschreiben legt die Annahme nahe, daß zuerst der deutsche Text, dann eine lateinische Übersetzung angefertigt wurde.

Inhaltlich schloß man sich tunlichst an das Fürstenbekenntnis an, von dem man durch den Landgrafen eine Kopie bekommen hatte (Nr. 750). Im „Beschluß" erklären die Straßburger sogar ihr Sonderbekenntnis fast für überflüssig, da der Kaiser schon durch die Schrift des Kurfürsten von Sachsen und anderer Fürsten genügend berichtet sei. Demgemäß bekennt der Abendmahlsartikel in lutherisch klingenden Ausdrücken, „daß der Herr seinen Gläubigen laut seinem Wort in diesem Sakrament seinen wahren Leib und wahres Blut wahrlich zu essen und trinken giebt zur Speise ihrer Seelen und ewigem Leben, daß sie in ihm und er in ihnen bleibe" Gemeint wird, mit der Straßburger Apologie zu reden, „die wahre Gegenwärtigkeit und Nießung Christi im Abendmahl" sein, bei der sich doch die 4. Berner These von 1528 aufrecht erhalten läßt, die auch Butzer unterschrieben hatte. Zwinglis Art verrät sich sonst in den 23 Artikeln des Bekenntnisses durch die Voranstellung des Schriftprinzips, dem dann Christus und die Gnade als Hauptinhalt der Schrift und kritischer Maßstab für die kirchlichen Traditionen folgt. Zwinglisch ist auch die Heraushebung der unsichtbaren Kirche als der „Spons Christi" Die Sakramente führen diesen Namen, nicht bloß, weil sie sichtbare Gnadenzeichen, sondern auch, weil sie Huldigungsakte für Christus sind: der Accent ist also umgekehrt gesetzt wie Aug. XIII. Der kirchliche Gebrauch der Bilder wird verworfen, obwohl sie „an ihnen selbst, wo sie nicht verehret und angebetet werden, frei sind." Die Opposition gegen die Mißbräuche ist schärfer als im Fürstenbekenntnis: z. B. muß die Messe „ein grausamer Krempelmarkt" und „ein unleidlicher Greuel" heißen.

Parallel mit der Arbeit der Theologen liefen die Bemühungen der Gesandten, andere Städte zur Mitunterschrift zu gewinnen. Sie luden auf den 1. Juli sämtliche protestierende

Städte sowie einige andere zur Anhörung ihres Bekenntnisses ein (Dobel IV, 37 ff.), fanden aber wenig Anklang: die entschieden lutherischen Städte fielen ohnehin weg; andere mochten das Odium nicht teilen, das Straßburg mit seinem Schweizerbündnis auf sich geladen. Das vorsichtige Ulm erklärte, es habe seine Meinung schon dem Kaiser übergeben: thatsächlich überreichte es aber die mitgebrachten Glaubensartikel nicht, sondern hielt nur die Protestation aufrecht (ZhTh 1849, S. 447 ff.; Keim S. 183 f.; Kolde, Die älteste Redaktion der Augsb. Konf. S. 113). Kempten, Isny, Biberach, auf die man gehofft, zogen sich kleinmütig zurück. Schließlich blieben nur Konstanz, Memmingen und Lindau: sie erklärten sich in erneuter Zusammenkunft am 2. Juli zur Unterschrift bereit, wenn der Artikel über das Abendmahl, der etwa den siebenfachen Umfang der späteren Redaktion hatte (Pol. C. Nr. 754), verkürzt wurde. Am 4. Juli meldet Hans Ehinger seinem Memminger Rat unter Übersendung einer Kopie (Dobel IV, 40 f.): „Der Artikel des Sakraments halben ist mit großem Fleiß gestellet, daß er jedem Teil wohl annehmlich ist." Schon in den nächsten Tagen solle die Überreichung an den Kaiser stattfinden, so daß umgehende Antwort erforderlich sei, wenn man die Unterschrift etwa nicht wünsche. Bei der Uebergabe erfuhren die Vertreter der Städte eine höchst rücksichtslose Behandlung (Pol. C. Nr. 758): am Freitag, 8. Juli, mußten sie den ganzen Vormittag im Vorzimmer warten, bis der Kaiser sie auf den nächsten Tag wiederbestellte. Als sie kamen, war der Kaiser auf die Jagd geritten: so konnte das Bekenntnis nur dem Kanzler, dem von den Konstanzern 1521 vertriebenen Bischof Balthasar Merklin von Waldkirch, ausgehändigt werden. Es geschah dies nach dem klaren Bericht der Straßburger am 9. Juli, womit die Meldung der Nürnberger vom 12. Juli stimmt, daß das Vierstädte-Bekenntnis „vor etlichen Tagen" übergeben worden sei (CR II, 191). Damit sind andere Angaben (11. Juli, bei Keim S. 181, Schirrmacher S. 502) erledigt. Ein Straßburger Chronist will wissen, daß König Ferdinand seinen kaiserlichen Bruder an der persönlichen Entgegennahme des Bekenntnisses gehindert habe (Paetzold S. XIII). Und Butzer und Capito berichten am Tage nach der Übergabe (Unschuldige Nachrichten 1756, S. 308), der Kaiser wolle lieber sein Leben lassen, als den Ungehorsam dieser Städte dulden.

Das nächste, was erfolgte, war am 14. Juli die Aufforderung des Kaisers an sämtliche protestierende Städte (Pol. C. Nr. 763; Paetzold S. XV), sie sollten ihren Glauben „eigentlich" anzeigen, was bisher nur von etlichen geschehen sei: man wollte also niemand gestatten, sich einfach auf die Protestation zurückzuziehen. Der Erfolg war, daß außer Nürnberg und Reutlingen sich nun auch Heilbronn, Kempten und Windsheim dem sächsischen Bekenntnis anschlossen (CR II, 199). So wurden die „Sakramentierer" mehr und mehr isoliert. Sie selbst hatten die ganz richtige Empfindung, daß man ihnen in der Abendmahlslehre entschiedenere Zwinglische Äußerungen auspressen wollte (Dobel S. 41 f.): „alsdann will man die Zwinglischen ernstlich vor Handen nehmen", deren Haupt durch seine rückhaltlos ehrliche Fidei ratio, die am 8. Juli eingetroffen war, soeben noch den schlimmsten Anstoß gegeben hatte. Sie ließen sich aber auf weitere Erklärungen nicht ein, sondern beriefen sich auf ihr übergebenes Bekenntnis: man wollte „weder Lutherisch noch Zwinglisch" sein, sondern Christi Befehl nach Ausweisung der hl. Schrift lehren (Dobel S. 42). Geraume Zeit drangen zu den Boten der vier Städte nur unsichere Gerüchte über die Behandlung ihrer Schrift (Pol. C. Nr. 769 f. 776. 778. 780. 783. Dobel S. 50). Ihre Lage muß höchst unerquicklich gewesen sein: denn es blieb ihnen nicht verborgen, daß der Kaiser die lutherischen Stände für ein zwangsweises Vorgehen gegen die Sakramentierer zu gewinnen hoffte. In der That hatte Melanchthon am 4. September ausdrücklich zugestanden (ZKG IX, S. 332), daß man die Ausbreitung „unchristlicher Sekten" hindern und insbesondere „die Lehre der Wiedertäufer und derer, so lehren, daß in dem Sakrament des Altars nicht sei der wahre Leib und Blut Christi" nicht aufkommen lassen wolle. Darauf gründet sich offensichtlich der Satz des ersten vorläufigen Reichstagsabschieds vom 22. September (Förstemann II, 477): „daß sich der Kurfürst zu Sachsen . . wider diejenigen, so das heilig hochwürdig Sakrament nicht halten, und die Wiedertäufer mit Ihrer Kais. Maj. verglichen und sich von Ihrer Kais. Maj. keineswegs absondern, sondern raten, fördern und helfen sollen, was und wie gegen sie zu handeln sei, wie denn alle die gemeldten Kurfürsten . . Ihrer Kais. Maj. verwilligt und zugesagt haben." Die lutherischen Stände wollten davon schließlich doch nichts wissen: sie beriefen sich zwar darauf, daß sie die Lehre der Sakramentierer stets energisch abgelehnt (Förstemann II, 480, 606), achteten es aber für unnötig, „sonderer Hilf halben wider die Sakramentierer etwas zu handeln oder zu raten, dieweil noch zu verhoffen, daß sie sich mit gemeiner christlichen Kirchen hierin vergleichen sollen." Dieser Satz deutet

auf die Verhandlungen über das Abendmahl, die Butzer und Capito inzwischen mit den schweizerischen Theologen einerseits und Luther andererseits angeknüpft hatten: hatte sich doch Butzer kurz vorher (19. Sept., Pol. C. Nr. 794. Zw. opp. VIII, 521. Unionsartikel, die ohne Erfolg schon am 23. Juli Melanchthon unterbreitet wurden, bei Schirrmacher S. 353 ff. Vgl. CR II, 222 ff.) auf den Weg zu Luther selbst nach Koburg 5 gemacht, und es wurde dort (26. u. 27 September) wenigstens eine verheißungsvolle Anknüpfung gewonnen (Pol. C. Nr. 807. Luther schrieb am 7. November: „Sacramentarios, saltem Strassburgenses nobiscum in gratiam redire spes est.“ Enders, Briefwechsel VIII, S. 312). So bedenklich der erste Entwurf des Abschieds für alle Protestanten lautete, so beseitigte er für die Zwinglischen Städte doch die Ge- 10 fahr, von den Römischen und Lutherischen gemeinsam angegriffen zu werden: denn er führte einen entschiedenen Bruch der lutherischen Stände mit dem Kaiser herbei und war deshalb eher geeignet, die protestierenden Gruppen einander zu nähern (Pol. C. Nr. 805). Am 13. Oktober wagten die Straßburger bei den kursächsischen Räten schon um Auf- nahme in das evangelische Bündnis zu werben und wurden nicht ungünstig beschieden 15 (Förstemann II, 726 ff. Pol. C. Nr. 810).

Inzwischen war das Vierstädte-Bekenntnis der Theologenkommission überwiesen worden, die bereits mit Widerlegung der sächsischen Konfession beschäftigt war (Paetzold S. XVII ff.). Eck lieferte noch im Juli den Grundentwurf einer Confutatio: Faber, Cochleus und einige andere Theologen besorgten eine gründliche Redaktion. Am 1. August 20 war das Konzept des lateinischen Textes fertig; dann wurde der deutsche Text hergestellt, und beide Exemplare gelangten am 10. August in die Hand des Kaisers. In der kaiser- lichen Kanzlei wurden Prolog und Epilog hinzugefügt, die sich wesentlich mit den ent- sprechenden Stücken der wider die Lutheraner gerichteten Confutatio decken. Von diesem Anfang und Schluß wußten die Straßburger sich schon vor der Verlesung eine Abschrift 25 zu verschaffen (Pol. C. Nr. 805). Auch nach Billigung der ganzen Arbeit im Fürsten- ausschuß (noch vor 13. Aug.; Nr. 780) wurde unermüdlich revidiert. Die Eröffnung an die vier Städte zog sich aber noch lange hin: überhaupt wurde die ganze Sache politisch erst wieder in Angriff genommen, als den Lutheranern am 22. September der Abschied mitgeteilt war. Trotzdem mußte die Verlesung, die endlich am 25. Oktober zu stande kam, 30 nach einem unmundierten Exemplar vor sich gehen, an dem man bis zur letzten Stunde geflickt hatte (Pol. C. Nr. 828). Eine Abschrift erhielten die Städte trotz mehrfacher Bitten so wenig wie zuvor die Fürsten: sie waren zunächst auf das Gedächtnis und un- genügende Nachschriften angewiesen.

In einer Hinsicht macht die Widerlegung der Tetrapolitana fast einen würdigeren 35 Eindruck als die frühere Confutatio: man zieht sich nicht mit der gleichen Eintönigkeit auf die Tradition zurück, sondern verstärkt gegenüber dem Zwinglischen Schriftprinzip die biblischen Beweise. Im übrigen ist der Ton ein sehr schroffer (Paetzold S. 5, 18: „seltsame und widerwärtige Sekte“). Auch scheuten sich die Konfutatoren nicht, un- bewiesene Fabeln von Verspottung der Hostie u. s. w. beizubringen. Gegen diese Dinge 40 verwahrte sich Sturm sofort nach der Verlesung in kurzer und würdiger Antwort. Im weiteren Verlauf der fruchtlosen Verhandlungen erklärten die vier Städte am 30. Oktober, daß sie auf einem allgemeinen Konzil sich „mit göttlicher Schrift“ unterweisen lassen, im übrigen auch dem Kaiser gehorchen wollten „in allem dem, das Leib und Gut betrifft, und sie mit Gott und Gewissen tun mögen“ (Pol. C. Nr. 828, Beilage FF). Den 45 Kaiser brachte dies unbeugsame Verhalten in ratlose Verlegenheit. Ein Bericht von römischer Seite meldet (Veesenmeyer, Kleine Beiträge zur Gesch. des Reichstags zu Augsburg, Nürnberg 1830, S. 40): „Imperator civitatum suarum responsum vehementer est admiratus; quod ita ipsum perturbat, ut, quo se vertat, nesciat.“ Es blieb nichts übrig, als die Städte bis zum Schluß des Reichstags vollständig 50 zu ignorieren. Der endgiltige Abschied vom 19. November, der den lutherischen Ständen Bedenkzeit bis zum 15. April des nächsten Jahres gewährte, lautete für die „Zwinglischen Städte“ viel schärfer (Neue und vollständige Sammlung der Reichs-Abschiede. Frank- furt a. M. 1747 II, 306 ff. § 8 f.). Der Kaiser erklärte sich entschlossen, das „schwere Irrsal wider das hochwürdige Sakrament, dergleichen der Bilderstürmung und anderer 55 Sachen“ mit scharfen Mitteln anzugreifen, „wie Uns als Röm. Christlichem Kaiser, oberstem Vogt und Beschirmer der Heil. Christlichen Kirchen von Amts wegen, Unserm Gewissen nach, gebührt.“

Natürlich lehnten die vier Städte den Abschied ab (Paetzold, S. LXVII f.). Sie hatten aber immerhin Grund, noch engeren Anschluß an die Lutheraner zu suchen. Sie 60

nahmen im Dezember an der Versammlung zu Schmalkalden teil, und in der Bundesurkunde vom 27. Februar 1531 stehen sie mitverzeichnet (Pol. C. II, Nr. 23). Damit war eine Entwickelung eingeleitet, welche die Tetrapolitana bei Seite drängen mußte. Die Schweizer, welchen man sie als Brücke zu den Lutheranern anbot, wollten bei aller 5 freundlichen Anerkennung ihre klare Sakramentslehre doch nicht gegen dunkle Reden austauschen (Winkelmann, Der Schmalk. Bund, Straßburg 1892, S. 101 f.; Pol. C. II, Nr. 24. 31). Und das maßgebende Bekenntnis des Bundes war selbstverständlich die bald allein noch so genannte Augustana (1535 nachdrücklich festgestellt; Pol. C. II, Nr. 330, Beilage B): neben ihr ließ sich die Tetrapolitana unterbringen, indem man sie als 10 wesentlich zusammenstimmend einschätzte (Bd XV, 306, 5; Pol. C. II, Nr. 134). In diesem Sinne mußten die Straßburger 1532 auf dem Schweinfurter Tage bewilligen (Pol. C. II, Nr. 138 vgl. 136), „daß wir ihre Konfession neben der unsern auch bekennen, aber dadurch von der unsern nicht abtreten wollten.“ Erst 1562 im Streite mit Zanchi konnte Marbach den Versuch wagen, „unsere Augsburgische Konfession“ in Straßburg auf 15 das Fürstenbekenntnis zu deuten (Schweizer, Centraldogmen I, 433).

Die Straßburger haben auch ihr Bekenntnis gegen die Verunglimpfungen der päpstlichen Gegenschrift verteidigt. Sie erhielten schon alsbald nach deren Verlesung eine heimlich genommene Abschrift (Paetzold, S. LXV), nach welcher Butzer die „Schriftliche Beschirmung und Verthedigung“ arbeitete. Mit dieser Apologie zusammen wurde das 20 „Bekandtnuß der vier Frey und Reichstätt“ u. s. w. zu Straßburg durch J. Schweintzer auf den 22. August 1531 gedruckt (spätere Ausgaben Straßburg 1579, Neustadt 1580, Zweibrücken 1604). Eine lateinische Ausgabe des bloßen Bekenntnisses — denn die Apologie scheint nicht ins Lateinische übersetzt worden zu sein — erschien 1531 Argentorati, impressore G. U. Andlano. **E. F. Karl Müller.**

25 **Tetrarch** s. Vierfürst.

Teufel. — Litteratur: Mayer, Historia diaboli, Ed. II, Tub. 1780; Winzer, De Daemonologia in ss. libris proposita, Lips. 1812; Horst, Dämonomagie, Frankf. 1818; Daub, Judas Ischarioth, Heidelb. 1816. 1818; Binder, Ueber die Lehre von den Engeln und Dämonen (Stud. der Württemb. Geistlichen IX, 2, 2) 1837; Hahn, Die Theologie des NTs, 30 Leipz. 1854; v. Hofmann, Schriftbeweis 2. Aufl. I, 418—481; Sander, Die Lehre der heiligen Schrift vom Teufel, 1858; Philippi, Die Lehre von der Sünde, vom Satan (als 3. Teil der kirchl. Glaubenslehre) 1859; Sartorius, Ueber die Lehre vom Satan (Evangel. Kirchenzeitung Nr. 8 u. 9) 1858; Roskoff, Geschichte des Teufels, Leipz. 1869, 2 Bde (Hauptwerk); Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., S. 461 f.); Stave, Ueber den Einfluß 35 des Parsismus auf das Judenthum (Abschn. Dämonologie S. 235 ff.); Max Dreyer, Der Teufel in der deutschen Dichtung des Mittelalters, 1. Tl.: Von den Anfängen bis in das 14. Jahrhundert, Rostock 1884 (Dissertation); M. Osborn, Die Teufellitteratur des 14. Jahrhunderts (Sonderabdruck aus: Acta Germanica III, 3), Berlin 1893; A. Graf, Geschichte des Teufelsglaubens, deutsch von E. Teuscher, 2. Aufl., Jena 1893; A. Wünsche, 40 Der Sagenkreis vom geprellten Teufel, Wien 1905. Ferner sind zu vergleichen die Abschnitte in den Lehrbüchern der bibl. Theologie von D. G. Conr. v. Cölln I, 240; II, 69—71; 233 ff.; 311 ff.; Hahn I, 343—384; Oehler I, 241; 493; II, 146 ff.; Dillmann (ed. Kittel) S. 332, 337 ff.; H. J. Holtzmann I, 53 f.; 167. 218. 464. 466; II, 239. 303. 383 f. 480 f.; Keerl, Der Gottmensch, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, § 13: Zur Lehre vom Satan und seinen 45 bösen Engeln; ebenso die Artikel: Teufel (Satan) in den bibl. Realwörterbüchern von Winer, Dan. Schenkel und Riehm.

I. Ursprung des Teufelsglaubens. Die Vorstellung vom Teufel ist zu den Juden von Babylonien gedrungen, sie hat aber durch Berührung mit der Mazdareligion Persiens eine weitere Ausbildung erhalten. In den Ominatexten der Babylonier be50 gegnen wir ebenso der Idee von einem dämonischen Wesen, das gegen den Menschen bei den Göttern bald den Ankläger (bêl dabâbi, aram. בעל דבבא, Feind) (ד ist Wurzelbuchstabe, nicht Genetivpartikel. Gegen Levy, Chald. WB über die Targumim I, 159[a]) bald den Bedränger und Verfolger (šâdiru, rêdû) macht, wie wir von einem Schutzgotte hören, der sich des Menschen annimmt, ihn bei den anderen Göttern vertritt und 55 sich für ihn als Fürbitter aufwirft. Es handelt sich hier offenbar um eine Uebertragung des irdischen Gerichtsverfahrens auf die himmlische Welt. Vor Gericht fungiert außer dem Ankläger (*κατήγορος*) des Menschen noch der Verteidiger (*συνήγορος*). Im Nergal-Ereškigal-Mythus kommt an der Vokabularstelle II R 32, 56 unter den Begleitern Nergals eine Figur Namens Šarabdû vor, der die Rolle eines Ver60 leumders spielt. Übrigens kennen die Keilschrifttexte neben dem männlichen Ankläger (bêl dabâbi) geradeso eine weibliche Anklägerin (bêlit dabâbi), wie es neben dem

männlichen Schutzgotte auch eine weibliche Schutzgöttin giebt. Vgl. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., S. 461. Im Mazdaismus steht **Angra-mainyu** dem **Spenta-mainyu** gegenüber. Er ist das böse Prinzip und steht an der Spitze eines großen Reiches böser Wesen, die ihm alle unterthänig sind. Als Daeva aller Daevas (**Vendidad 19, 1**) sinnt er auf das Verderben der guten Schöpfung, vornehmlich sind es die Menschen, denen er übel will. Um das Werk des Ahura-mazda zu zerstören, bringt er das ganze Heer der schädlichen Schlangen und Insekten hervor. Alles Uebel und alles Böse hat in ihm seinen Ursprung. Vgl. Stave, Über den Einfluß des Parsismus auf das Judenthum, S. 235 ff. Alle diese Vorstellungen von einem bösen Machtwesen haben auf die Juden eingewirkt, sind aber nicht rein von ihnen herübergenommen, sondern gemäß der theokratischen Religionsanschauung mannigfach modifiziert und umgebogen worden. So hat sich nach und nach das Bild vom Satan entwickelt. Von den Juden ist dann der Ideenkreis vom Satan ins Christentum übergegangen.

Die ägyptische Mythologie vom Set-Typhon-Mythus scheint bei der Ausgestaltung und Fortbildung der jüdischen und christlichen Satanologie wenig in Betracht zu kommen, obgleich verschiedene Forscher einen Einfluß statuieren möchten.

II. Namen des Teufels. Im AT führt der Teufel nur den Namen Satan (שָׂטָן, arab. شيطان), entschieden ein spätthebräisches Wort, das Anfeinder, Widersacher, Gegner, Verfolger, Ankläger (von שָׂטַן, anfeinden, besonders durch Anklagen befehden) bedeutet. Viel reichhaltiger ist die Nomenklatur des Teufels im NT. Die Benennungen sind hier zu einem Synkretismus geworden, dem viele fremde Wesensmerkmale anhaften. Zunächst ist die alttestamentliche Bezeichnung *ὁ σατανᾶς* (Mc 1, 30; 4, 15; Mt 4, 10; Lc 10, 18; 13, 16 u. ö.) herübergenommen. Einmal kommt der Name ohne Artikel (*σατᾶν*) vor (2 Ko 12, 7). Andere Titel sind: *ὁ διάβολος* (Mt 4, 1. 5. 8; 13, 19. 38; Hbr 2, 14; 4, 7; 1 Pt 5, 8; Apk 2, 10), *ὁ ἀντίδικος* (1 Pt 5, 8), *ὁ ἐχθρός* (Mt 13, 25; Lc 10, 19, *ὁ ἀντικείμενος* (1 Ti 5, 14), *ὁ πονηρός* (Mt 13, 19. 38 f.; Jo 17, 15; Eph 6, 16), *ὁ πειράζων* (Mt 4, 3; 1 Th 5, 3), *ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν* (Apk 12, 10), *Βεελζεβούλ* (Mc 3, 23; Mt 10, 25; 12, 24. 27; Lc 11, 15), *Βελίαρ* (2 Ko 6, 15), *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος* (Apk 20, 2) und *ὁ δράκων ὁ μέγας* (das. 12, 9).

Daneben finden sich noch Umschreibungen wie: *ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων*, oder *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου* (Jo 12, 31; 14, 30; 16, 11), *ἄρχων τῶν δαιμονίων* (Mc 3, 22; Mt 9, 34; 12, 24), *αἰών τοῦ κόσμου τούτου* und *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* (Eph 2, 2), *ἀνθρωποκτόνος ἀπ᾽ ἀρχῆς* (Jo 8, 44), *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* (2 Ko 4, 4). In den Apokryphen des A und NTs wechseln die Bezeichnungen *ὁ σατανᾶς* und *ὁ διάβολος* mit סַמָּאֵל und *Βελίαρ*. Wir haben in den allermeisten dieser Benennungen Wesensbezeichnungen, innere charakteristische Merkmale, die auf die Natur und Wirksamkeit des Teufels hinweisen, nur wenige gehen auf seine äußere Gestalt und sein Aussehen. Von den griechischen Namen entsprechen *ὁ διάβολος, ὁ ἀντίδικος, ὁ ἀντικείμενος* dem alttestamentlichen Begriff שָׂטָן, wogegen *ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος* dem Tiâmat-Marduk-Kampf des **Enuma-eliš**-Epos und *ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου, ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* u. s. w. Vorstellungen der mazdayanischen Religion ziemlich deutlich spiegeln.

III. Der Teufel im alttestamentlichen Schrifttum. Das AT zeigt uns die Satanalogie noch in einem Entwickelungsprozesse. In der vorexilischen Zeit findet sich von einer Satansvorstellung keine Spur. Der Glaube Israels an Jahve als alleinigen Schöpfer und Beherrscher der Welt, wie ihn die ältere Prophetie verkündet hatte, ließ für den Satan auch gar keinen Raum. Auch in nachexilischer Zeit ist der Satan kein omnipotentes, selbstständiges Prinzip, das aus eigener Machtvollkommenheit souverain handeln kann, sondern steht unter Jahves Willen und ist an diesen gebunden. Alle seine Unternehmungen geschehen nur auf Jahves ausdrückliche Zulassung, er darf nicht einen Schritt weiter gehen, als er die Erlaubnis erhalten hat. Im Prologe der Hiobdichtung (1, 6 ff.; 2, 1 ff.) gehört der Satan noch zur Zahl der Gottessöhne (בְּנֵי אֱלֹהִים) in der göttlichen Ratsversammlung. S. den Art. Engel in V, S. 370. Er geht bei Jahve aus und ein, und seine Dienstfunktion besteht darin, die Erde zu durchstreifen, um die Menschen in ihrem Frömmigkeitsverhalten zu beobachten. Er bildet mithin in der Hand Gottes sozusagen eine Art sittenpolizeiliches Organ. Auch auf Hiob hat er sein Auge gerichtet und sein untadeliges Verhalten erscheint ihm verdächtig. Von Jahve über Hiobs frommen Wandel befragt, führt er diesen auf Selbstsucht und Eigennutz zurück und fordert zum Beweis der Richtigkeit seiner Ansicht die Probe. Es ist eine Art

Wette, die der Satan mit Jahve eingeht. Dem Satan wird gestattet, dem Hiob seinen ganzen irdischen Besitzstand zu entreißen. Doch Hiobs Gottesfurcht wird nicht erschüttert. Trotzdem hält der Satan seine Ansicht aufrecht. Jahve gestattet ihm darum, den Hiob ein zweitesmal zu prüfen, er darf ihn an seinem Leibe antasten, nur hat er sein Leben zu schonen. Jetzt wird Hiob mit der fürchterlichen Krankheit der Elephantiasis geschlagen. Aus der Darstellung erhellt, daß der Satan vom erkenntnistheoretischen und psychologischen Standpunkte aus betrachtet insofern ein gottfeindlicher Geist ist, als er mit Jahves Ansicht über Hiob differiert und vermeint, die seelischen Triebfedern seines religiös-sittlichen Handelns besser als er zu durchschauen und auf ihr Motiv hin richtiger zu beurteilen. In seiner Dienstverrichtung bedient sich der Satan der verschiedensten Mittel, er benutzt räuberische Vergewaltigung ebenso wie elementare Naturereignisse, er kann sogar schwere Leibesplagen verhängen. Einen Fortschritt in der Weiterentwickelung der Satansidee bezeichnet der Bericht im älteren Sacharja 3, 1ff. Hier spielt der Satan die Rolle eines Anklägers. Der Hohepriester Josua steht vor dem Richterstuhle des Engels Jahves, der Satan ist zu seiner Rechten und bezichtigt den Vertreter der Theokratie, seines Amtes nicht gewissenhaft gepflegt zu haben. Der Angeklagte ist nicht ohne Schuld, was durch seine besudelte Gewandung angedeutet wird. Doch die Anklage hat keinen Erfolg, Jahve gebietet dem Ankläger zweimal zu schweigen. Josua wird die Sünde verziehen, weil Jahve sich seines Bundesvolkes wieder in Gnaden angenommen und es aus dem Exil zu neuer Freiheit geführt hat (vgl. das. 1, 17; 2, 16). Die besudelten Gewänder werden ihm ausgezogen und dafür Feierkleider angelegt, und ein Kopfbund wird ihm um sein Haupt gelegt. Dem Satan fehlt auch an dieser Stelle die Freiheit unumschränkten Handelns, er steht in Abhängigkeit von Jahve und muß sich seinem Machtgebote fügen. In ähnlicher Beleuchtung erscheint das Bild des Satans in den um 300 v. Chr. abgefaßten Büchern der Chronik. Während Davids Volksmusterung 2 Sa 24, 1 als ein Werk des gegen Israel gerichteten Zornes Jahves dargestellt ist, wird sie 1 Chr 21, 1 der Reizung des Satans als Ausdruck seiner feindseligen Gesinnung gegen das Gottesvolk zugeschrieben. Er stachelt den König an, die Jahve mißfällige Handlung zu unternehmen. Ein ähnlicher Fall trägt sich mit Ahab 2 Chr 18, 20ff. zu. Der Prophet Micha ben Jimla schaut in einem Gesichte, wie Jahve an das zu seiner Rechten und Linken versammelte Himmelsheer die Frage richtet: „Wer will Ahab, den König von Israel, bethören, daß er zu Felde ziehe und Ramoth Gilead falle?“ Da tritt aus dem Himmelsheere **der** Geist hervor und spricht: „Ich will ihn bethören.“ Auf die weitere Frage Jahves: „Womit?“ giebt er zur Antwort: „Ich will ausgehen und zum Lügengeiste werden im Munde aller seiner Propheten.“ Jahve erklärt sich mit seiner Absicht einverstanden. „Du wirst die Bethörung vollbringen!“ spricht er, „ziehe aus und thue also!“ Der Geist verrichtet seine Mission und bewirkt, daß 400 herbeigerufene Propheten dem Könige das Gelingen seines Feldzuges mit Josaphat gegen die Syrer weissagen, nur Micha ben Jimla verkündet das Gegenteil. Wenn gleich der Satan an dieser Stelle nicht ausdrücklich mit Namen genannt ist, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß das ganze Thun des Geistes, der übrigens schon durch den Artikel als ein bestimmter Geist dokumentiert ist, auf den Satan paßt. Stave a. a. O. S. 241 wendet zwar ein, daß die Stelle nicht in die alttestamentliche Satanslehre hereinzubeziehen sei, weil der Geist als göttlicher Geist gedacht sei und den Willen Jahves ausrichte. Er habe auch keine eigenen Motive und sei kein am Bösen sich freuendes Wesen. Allein durch die Bezeichnung: „Geist der Lüge“ ist die böse Natur des Geistes hinlänglich gekennzeichnet und sein Gefallen an der Verrichtung einer bösen That deutlich ausgesprochen. Alle anderen Stellen, wie Ex 12, 23, wo von einem מַלְאַךְ הַמַּשְׁחִית die Rede ist, durch den die Erstgeburt der Ägypter hingewürgt wird, ferner Jud 9, 3, wo ein böser Geist (רוּחַ רָעָה) zwischen Abimelech und die Sichemiten kommt, endlich 1 Sa 16, 14; 18, 10; 19, 9, wo Saul von einem bösen Geiste geplagt wird, lassen sich für die alttestamentliche Satanalogie nicht verwerten. Auch Nu 22, 22ff. kommt nicht in Betracht, obgleich es vom Engel Jahves heißt, daß er sich dem Bileam in Verfolgung seiner bösen Absicht in den Weg als sein Widersacher (לְשָׂטָן לוֹ) stellt, ebenso nicht Ps 109, 6, wo dieselbe Bezeichnung von einem Ankläger vor Gericht gebraucht ist.

IV **Der Teufel in den alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen.** Der alttestamentliche Ideenkreis hat sich in dieser Litteratur bereits vielfach mit altorientalischen Elementen vermischt. Das Bild des Teufels ist daher ein sehr buntschillerndes, es fehlt ihm der einheitliche Charakter. Sapientia 2, 24, vgl. Si 21, 27,

heißt es, daß durch den Neid des Teufels der Tod in die Welt gekommen ist, eine Vorstellung, die sich auch in der jüdischen Agada findet. S. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des ATs II, 513 und 521. Nach den Büchern Baruch und Tobit lebt im Volke der Glaube an Dämonen. Sie wohnen in der Wüste und führen ein ruheloses Dasein (To 8, 3). Ihr Geschäft ist, den Menschen zu plagen; besonders hat es der böse Asmodäus (Aschmedai in der jüd. Agada = Aeshma Daeva des Mazdaismus) auf die Weiber abgesehen, um sie ums Leben zu bringen (To 3, 8). Die Heiden opfern den bösen Geistern, weil sie in ihnen ihre Schutzgeister sehen, auch Israel hat sich vor ihnen gebeugt (Ba 4, 7). Ihre Macht aber kann durch Gebet und Räucherwerk gebrochen werden (To 6, 7; 8, 2. 3). Im Martyrium des Jesaia c. 2 ist von einem ganzen Heere von Satanen die Rede, an deren Spitze der Erzsatan Sammael (סַמָּאֵל) steht. Einen seiner Untersatane führt den Titel Belial (בְּלִיַּעַל) (der ältere Text liest Berial, das eine Nebenform von Belial ist. S. das Testament Dans c. 4), oder Matanbukus (vielleicht מַתַּן בּוּקָא, Geschenk des Eitlen, Nichtigen), der als Fürst des Unrechts und Beherrscher dieser Welt bezeichnet wird. Als Manasse König wurde, nistete sich Sammael bei ihm ein und umklammerte ihn. Er hatte es auf den Propheten Jesaia abgesehen. Weil dieser in seinen Gesichten das Wesen Sammaels enthüllt und die Ankunft des Geliebten (des Messias) geweissagt hatte, war Belial über ihn in Zorn geraten (c. 13, 13—21). Er stachelte den König an, daß er dem Propheten den Prozeß machte und ihn zersägen ließ. Bei dieser Prozedur verlachte ihn Sammael und forderte ihn auf, sich als einen Lügenpropheten zu bezeichnen und Manasse als einen verdienstlichen König zu verherrlichen. S. Kautzsch a. a. O. II, 124 und Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen S. 294 ff. Übrigens besteht im Himmel ein Kampf zwischen den Satanen Sammaels, weil sie sich gegenseitig beneiden. Dieser Kampf ist ein Abbild des Kampfes hier auf Erden (c. 7, 9 ff.). S. Hennecke a. a. O. S. 298. Nach den Sibyllinen (III, 65—90) verrichtet Beliar zur Zeit der letzten Dinge große Wunder unter den Menschen. Er läßt die Höhen der Berge erstehen, gebietet dem Meere Stillstand, ebenso der Sonne und dem Monde, aber er thut das alles nur, um die Menschen zu beirren. Beim Weltuntergange und der Wiederkunft Christi wird er verbrannt werden. Im II Henoch c. 29 ist der Satan ein aus dem Himmel verstoßener Engel. Die Ursache seiner Verstoßung war sein Hochmut. Er hatte gesagt, er wolle seinen Thron höher als die Wolken stellen. Vgl. Vita Adae § 15. Nach c. 39 dagegen wurde er wegen seiner Mißgunst verstoßen. Er gönnte dem Adam nicht, daß Gott ihm alles auf der Erde unterworfen habe, deshalb machte er auch einen Anschlag auf ihn und suchte ihn zum Ungehorsam gegen Gott zu verleiten. Auch in dem im 2. vorchristlichen Jahrhundert verfaßten äthiopischen Henochbuche ist von einem Reiche der Satane die Rede, an deren Spitze Azazêl als Erzsatan steht. Dieses Reich hat seine eigene Machtsphäre und Selbstständigkeit und existiert seit Anfang an neben dem Reiche Gottes, aber am großen Gerichtstage wird ihm sein Ende bereitet werden. Die Angesichtsengel Michael, Gabriel, Raphael und Phanuel werden die Satane mit eisernen Ketten fesseln und in die unterste Hölle, den Abgrund der vollkommenen Verdammnis, stürzen. Die Fesselung des Oberhauptes ist speziell dem Raphael vorbehalten. Im allgemeinen liegt den Satanen ein dreifaches Geschäft ob: Verführung der Engel (c. 69, vgl. c. 6), Verdächtigung der Frommen bei Gott (c. 40) und Bestrafung der Verdammten, indem sie Marterwerkzeuge für sie schmieden. In letzterer Beziehung heißen sie Plageengel, eine Benennung, die dem neuhebr. מַלְאֲכֵי חַבָּלָה (j. Scheb. VI, 37ᵃ un.) entspricht. Vgl. Kautzsch a. a. O. S. 260. Fast die gleiche Signatur wie im Henochbuche trägt die Satansvorstellung in den noch etwas später verfaßten Jubiläen. Der Satan heißt hier מַשְׂטֵמָא, Anfeinder, und ist der Oberste der bösen Geister (c. 11, vgl. c. 10, 19 und 22). Sehr ausführlich wird in der Vita Adae vom Satan gehandelt. Er versagte dem Protoplasten als dem Ebenbilde Gottes die Anbetung, weil er sich vor einem Wesen nicht beugen wolle, das später als er erschaffen sei, es gezieme sich vielmehr, daß er von Adam angebetet werde. Wegen dieses Ungehorsams wurde er aus dem Himmel gestoßen. Aus Rache dafür brachte er das erste Menschenpaar zum Falle (c. 12—16). Dabei verkleidete er sich nach IV Baruch c. 9 in das Gewand der Schlange. Mehrfach geschieht des Teufels in den Testamenten der Patriarchen Erwähnung. Er sendet seine Geister aus, die Menschen zu bethören (Test. Dans c. 3. 4 und 6). Gutes thun rettet vom Teufel (Test. Naphthalis c. 8), während Böses thun in die Hände Beliars führt (Test. Assers c. 2). Im messianischen Zeitalter wird das Reich des Teufels ein Ende haben und mit ihm alle Traurigkeit von der Erde hinweggenommen sein (Himmelfahrt Moses c. 10). Josephus weiß nichts vom Satan und seinem Reiche.

Für ihn sind die Dämonen nur die Geister böser Menschen (πονηρῶν ἀνθρώπων πνεύματα). (Jüd. Krieg VII, 6, 3.) Auch Philo von Alexandrien kennt keine Satanalogie. Auf Grund des von ihm verwendeten allegorischen Interpretationsverfahrens wird für ihn die Schlange im Sündenfallbericht zum Bilde der bösen Lust und das Weib zur
5 Trägerin der Sinnlichkeit, eine Ansicht, die später von den Kirchenlehrern Clemens von Alexandrien, Origenes und Ambrosius adoptiert wird (De Gigantibus I, 262f.). Nach Philo sind selbst die Götter der Heiden als gute Wesen zu betrachten, ja sie gelten als ein Ausfluß des Wesens Gottes selbst. Vgl. Siegfried, Philo S. 211ff.

V Der Teufel im neutestamentlichen Schrifttum. Zur Zeit Jesu hatte
10 bereits der Glaube an den Teufel und an böse, unsaubere Dämonen, welche im Menschen Besitz ergreifen, ihn quälen und sein physisches und psychisches Sein zerrütten, tiefe Wurzeln geschlagen. Daher kein Wunder, daß uns im NT ein farbenreiches Bild vom Wirken des Teufels und der Dämonen entrollt wird. Soviel ich sehe, lassen sich deutlich drei Strömungen unterscheiden, die auf die Entwickelung und Weiterbildung der
15 Satanologie eingewirkt haben: der alttestamentliche Ideenkreis, die mythologischen Anschauungen Babyloniens und das System der mazdayanischen Religion. Schon die Nomenklatur der neutestamentlichen Schriften spiegelt die drei Strömungen wieder. Jesus akkommodierte sich ganz den Grundanschauungen vom Teufel und seinem Dämonenreiche, wie sie im Volksbewußtsein lebten, nur wo er selbst mit dem Fürsten der Dämonen in
20 Zusammenhang gebracht und seine Heilandsthätigkeit von diesem abgeleitet wird, erhebt er in feierlich ernstem Tone Einspruch gegen solche Annahme (Mc 3, 22ff.; Mt 12, 25ff.; Lc 11, 17ff.). Der jüdische Volksglaube, der im Messias den geweissagten Erlöserkönig und das Werkzeug Gottes sah, durch welches der Teufel werde überwunden und sein Reich zerstört werden, forderte sogar eine persönliche Gegenüberstellung Jesu mit
25 dem Teufel. Die Versuchungsgeschichte (Mc 1, 13; Lc 4, 2ff.) ist daher weder als Bild, noch als Vision, auch nicht als eigenes inneres psychologisches Erlebnis, sondern als ein äußerer realer Vorgang aufzufassen. Jesu ganzes Erlösungswerk erscheint unter dem Gesichtspunkte eines fortwährenden Kampfes mit dem Teufel und seinem höllischen Reiche. Betrachten wir zunächst den Vorstellungskreis der Synoptiker, so wird der Teufel
30 als der Böse schlechthin (ὁ πονηρός) (Mt 13, 19. 38f.) und der Urheber alles Bösen und alles Übels (Lc 10, 19; 13, 16; 22, 31) gekennzeichnet. Er ist eine starke Macht (Mt 12, 29), deren Wirkungsgebiet die sündige Welt ist (Mt 4, 9; Lc 4, 16) und hier das Gute auf allen Linien zurückzudrängen sucht. Ohne Unterlaß streut er den Samen des Bösen aus. Er reißt das göttliche Wort aus den Herzen derer, die Gott dienen
35 möchten, und lenkt ihren Sinn auf das Eitle und Nichtige (Mc 4, 15; Mt 13, 25. 39). Selbst an die Jünger Jesu macht er sich, sie zu sichten wie den Weizen (Lc 22, 31). So fährt er in Judas, den Iskarioten, damit er Jesum den Händen seiner Feinde überliefere (Lc 22, 3ff.). Durch das Heer seiner Dämonen bringt der Teufel über die Menschen allerhand Leiden und Krankheiten. Die Dämonen nehmen Wohnung in ihnen
40 (Mt 8, 33; 9, 32; 15, 22), schlagen sie mit Wahnsinn (das. 8, 38), Taubstummheit mit Blindheit verbunden (das. 12, 22), Mondsucht (das. 17, 15; Lc 9, 39), paralytischer Verkrümmung (Lc 13, 11) u. s. w. In Mt 12, 43—45 wird in kurzen Umrissen eine grausige Schilderung von dem Schalten eines Dämon im Menschen entworfen. Doch Jesus trägt den Sieg über den Teufel davon (Mt 12, 29). Ebenso drängen seine
45 Jünger des Teufels Macht zurück, so daß der Meister in heiliger Begeisterung ausruft: Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen (Lc 10, 18). Dem Teufel ist mit seinen Engeln im ewigen Feuer das Ende bereitet (Mt 25, 4). Ueber die von Dämonen Besessenen und ihre Heilung durch Jesu vgl. Bd IV S. 414 der PRE. — Während dem Bilde des Teufels bei den Synoptikern noch vielfach die Physiognomie des
50 jüdischen Volksglaubens aufgedrückt ist, trägt sie im vierten Evangelium mehr den Stempel metaphysischer Spekulation. Gott und Welt stehen zueinander in einem Gegensatze, der sich beinahe bis zum Dualismus zuspitzt. Als böses Prinzip waltet der Teufel in der Welt (Jo 14, 30), besonders bethätigt er seine Macht in dem christusfeindlichen Judentum. Er ist ein Menschenmörder von Anfang an (ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς) und
55 der Vater der Lüge. Ja die Lüge ist sein eigentliches Element, in der er lebt und webt (ἕστηκεν), Wahrheit ist nicht in ihm (das. 8, 44). Judas gerät in sein Netz und begeht den Verrat (das. 13, 2). Doch dem Regimente des Teufels in dieser Welt ist schon sein Ende bereitet (das. 12, 31; 16, 11). Die Dämonischen treten im vierten Evangelium zurück, wohl aber wird Jesu selbst ein Dämon zugeschrieben (das. 8, 49. 52). — Die Vor-
60 stellungen des Johannesevangeliums herrschen auch in den johanneischen Briefen. Durch den

Teufel ist die Sünde in die Welt gekommen, denn er sündigt von Anfang an (ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει). Christus ist aber in die Welt gekommen, die Werke des Teufels zu zerstören (1 Jo 3, 8). — Die Apostelgeschichte schildert weniger Natur und Wesen des Teufels, als vielmehr sein Walten in der ersten christlichen Gemeinde. Allenthalben sucht er das Wirken der Apostel zu hindern, er stellt sich ihnen feindselig in den Weg. Ananias wird von ihm verführt, einen Teil der Summe seines Ackerverkaufs zu unterschlagen (AG 5, 3). — Ein Werkzeug von ihm ist auch der Zauberer Elymas (das. 13, 10). Die Macht des Teufels ist so groß, daß ein einheitliches Reich der Finsternis geschlossen dem Volke Gottes gegenübersteht (das. 26, 18). Als Lebenszweck Jesu wird die Heilung aller vom Teufel Bewältigten durch die Kraft Gottes bezeichnet (das. 10, 38 vgl. Mt 12, 28). — In den paulinischen Briefen erscheint der Teufel häufig im Lichte der durch den Einfluß altorientalischer Anschauungen umgebogenen jüdischen Theologie. Der Teufel ist der Aeon dieser Welt (αἰών τοῦ κόσμου τούτου), der das Luftreich beherrscht und in den Kindern des Ungehorsams wirkt, eine Art Gegengott dieser Weltperiode (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου), der die Menschen zum Abfall reizt und zum Unglauben verführt (2 Ko 4, 4). Er heißt deshalb auch der Nichtswürdige, Schlechte (Βελίαρ) (2 Ko 6, 15). Bei seinem Verführungswerke nimmt er zuweilen die Gestalt eines Lichtengels an, ebenso wie die von ihm Verführten, seine Diener, in die Maske der Diener der Gerechtigkeit sich kleiden (das. 11, 15). Dadurch, daß er überall der Ausbreitung des Evangeliums hindernd in den Weg tritt, bereitet er das Kommen des Antichrists vor (2 Th 2, 9). Einmal erscheint der Teufel unter dem Bilde eines listigen Jägers oder Vogelstellers, wobei ihm ein Netz zugeschrieben wird, das er auswirft, die Unachtsamen zu fangen. Nur untadeliger Wandel rettet vor ihm (2 Ti 2, 26). Daher die nachdrucksvollen Ermahnungen, bei Affekten des Herzens dem Teufel nicht Raum (τόπον) zu geben. Die Christen sollen sich der Enthaltsamkeit befleißigen, denn nur durch sie können sie gefeit werden, den Anschlägen und Schlichen (τὰ νοήματα) des Satans zu entgehen (2 Ko 2, 10. 11 vgl. 1 Ko 7, 5; 1 Th 3, 5). Auf die christlichen Gemeinden hat der Teufel ganz besonders sein Augenmerk gerichtet, denn gern bringt er Spaltung und Ärgernis in die Lehre (τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχήν) und verursacht, daß die Arglosen (τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων) nicht Jesu, sondern ihrem Bauche dienen (Rö 16, 17—20). Vor allem hat der, welcher nach einem Bischofsamte trachtet, die Pflicht, auf seiner Hut zu sein, damit er nicht durch Aufgeblasenheit dem Teufel anheimfalle (1 Ti 3, 6). In dem ersten Sendschreiben an Timotheus hat der Apostel den Hymenäus und Alexander wegen ihrer Lästerung dem Satan übergeben (1 Ti 1, 20). Ob Paulus den Teufel auch für den Urheber der Sünde gehalten hat, geht aus Rö 5, 12 f. nicht mit Evidenz hervor, doch wird 2 Ko 11, 3 die listige Schlange als Verführer der Eva bezeichnet. Der Tod Jesu wird als Sieg über den Teufel dargestellt (Kol 2, 15). Bei der Wiederkunft Jesu wird er durch den Hauch seines Mundes mit den Strahlen seiner Erscheinung auf immer hinweggerafft worden (2 Th 2, 8). Nach dem Hebräerbriefe besitzt der Teufel auch die Gewalt über den Tod, eine Vorstellung, die auf Sach 2, 24 zurückgeht. Im ersten Petribriefe erscheint der Satan unter dem Bilde eines brüllenden Löwen, der nach Beute ausgeht, weshalb die Gläubigen zur Nüchternheit und Wachsamkeit aufgefordert werden (1 Pt 5, 8). Die Dämonologie des Jakobus-, Judas- und zweiten Petribriefes berührt sich vielfach mit dem Vorstellungskreise des Henochbuches, des vierten Esra und der jüdischen Agada. Nach Ja 2, 19 besitzen die Dämonen ein Gottesbewußtsein, das sie schaudern macht. Im Judasbriefe hören wir von einem Engelfall und von einem Engelgericht (Jud 6 vgl. 2 Pt 2, 4). Nach V. 9 streitet der Angesichtsengel Michael mit dem Teufel und verhandelt mit ihm über den Leichnam des Mose. Energischer Widerstand treibt den Teufel zur Flucht (Ja 4, 7). — In innigem Zusammenhange mit der babylonischen Mythologie und den umgebogenen jüdischen Traditionen steht die Teufelsvorstellung in der Apokalypse. An manchen Stellen trägt sie fast das Kolorit des altorientalischen Drachenmythus des Enuma-eliš-Epos. Es wird von einem gewaltigen Kampfe des großen Drachen oder der alten Schlange berichtet (ὁ δράκων ὁ μέγας; ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος), der auch Teufel (διάβολος) und Satan (ὁ σατανᾶς) heißt, mit dem der Engel Michael streitet. Weil kein Platz mehr im Himmel für den Drachen ist, wird er zur Erde geworfen. In einem Einschiebsel frohlockt eine Stimme über diesen Sieg. Ein anderes Einschiebsel schildert darauf das Werk des Drachen auf der Erde (Apk 12, 7 ff.). Er verführt die Frommen (die Brüder) und klagt sie Tag und Nacht vor Gott an. Seine Verfolgung geht namentlich auf das Weib mit dem neugebornen Knaben, so daß dieses vor ihm in die Wüste flieht. Da er es nicht erreichen kann, speit

er ihm aus seinem Rachen einen Wasserstrahl nach, der zu einem großen Strome wird, doch die Erde verschlingt den Strom, und das Weib ist gerettet. Hierauf entspinnt sich ein Krieg mit dem Drachen und dem Weibessamen (Christusreiche). Der Drache läßt ein Wundertier mit zehn Hörnern und sieben Köpfen aufsteigen und übergiebt diesem Thron, Kraft und Gewalt. Alle Erdbewohner beten den Drachen und das Tier an (das. c. 13). Der Kampf endigt mit der Überwindung des Drachen. In einem Gesicht sieht der Seher, wie ein Engel vom Himmel mit dem Schlüssel des Abgrunds und einer großen Kette kommt und auf 1000 Jahre den Drachen in den Abgrund stürzt, diesen verschließt und sein Siegel darauf legt. Nach Verlauf dieser Frist in der Zeit der ersten Auferstehung aber entledigt sich der Drache seiner Fesseln. Er wird wieder frei und beginnt sein Verführungswerk von neuem. Doch er wird abermals überwunden und mit dem in seinem Dienste stehenden Tiere in den Schwefelsee geworfen und seiner Macht für immer ein Ende gemacht (das. c. 20). Gott und sein Gesalbter führen hierauf unumstritten das Regiment. Es erfolgt die Apokatastasis, der neue Weltzustand, der in der Umgestaltung und Erneuerung von Himmel und Erde besteht. S. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 360 ff., wogegen Bousset, Offenbarung Jo S. 435 zu vergleichen ist.

VI. Der Teufel in den neutestamentlichen Apokryphen. Die neutestamentliche apokryphische Litteratur bildet einen schwächlichen Nachklang zur apostolischen. Die Macht und Kraft der apostolischen Verkündigung ist erloschen. Auch das Bild des Teufels zeigt keine neuen Züge. Alles, was von ihm ausgesagt wird, ist überkommen. An manchen Stellen kann man sogar zweifelhaft sein, ob es sich um ein persönliches Wesen oder nur um eine Symbolisierung gewisser Seelenzustände und Gemütsrichtungen handelt. Im Hirten des Hermas ist der Teufel der Verführer der Diener Gottes. Ihre Schwachheit benutzend, fügt er ihnen allerhand Schlimmes zu (das. 4. Gebot c. 3). Er sucht sie an sich zu reißen und zu seinen Dienern zu machen (sog. 2. Clemensbrief c. 18). So den Ignatius (Br. d. Ign. an die Römer 7, 1). Er erregt gefährliche Affekte, wie Jähzorn, in der Menschenbrust (Hirt d. Herm. 5. Gebot c. 1). Wer Auferstehung und Gericht leugnet, heißt ein Erstgeborner des Satans (Br. d. Polykarp an die Philipper 7, 1 vgl. Johannesakten c. 84). Nur der wahrhaft Gottesfürchtige braucht sich vor des Teufels Macht nicht zu fürchten (Hirt d. Herm. 7 Gebot 1 und 12. Gebot, c. 3 Nachwort). In gleicher Weise schützt fester Glaube gegen die Anfechtungen des Teufels. Des Teufels Drohen hat für die Gläubigen so wenig Kraft wie die Sehnen einer Leiche (das. 12. Gebot c. 5 und 6 Nachwort). Gott wird dereinst die Macht des Teufels zerschmettern, aber auch die Frommen werden sie niederzwingen (das. 12. Gebot c. 6 Nachwort). Ausführlicher wird vom Teufel und seinen bösen Thaten in den Akten der Apostel gehandelt, eine Ausnahme bilden die Paulusakten. Die Petrusakten c. 8 enthalten ein Meisterstück nachapostolischer Beredsamkeit bezüglich des Teufels. Petrus schildert ihn als einen reißenden Wolf und als einen Verschlinger und Zerstreuer des ewigen Lebens. Wie er den ersten Menschen verführt hat, so hat er auch den Judas bethört, dem Herodes das Herz verstockt, den Pharao zu seinem Kampfe gegen Gott entflammt, den Kaiphas zur Auslieferung Christi an die Feinde angestachelt und ihn selbst zur Verleugnung Jesu gereizt (das. 7). Fortwährend schießt der Teufel seine giftigen Pfeile auf unschuldige Seelen. Die Rede schließt mit dem Wunsche, es möge sich gegen ihn der Fluch der Kirche und gegen seine Sühne sich seine eigene Schwärze kehren und er gänzlich aus der Gemeinde verschwinden. Auch in dem Schreiben der Korinther an den Apostel Paulus (2, 4), im Briefe des Ignatius an die Trallianer (c. 8, 1) und in den Johannesakten ist von den Ränken des Teufels die Rede. In Rom ist der Zauberer Simon des Teufels Geselle, so daß Petrus in einem Gesichte den Auftrag von Gott erhält, nach der Kaiserstadt zu reisen, um diesem das Handwerk zu legen und den Gläubigen die Ruhe wiederzugeben (Actus Vercellenses c. 4 und 5). Nach dem Martyrium des Paulus (c. 1) ist der Teufel die Ursache gewesen, daß Patroklus, der Mundschenk des Kaisers, der von einer hohen Fensterbrüstung einer Scheune der Predigt des Paulus lauschte, herabstürzte und starb. In einem Gesichte wird dem Johannes das Ende des Teufels und seines finsteren Reiches (Johannesakten c. 112 und 114) offenbart.

VII. Der Teufel in der neuhebräischen Litteratur. In den beiden Talmuden sowie im Midrasch erscheint die Satanalogie oft in derb phantastischer Ausschmückung. Wir stoßen auf Züge, die dem Judentum fremd sind, und auf Babylon und Persien zurückgehen, aber mancherlei Modifikationen erfahren haben. Die Funktion des Satans ist eine dreifache: er macht den Verführer (מתעה), reizt Jahve zum Zorn (מרגיז) und erhält von diesem die Ermächtigung, die Seele zu nehmen (Baba batra 16[a]).

Zum Vollzuge dieser Funktion besitzt er die Gabe der Verwandlung. Meist nimmt er Menschengestalt an. So in der Geschichte von Abrahams Prüfung. Dem Abraham erschien er als ein alter, gebeugter Mann, dem Isaak dagegen als blühender Jüngling (Tanchuma Abschn. וירא vgl. Sanh. 89[b]; Midr. Bereschith r. Par. 53 und Pirke de Rabbi Eli'ezer c. 29 und 32). Dieselbe Funktion verrichtet der Satan im Leben Hiobs (Baba batra 15[b]). Als er den König David zur Sünde mit der Bathseba verleiten wollte, erschien er als Vogel. Der König schoß nach ihm, traf ihn aber nicht, sondern sein Pfeil zerspaltete den Bienenstock, unter dem sich Bathseba das Haar kämmte (Sanh. 107[a]). Öfters tritt der Teufel in der neuhebräischen Litteratur unter dem Namen Sammael (סמאל) auf, eine Bezeichnung, die am richtigsten wohl von סַמָּא, blenden abzuleiten ist (weil er die Leute blendet und vom rechten Wege ablenkt), nicht von סַם אֵל, Gift Gottes. Ursprünglich gehörte er zu den Engeln und war ebenso wie diese von Gott geschaffen, er wurde aber wegen seines gottwiderstrebenden Wesens aus dem Himmel gestoßen und auf die Erde herabgeworfen. Bei der Verführung der Eva sprang er auf die Schlange und benutzte sie als Reittier, um ins Paradies zu gelangen (Jalkut Schim'oni zur Gen. Nr. 68). (Der Zusammenhang dieser Sage mit der Vorstellungsweise des mazdayanischen Systems erhellt schon daraus, daß Angramainyus, der Anführer der Daevas im Reiche Ahrimans nach dem Bundehesch c. 3 in Gestalt einer Schlange vom Himmel auf die Erde sprang.) Bei seinem Sturze ergriff er die Flügel Michaels, um auch diesen mit sich herabzureißen, doch Gott ließ ihn entrinnen, weshalb er פליטם, Entronnener heißt. Sammael hat ein Reich von Satanen und er ist ihr Oberhaupt (ראש כל השטנים). Mit ihnen belagert er die Menschen; der Fromme aber braucht sich nicht vor ihm zu fürchten (Midr. Debarim r. Par. 11 g. E., vgl. Midr. Wajikra r. Par. 21 mit Anspielung auf Ps 27, 3). Anderwärts wieder wird er der große Fürst in den Himmeln genannt (שׂר גדול שבשמים) (Pirke de R. Eli'ezer c. 13), oder der Schutzengel Esaus, mit dem Jakob am Jabbok rang und der ihm das Hiftbein verrenkte (Tanchuma Abschn. וישלח). Seine grundböse Natur zeigt Sammael in der Thamarerzählung. Damit diese verbrannt und David nicht von ihr geboren würde, entfernte er die Zeichen ihrer Unschuld, allein Gabriel brachte sie ihr wieder zurück (Sota 10[b]). Einmal steht Sammael und Michael zusammen, jener macht den Ankläger (קטיגור, *κατήγωρ*), dieser den Verteidiger (סניגור, *συνήγωρ*) (Midr. Schem. r. Par. 18; vgl. Lueken, Der Erzengel Michael S. 22). Bemerkt sei noch, daß Sammael noch unter den Bezeichnungen **Jeṣer harâ** (יצר הרע), **Mal'ach hammáveth** (מַלְאַךְ הַמָּוֶת), **Nachasch hakkadmôni** (נחש הקדמוני), Leviathan (לויתן), Aschmedai (אשמדי), und Azazêl (עזאזל) vorkommt. Nach **Baba batra 16[a]** aber sind Satan, böser Trieb und Todesengel ein und dasselbe. Auch nach dem jeruſ. **Targ. I** zu Gen 3, 6 ist Sammael der Todesengel; denn nachdem Eva von der Frucht des Erkenntnisbaumes gegessen hat, sieht sie Sammael, den Todesengel, und erschrickt.

VIII. Der Teufel in der Kirchenlehre bis zur Reformation. Unter den Apologeten sieht Theophilus von Antiochien im Teufel einen Engel, der sich von Gott lossagte und ihm gleichsam davonlief, weshalb er Drache (*δράκων*) heißt (*δράκων καλεῖται διὰ τὸ ἀποδεδρακέναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ θεοῦ*). (**Ad Autolycum II, 28,** 15 in: **Corpus apologetarum christianorum saec. secundi Vol. VIII.**) Infolgedessen wurde aus ihm ein böser Dämon, der Satan genannt wird (das. II, 28, 12). Die Triebfeder seines Handelns ist der Neid (*φθόνος*). Von ihm getrieben, machte er Kain zum Brudermörder (das. II, 29, 7—8) und Eva zum Anfänger der Sünde (*ἀρχηγὸς ἁμαρτίας*) (das. II, 28, 11). Von da ab bis jetzt ist das Objekt seiner Wirksamkeit der Mensch, der von ihm besessen und zur Sünde verleitet wird (das. II, 28, 12). Nach Athenagoras von Athen in seiner Schrift: *περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν* (s. **Corp. apologet. christ. saec. secundi Vol. VII**) steht die Satanologie in engem Zusammenhange mit der Angelologie. Außer dem trinitarischen Gotte giebt es noch andere Kräfte, die über die Materie herrschen (*ἑτέρας δυνάμεις περὶ τὴν ὕλην ἀρχούσας καὶ δι' αὐτῆς*) (s. 24, 20) und in ihr Gutes und Schlechtes vollbringen. Unter diesen Engeln ist einer, der Gott entgegenstrebt, obgleich er ihm seine Schöpfung zu verdanken hat (*ἀντιδοξῶν τῷ θεῷ*) (das. 24, 10), ein feindlicher Geist (*ἐνάντιον πνεῦμα*) (das. 24, 17. 18), der das von Gott ihm anvertraute Amt in entgegengesetzter Weise verwaltet (das. 25, 1) und dadurch ein *ἀμελής* und *πονηρός* geworden ist und es auch bleibt (das. 25, 17—24). Das Gebiet seiner Wirksamkeit sind ebenfalls die Menschen, die durch dämonische Leidenschaften und Erregungen erfaßt werden (**Supplicatio c. 24**). Das ganze Heidentum mit seinen mythologischen Anschauungen und kultischen Zeremonien hat

im Teufel seinen Ursprung (das. c. 29). Vgl. A. Pommrich, Die Gottes- und Logoslehre des Theophilus von Antiochien und Athenagoras von Athen, Leipzig 1904, S. 29 und 30; 57 und 58. Ähnliche Urteile finden wir bei Tertullian (adv. Marc. II, 10 und Apolog. c. 22) und Justin (Apolog. I, 12). Wie die Apologeten betrachten die
5 anderen Kirchenlehrer der drei ersten christlichen Jahrhunderte den Teufel als ein von Gott ursprünglich gut geschaffenes Wesen, das aber durch seinen Egoismus böse geworden ist. Als Ursache seines Abfalls von Gott wird bald Hochmut und Anmaßung (Origenes, Hom. in Ezech. IX, 2), bald Neid (Irenäus, adv. haeres. IV, 40; Cyprian, de dono patientiae), bald Verdruß über den Vorrang des Protoplasten (Lactantius, In-
10 stit. div. II, 8), bald Lüsternheit (Clemens v. Alex., Stromata VII; Origenes, de princ. proem. § 6) angegeben. Aus dem Himmel auf die Erde verstoßen, verhängt er hier Leibesübel und Landplagen (Origenes, c. Celsum VIII, 31. 32). Alles Lasterwesen geht auf ihn zurück (Clemens v. Alex., Paed. II, 1; Origenes, Hom. in Jes. XV; de princ. III, 2, 2). Unter seiner Herrschaft stehen sowohl die Exkommunizierten wie
15 die Ungetauften (Origenes, Hom. in Jud. II, 5; Hom. in Jerem. XVIII, 14). Ein beliebtes Thema der Kirchenlehrer dieser Periode besteht darin, das Versöhnungswerk Christi in Connex mit dem Teufel zu stellen. Nach Irenäus besteht zwischen Gott und dem Teufel eine Art Rechtsverhältnis. Denn dadurch, daß der Teufel den ersten Menschen zum Ungehorsam verführt hat, hat er die Menschen in seine Gewalt gebracht. Obgleich
20 Gott die Gewalt gehabt hätte, dem Teufel sein Eigentum zu entreißen, hat er doch aus Liebe zur Gerechtigkeit darauf verzichtet. Wohl aber ist seine Absicht darauf gerichtet, durch ein rechtliches Mittel den Rechtsanspruch des Teufels wieder ungiltig zu machen und ihm seine Beute zu entreißen. Zu diesem Zwecke sandte er den Gottmenschen Jesus Christus auf die Erde, der durch seinen vollkommenen Gehorsam, insbesondere durch seinen
25 freiwilligen Opfertod dem Teufel das Recht auf die Menschen abspenstig machte. Dabei erscheint das Todesleiden Jesu unter dem Gesichtspunkte eines von Gott dem Teufel angebotenen Lösegeldes (*λύτρον*). Gott wird als Kaufmann gedacht, der mit dem Teufel ein Geschäft abschließt (adv. haeres. V, 1, 1; III, 18, 7; V, 21, 3). Diese Theorie des Irenäus wurde von Origenes weiter ausgebildet, nur daß das von Gott dem Teufel
30 dargebotene Lösegeld bei ihm als eine beabsichtigte Täuschung erscheint (Hom. in Ex. VI, 150; Hom. in Lev. I, 286; in Joa. VI, 152; in Matth. XIII, 580 u. s. w.). Gregor von Nyssa redet von einem Betruge, der dem Teufel gespielt wurde (Orat. catech. c. 22—26), andere Kirchenlehrer wieder, wie Gregor der Gr., Cyrill, Leo der Gr., Ambrosius und Johannes Damascenus sprechen von einem Tausch, bei dem der Teufel
35 überlistet wurde. Gott wird als Angler vorgestellt, die menschliche Natur in Jesu als Lockspeise, der Teufel als Fisch (Leviathan). — Von ganz anderen Anschauungen gingen die Gnostiker bei ihren metaphysischen Spekulationen aus. Um eine Lösung der uralten Rätselfrage: *πόθεν τὸ κακόν* herbeizuführen, setzte Valentin an Stelle Gottes den psychisch gearteten Demiurgen, ein zweites Prinzip, zum Weltschöpfer und Regenten über
40 die Materie (*ὕλη*). Nach Marcion ist der Demiurg der Judengott, dem der Vollzug der Strafgerechtigkeit obliegt. Er ist hart wie das Gesetz, ist nach Blut und Krieg gierig und rächt erbarmungslos alle Übertretungen. Den vom höchsten Gotte gesandten Messias hält er in seiner Kurzsichtigkeit anfangs für seinen Messias, als er sich aber über dessen wahre Natur Klarheit verschafft hat, läßt er ihn ans Kreuz schlagen. Doch bei seiner
45 Höllenfahrt erlöst Jesus die vom Demiurg Verdammten und hält schließlich über ihn selbst Gericht. Vgl. den Art. Gnosis in Bd VI der PRE. In einem kraß sinnlichen Gewande erscheint die Satanologie in der morgenländischen Gnosis. Im System der Manichäer ist der Satan oder Urteufel (der Iblîs kadîm, *διάβολος πρῶτος* des Fihrist) ein riesiges Ungeheuer mit Löwenkopf und Drachenleib, er hat vier Füße und
50 zwei gewaltige Flügel und einen Fischschwanz. Als ursprüngliches Prinzip ist er von selbst geworden und ungeschaffen (*αὐτοφυής* und *ἀγένητος*). Nicht zufrieden mit seiner Macht im Reiche der Finsternis (cheschûchâ) strebt er nach dem Lichtreiche, infolgedessen der König dieses Reiches, der Vater der Herrlichkeit, veranlaßt wird, einen neuen Aeon, die Mutter des Lebens, aus seiner Rechten emanieren zu lassen, der wieder
55 den Urmenschen (enâschâ kadmâjâ), den Adam Kadmôn der jüdischen Kabbala) hervorruft. Mit fünf Lichtattributen (Lufthauch, Licht, Wasser, Wehen des Windes und Feuer) bewaffnet, wird dieser zum Kampfe mit dem Satan, der fünf Attribute der Finsternis (Gifthauch, Glutwind, Dunkel, Nebel und Brand) als seine Rüstung angelegt hat, zur Lichterde gesandt. An der Grenze des Lichtreiches und der Finsternis trifft er mit ihm
60 zusammen. Der Satan hat die Gestalt eines Drachen angenommen und in seiner Be-

gleitung befinden sich mächtige Archonten. Der Urmensch wird besiegt und eines Teiles seiner Lichtnatur beraubt. Doch auf sein siebenmaliges Stoßgebet wird ihm Hilfe aus dem Lichtreiche zu teil und es gelingt ihm, den Satan mit seinen Archonten gefangen zu nehmen. Die Archonten werden geschlachtet, ihre Haut wird ausgespannt und mit ihr das Himmelsgewölbe samt den Sternen gebildet. Je mehr Lichtteile ein Archont erbeutet 5 hat, desto heller leuchten die Sterne seiner Haut. Durch Vermischung der fünf Lichtattribute des Urmenschen mit den fünf Attributen der Finsternis entstehen fünf materielle Elemente, aus denen vom Demiurg auf Befehl des Königs des Lichtreiches die Erdenwelt entsteht. Befreiung des gefangenen Lichtes (der Jesus patibilis der abendländischen Gnosis) ist Zweck des Erlösungsprozesses, der von der Sonne, dem Monde und den 10 zwölf Tierkreisbildern ausgeführt wird. Wir merken hier ebenso den starken Einfluß der babylonischen Vorstellungen des Enuma-eliš-Epos wie den Zusammenhang mit altpersischen Vorstellungen.

In der Kirchenlehre vom 4. bis 6. Jahrhundert hat die Satanologie bereits ihr dogmatisches Gepräge erhalten. Die überkommenen Anschauungen haben sich zu einem 15 bestimmten Bilde gestaltet, dessen Signatur nur in einzelnen Zügen weiter ausgemalt wird. Wir begegnen schon Schilderungen von Teufelserscheinungen und heftigen Kämpfen der Heiligen mit dem Teufel. Neben manchen inneren Mitteln werden zugleich verschiedene äußere wie Taufwasser, Weihwasser, Reliquien, Stola, Nennung des Namens Jesu u. s. w. als Schutzwehr gegen die Angriffe des Teufels empfohlen. Auch wird ver- 20 schiedener Bündnisse gedacht, welche die Menschen freiwillig mit dem Teufel schließen und sich dadurch in seine Gewalt begeben. In der Zeit vom 7. bis 15. Jahrhundert vermischen sich dann die kirchlichen Vorstellungen vom Teufel vielfach mit solchen aus der germanischen Mythologie. Züge von germanischen Göttern, Riesen, Nixen, Kobolden und Elben werden auf ihn übertragen. Man glaubt an Teufelsverwandlungen und an 25 Teufelsbeschwörungen. Es entsteht die Sekte der Luciferaner oder Schwarzkünstler. S. Alberici Chronic. ad ann. 1223, II, access. hist. Leipnitz; Magn. Chronic. belgic. III; Script. Germ. Pistorii p. 255 u. s. w. Der Teufel kommt auf die Bühne. In Frankreich bildet sich eine Art Drama, Diablerie genannt, und erfreut sich großer Beliebtheit. Vier Teufel tummeln sich in der Regel auf der Scene. Von Frankreich 30 aus ging der Teufel in die mittelalterlichen Weihnachts-, Passions- und Osterspiele über, wobei der derbe Volkshumor ihn sehr oft die Rolle eines Dummen und Geprellten spielen läßt, an dem man sich belustigte. Vgl. Max Dreyer, Der Teufel in deutscher Dichtung des Mittelalters, Rost. 1884 u. A. Wünsche, Der Sagenkreis vom geprellten Teufel, Wien 1905. —

IX. Der Teufelsglaube von der Reformation bis zur Gegenwart. 35 Luther glaubte fest an den Teufel und seine Macht und befand sich in einem fortwährenden Kampfe mit ihm. Nach seinen Aussprüchen ist der Teufel „dem Menschen näher denn sein Rock oder Hemd, ja näher denn seine Haut" Alles Unheil rührt von ihm her, es ist Teufelswerk. „Also wenn jemand an Pestilenz stirbt, ersauft, zu Tode fällt, das thut der Teufel." Der Teufel hat ein gewaltiges Kaisertum, unter welchem 40 zahlreiche mächtige Fürsten und Potentaten stehen, von denen jeder wieder von einem Haufen Teufel als seinem Hofgesinde umgeben ist (EA 19, 272ff.). Der Teufel ist Gottes „Henker, durch welchen er seine Strafe und Zorn ausrichtet" Doch wenn auch die Vorstellung des Reformators noch mit einer Masse von Zügen der scholastischen Kirchenlehre und des allgemeinen Volksglaubens überladen ist, so macht sich doch das 45 Streben nach einer gewissen Verinnerlichung und Vergeistigung bemerkbar. Mit sittlicher Entrüstung protestiert er gegen das ganze von der katholischen Kirche aufgestellte äußerliche Schutzmittelritual gegen die Anfechtungen des Teufels. Der kirchliche Apparat ist seiner Ansicht nach sogar eine Schlinge, mit welcher der Teufel den Menschen verstricken will (s. Tischreden 17—19). Das Neue in der Lehre Luthers vom Teufel besteht ferner 50 darin, daß er wie Gregor von Nyssa und die anderen Kirchenlehrer der drei ersten christlichen Jahrhunderte sie wieder ernsthaft in enge Beziehung zur christlichen Versöhnungslehre bringt. Der Tod Jesu erscheint ihm unter dem Gesichtspunkte eines Kampfes mit Tod, Hölle und Teufel, bei dem eine Überlistung stattgefunden hat. In diesem Sinne figuriert der Teufel in den beiden Katechismen (2. Artikel und 3. und 6. Bitte des 55 Vaterunsers) und in der Augsburgischen Konfession (Art. 20), später auch in der Konkordienformel (Sol. declar.). Vgl. Köstlin, Die Theologie Luthers I, S. 53; II, S. 313ff. u. ö. Welche Volkstümlichkeit der Teufel speziell im 16. Jahrhundert erlangt hatte, geht aus der in dieser Zeit erstandenen Teufelslitteratur hervor, die sich bei Max Osborn in: Acta Germanica III, 3 zusammengetragen findet. Nur vier hervorragende Werke seien 60

erwähnt, 1. Das Theatrum Diabolorum d. i. Ein Sehr Nůtzliches verstendiges Buch u. s. w., das von der unternehmungslustigen Verlagshandlung Feyerabend zu Frankfurt a. M. 1519 herausgegeben wurde, 2. Von der Teuffels Tyranney, Macht und Gewalt, sonderlich in diesen letzten Tagen durch Andream Musculum 1556, 3. Der Zauber Teuffel d. i. von Zäuberey, warsagung, Beschwehren durch Ludovicum Milichium 1563, 4. Der Teuffel selbs, Das ist Wahrhafftiger bestendiger und wol gegründter bericht von den Teufeln zusammengezogen vnd in vnterschiedene Capita verfassen durch Jodocum Hockerium, Urtel bei Nicolaus Henricus 1568. Fast dieselbe Signatur behält das Bild des Teufels auch während des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Unter Vorantritt Luthers gedenken die protestantischen Sänger des Kirchenliedes wie Selnecker, Benjamin Prätorius, Johann Rist, Paulus Gerhardt, Christoph Titius des öfteren des Teufels und seiner Ränkesucht. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts macht sich eine Skepsis gegen den Teufelsglauben geltend, die sich bis zur völligen Leugnung steigert. Die Aufklärung, die neuere Philosophie und die Naturwissenschaft mit ihren Entdeckungen und Erfindungen trugen wesentlich zu dieser absteigenden Bewegung des Dogmas bei. Man sah im Teufel nur Akkommodationen an herrschende Zeitvorstellungen. Dagegen hielt die neuere Mystik, der Pietismus und die Orthodoxie an der kirchlichen Anschauung vom Teufel fest. In gleicher Weise erklärte Kant in der Schrift: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (ed. Rosenkranz S. 45 ff. und 77 ff.) den Teufel für die Personifikation des radikalen Bösen. Schelling huldigte zur Erklärung des Bösen wieder einer gewissen dualistischen Anschauung, die im Menschen Realisation erlangt. Während in Gott, so reflektiert er, die beiden Prinzipien: der Universalwille d. i. der Verstand und der Eigenwille noch zur unzertrennlichen Einheit verbunden sind, werden sie im Menschen zertrennlich und stehen in beständiger Zwietracht nebeneinander. In Schellings Fußtapfen wandelten Daub (Judas Ischarioth) und Eschenmayer (Philosophie der Offenbarung II, S. 256 ff.). Von Wichtigkeit ist Schleiermachers Stellung zum Teufelsglauben. In dem Werke: Der christliche Glaube bezeichnet er die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, so haltungslos, daß man eine Überzeugung von ihrer Wahrheit niemand zumuten kann. Es läßt sich absolut nichts Sicheres über die Realität des Teufels feststellen. Noch weiter ging David Strauß. Er betrachtete die Lehre vom Teufel gleich der von den Engeln für „völlig entwurzelt“ Marheineke sieht im Teufel eine „Hypostasierung“ (System der christl. Dogmatik). Einen ähnlichen Standpunkt vertreten Hase und Schenkel. A. E. Biedermann, Christliche Dogmatik § 198, ebenso Lipsius und andere neuere Dogmatiker reden vom Teufel nur noch im historischen Sinn. A. Ritschl hat in seinem Werke: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung den Teufel völlig ausgeschaltet. Der entgegengesetzten Ansicht wandten sich die Vertreter der neueren positiven Theologie zu. Martensen sucht in seiner christlichen Dogmatik den „notwendigen Zusammenhang“ der Lehre vom Teufel „mit dem christlichen Ideenkreis“ nachzuweisen. Johann Peter Lange (Positive Dogmatik 1851, als zweiter Teil der christlichen Dogmatik) leitet die Lehre in ihren Grundzügen „aus dem sittlichen Tiefsinn religiöser Genien“ her, welche in ihrer Ahnung der dämonischen Wirkungen einer überirdischen Geisterwelt von dem Geiste Gottes erleuchtet worden sind.“ Thomasius (Christi Person und Werk, 2. Aufl. I, 294), Philippi (Die Lehre von der Sünde, vom Satan), A. Hahn (Lehrb. des christl. Glaubens S. 298), Sartorius (Evangel. Kirchenzeitung Nr. 8 und 9 des Jahrg. 1858), v. Hofmann (Schriftbeweis I, 418—464), Twesten (Vorles. über die Dogmatik der ev.-luth. Kirche II, 361), Luthardt (Kompendium der Dogmatik, Abschn. Satan), Kahnis (Die luth. Dogmatik), Rothe (Ethik II), Dorner (System der christl. Glaubenslehre II, S. 188 ff.) sehen im Teufel ein persönliches böses Prinzip und zeichnen sein Bild mehr oder minder nach den Aussagen der Bibel, ohne ihre subjektive Auffassung in der Erklärung einzelner Stellen immer zurückzuhalten. Nach J. Kaftan (Dogmatik 1897 §2) liegt der Ursprung des Bösen in dem freien Willen des Menschen begründet. Der Teufel bildet daher ebenso wenig einen Gegenstand der christlichen Glaubenslehre wie die Engel, sondern muß der Vorstellungswelt des Frommen überlassen werden. Da die moderne Naturwissenschaft kein physisches Übel anerkennt, so bestreitet sie demgemäß die Existenzmöglichkeit des Teufels auf ihrem Gebiete. D. **Aug. Wünsche.**

Teutsch, G. D., geb. 1817, gest. 1893. — Fr. Teutsch, Denkrede auf D. G. D. T. Hermannst. 1894, W. Krafft, darin auch die gesamte Litteratur über ihn. Dann unter seinem Namen: AdB und Trausch-Schuller: Schriftsteller-Lexikon III. und IV Bd.

Georg Daniel Teutsch, gest. als Bischof der evang. Landeskirche Augsb. Bekenntnisses in Siebenbürgen, ist am 12. Dezember 1817 in Schäßburg in Siebenbürgen geboren, wo seine Vorfahren kleine Bürger waren (Vater und Großvater waren Seifensieder). Nach Absolvierung des Gymnasiums studierte er in Wien und Berlin 1837—39 Theologie, Philologie und Geschichte — Neander, Twesten, Strauß, Ranke, Ritter, Zumpt, Bopp, Beneke 5 waren seine Lehrer. Nach der Heimkehr kurze Zeit Hauslehrer wurde er, mit historischen vaterländischen Studien beschäftigt, an das evang. Gymnasium in Schäßburg gerufen (1842), wo er zuerst als Lehrer, dann von 1850—1863 als Rektor wirkte. Von 1863 bis 67 Pfarrer in Agnetheln und Dechant des Schenker Kirchenbezirks, wählte ihn am 19. September 1867 die Landeskirchenversammlung zum evang. Bischof. Als solcher ist 10 er nach kurzem Krankenlager am 2. Juli 1893, fast 76 Jahre alt, in Hermannstadt gestorben.

Er kommt hier als Schul- und Kirchenmann in Betracht, in beiden Eigenschaften zugleich als Träger und Kämpfer für evang. und deutsches Wesen inmitten seines Volkes. Er gehörte zunächst selbst zu den gottbegnadeten Lehrern, die die Schüler im Herzen zu packen und 15 aufwärts zu führen verstehen. Wie er selbst die verkörperte Pflicht war, so wußte er den Gedanken der Pflicht und der Arbeit in den Schülern zu wecken. Am nächsten lag ihm die Geschichte, die seine Seele füllte, vor allem die vaterländische, der er in der Wissenschaft und in der Erziehung die ihr gebührende Stelle verschaffen wollte, sie sollte ein Mittel werden, die Grundsteine des Bestandes des sächsischen Volkes neu zu befestigen. Im An- 20 schluß an Schlözers, Eders und J. K. Schullers kritische Arbeiten über die siebenbürgische Geschichte und auf Grund eingehender Urkunden- und Quellenforschungen wurde er „der Geschichtsschreiber seines Volks", dessen Vergangenheit er in zahlreichen Einzeluntersuchungen, dann zusammenfassend in der „Geschichte der Siebenb. Sachsen" (1. Aufl. 1852—58, 2. Aufl. 1874, 3. 1899) darstellte. Bei seinen historischen Arbeiten nehmen 25 die über die Kirche einen hervorragenden Platz ein. Die Geschichte des Schäßburger Gymnasiums (1852—53) — die Schulen sind in S. inmitten der evang. Landeskirche ausschließlich kirchliche Anstalten — war die erste derartige Geschichte, der die andern Anstalten folgten. Im Zusammenhang mit den Studien zur Sachsengeschichte erschien auch 1852 „Die Reformation im S. Sachsenland", ein Büchlein, das immer neu verbessert 30 zahlreiche Auflagen erlebte. Diese Studien erweckten den Reformator Siebenbürgens, Joh. Honterus (s. Bd VIII S. 333), zu neuem Leben, das T. in dem schönen Vortrag über Honterus und Kronstadt zu seiner Zeit (1876) zu einem eindrucksvollen Gesamtbilde zusammenfaßte. Aus dem Kampf des Tages um die Rettung des Zehntens, den die evang. Geistlichkeit seit den Tagen der Einwanderung bezogen hatte und ein ununter- 35 brochenes Objekt des Angriffs bald für den katholischen Bischof bald für den Fürsten und die Jesuiten bis 1848 gerettet hatte, wo der Zehnte aufgehoben wurde, aber trotz der in Aussicht gestellten Entschädigung diese fraglich zu werden begann, erwuchs die wissenschaftliche Arbeit „Das Zehntrecht der evang. Landeskirche A. C. in S." (1858), das mitgeholfen hat, dem Recht zum Sieg und der Kirche zu einer Entschädigung zu verhelfen. 40 Wie es seine gesamte historische Arbeit charakterisiert, daß er zu gleicher Zeit mit den Verarbeitungen des Materials auch die Quellen selbst am liebsten zugänglich machte, so veröffentlichte er, wie er 1857 in den Fontes rerum Austriacarum den 1. Band des Siebenb. Urkundenbuchs publiziert hatte, 1862 das „Urkundenbuch der evang. Landeskirche A. C. in S.", 1. Band, dem 1883 als 2. Band sich die „Synodalverhandlungen der evang. 45 Landeskirche bis 1600" anschlossen. Der 1. Band enthält die Beschlüsse und Gesetze der sächsischen Nationsuniversität, die Landesgesetze, die Fürstenbriefe und Staatsverträge, die die evang. Kirche in S. begründeten und schützten, ein reiches Material, das die Grundlage der wissenschaftlichen Erforschung der sächsischen Kirchengeschichte bildet. Von den Synodalverhandlungen — die im Lutherjahr erschienen und den „seit Jahrhunderten aus 50 S. besuchten deutschen Universitäten zu einem Zeichen tiefherzlichen Dankes für reiche Segensfülle in Wissenschaft, Glauben und Gesittung" gewidmet sind — konnte das Vorwort selbst den großen Wert hervorheben, den sie „für die tiefere Erkenntnis des Entwickelungsgangs der Kirche und Schule, ihres sittlich-religiösen Lebens, ihrer Gesittung und Bildung" haben als „bedeutsame Zeugnisse einer großen Zeit", in der sie „die hoff- 55 nungsreichen Anfänge eines neuen Lebens bezeichnen, die ernsten Boten einer schweren Geistes- und Gewissensarbeit". In der kleinen Abhandlung „Die Bischöfe der evang. Landeskirche" (bis 1700) zeichnete er (1863) die Führer dieser Arbeit, die Männer, die im Lauf von anderthalb Jahrhunderten die Kirche leiteten, in dem „Generaldechanten" (1884) das älteste Zusammenwachsen der sächsischen Kirche und grundlegende Rechtsfragen. 60

Aus der spätern Zeit hat er Haner (1759—77), Neugeboren (1806—1822) und G. P. Binder (1843—67) in der AdB und den letzten auch in besonderer Darstellung gezeichnet. „Zur Geschichte der Pfarrerswahlen" (1862), „Einige Züge aus dem Lebensbild unserer Synoden im letzten Jahrhundert" (1870), „Über die Entstehung und Weiterentwickelung 5 des Intervalls" (1879), „Die Geschichte der Agende" (1885), „Christentum und Reformation in S." in der 1. Aufl. dieser Encyklopädie standen im Zusammenhang mit den auf der Tagesordnung stehenden kirchlichen Fragen und versuchten, durch historische Orientierung das Verständnis für jene Fragen zu vertiefen und die Entschlüsse der Kirche zu leiten. Denn das Neue an das Vergangene anzuschließen, organische Fort- 10 entwickelung, den Zeitverhältnissen entsprechenden Fortbau des Gewordenen zu ermöglichen war seinem Wesen angemessen.

An der Fortentwickelung, an dem Fortbau der Schule und Kirche hat er nun sein ganzes Leben gearbeitet.

Das Jahr 1848 hatte alle Verhältnisse umgewandelt, auch Kirche und Schule waren 15 in Mitleidenschaft gezogen. Der österreichische „Organisations-Entwurf" für die Gymnasien stellte diese auf eine neue Grundlage und es galt, die evang.-sächsischen S.s gleichfalls auf diese zu stellen. Inmitten der leitenden Kreise der Kirche war man bereit, einen Teil der Gymnasien eingehen zu lassen und andere zu Staatsanstalten umzuwandeln. T. war es, der von dem Grundsatz ausgehend: „jeder Fortbestand unserer Nationalität beruht 20 wesentlich auf einer Konstituierung unserer Kirche und Schule, die die Kräfte dieser zu sammeln, zu stärken, zu erhalten Raum und Möglichkeit biete" — ein Grundgedanke des gesamten sächsischen öffentlichen Lebens bis zur Gegenwart, — es erreichte, daß sämtliche Gymnasien (5 Obergymnasien) als kirchliche Anstalten (und damit als deutsche) aufrecht erhalten wurden. Die sächsische Nationsuniversität, die politische Vertretung des Sachsen- 25 landes, widmete ihr ganzes Vermögen 1850 evang.-sächsischen Schulzwecken, jährlich 50000 fl. Con.-Mze., den größten Teil für die Gymnasien. Daß die Widmung — ein Gedanke Zimmermanns — zustande kam, dazu hat T. wesentlich mitgeholfen.

Aber auch die Verfassung der Kirche mußte neu geschaffen werden. Die damalige Verfassung war ein Oktroy der Regierung aus dem Jahre 1807 und ihr Wesen bestand 30 darin, daß die kirchliche Vertretung sich aus den politischen Beamten der Lokal-, Kreis- und Gesamtgemeinde und den Geistlichen dieser Gruppen zusammensetzte und daß daneben ein ausschließlich geistliches Regiment in Kapiteln und Synode bestand. Die Kirche war vom Rechtsboden vollständig verdrängt worden, die Hofkanzlei hob Taxen ein und erteilte Dispense, durch die politischen Beamten war die Kirche mit jeder politischen Wandlung 35 aufs peinlichste verflochten. Und als nun all die Beamten, die früher wenigstens gewählt worden waren, durch die neue absolute Regierung ernannt wurden, da drohte der Kirche völlige Desorganisation. Es gelang in jahrelanger schwerer Arbeit ein Doppeltes: die Regierung (den Kultusminister Graf Leo Thun) von dem alten Recht der Kirche in S., ihrer Autonomie und Selbstständigkeit, zu überzeugen, die auf den alten siebenb. Reli- 40 gionsgesetzen beruhte, wie die Approbaten (das Gesetzbuch von 1540—1653) sie enthielten — ein Ergebnis, das vor allem J. A. Zimmermanns Verdienst war — und dann die Kirche für die neue Verfassung zu gewinnen, die zunächst von der Regierung dargeboten wurde, eine Arbeit, die in erster Reihe T. leistete. Indem die 1. Landeskirchenversammlung 1861 auf dem Boden dieser neuen Verfassung vom alten Recht Besitz ergriff, ge- 45 wann sie sofort den alten Rechtsboden wieder. Nach dieser Verfassung, an der die Landeskirchenversammlung wesentliche Änderungen vornahm, und die sie endgiltig annahm, ist die Kirche völlig autonom und hat das ausschließliche Recht, sich selbst Gesetze zu geben, die weiter keiner staatlichen Bestätigung bedürfen. Sie gliedert sich in die Orts-, Bezirks- und Gesamtgemeinde, sämtliche Verwaltungs- und Vertretungskörper gehen ausschließlich 50 aus der freien Wahl der Kirche hervor, in den Bezirken und für die Gesamtkirche bestehen sie aus gleichviel geistlichen und weltlichen Vertretern. Die Landeskirchenversammlung hat die Entscheidung über Ritus, Liturgie, Agende, Festtage, über die Kirchenlehre. Sie übt die kirchliche Gesetzgebung aus. (Vgl. Verfassung der evang. Landeskirche Augsb. Bek. in den siebenb. Landesteilen Ungarns, Hermannstadt 1902.) Auch den Bischof wählt die Landes- 55 kirchenversammlung und der König bestätigt ihn, in dessen Hände er den Treueid leistet.

T. war in der Landeskirchenversammlung von 1861 Referent in der Verfassungsfrage und ihm fiel ihre Fortbildung in den nächsten Jahren vor allem zu. Sie schuf 1862 ein Pfarrwahlgesetz, das wieder er gemacht hatte und vertrat und das das Recht der Pfarrbesetzung durch freie Wahl in die Hand der Gemeinde legte. Dadurch fielen wieder 60 alte Schranken, die innerhalb der Kirche künstlich aufgerichtet worden waren und die

Kirche fand die alte Einheit wieder. Es war überhaupt eine providentielle Schickung, daß im selben Augenblick, als die große politische Wandlung das sächsische Volk vor neue schwerste Fragen stellte, die Kirche alle Güter dieses Volkes zusammenfaßte und unter dem Gedanken des Ewigen zu retten suchte, was zu retten war.

Am 19. September 1867 wählte die Landeskirchenversammlung T. zum Bischof und am 28. November trat der nicht ganz 50jährige das Amt an und er nahm, der erste Bischof seit 1571, den Amtssitz nach der neuen Kirchenverfassung wieder in Hermannstadt ein. Fast 26 Jahre ist er an der Spitze der Kirche gestanden, die unter ihm neu ward.

Während seiner ganzen Amtsthätigkeit wurde die Kirchenverfassung weiter ausgebaut und zugleich war es notwendig, sie fortwährend zu verteidigen, in erster Reihe gegen die Angriffe des Staats. Die Landeskirchenversammlung von 1870 schuf eine neue Schulordnung für die Volksschulen, die erst Ordnung und Gleichartigkeit in die Volksschule hineinbrachte, eine Disziplinar- und Eheordnung; die Ehegerichtsbarkeit stand der Kirche zu. Die Pensionsanstalt wurde wiederholt erweitert und verbessert. Eine neue Perikopenreihe sollte das innere Leben stärken, eine neue Agende das religiöse Leben vertiefen. Für die Heranbildung der Volksschullehrer wurde eine gemeinsame Landeskirchenanstalt gegründet (1892).

Der Rechtsboden der Kirche hatte im sog. Unionsgesetz (der 43 Artikel von 1868) neuerdings feierliche Anerkennung gefunden, indem alle jene Gesetze S.s, die die Freiheit der Religionsausübung und Selbstregierung, die Gleichberechtigung und den Wirkungskreis der Kirchen und Kirchenbehörden gewährleisteten, ausdrücklich aufrecht erhalten wurden. Aber die neue Doktrin der Staatsallmacht, die in Ungarn vom starken Bund des Romanismus und Magyarismus getragen wurde, griff gerade diese Stellung der Kirche dauernd an, weil u. a. gerade die siebenb. Kirchen zugleich Träger nationalen Lebens waren, die evangelische des deutschen Lebens, die griechischen des rumänischen Lebens. Im Jahre 1879 wurde durch Staatsgesetz der Unterricht in der magyarischen Sprache für alle Volksschulen obligatorisch, wogegen die evang. Kirche auf Grund des Gesetzes und mit dem Hinweis darauf sich wehrte, daß damit das Niveau der Bildung allgemein herabgedrückt werde, da es unmöglich sei, in der Volksschule eine fremde Sprache zu erlernen, ohne alles andere zu vernachlässigen. Im Jahre 1883 mußte die Kirche sich gegen den Mittelschulgesetzentwurf wehren, der die Gymnasien unter strengere staatliche Kontrolle stellte und die innere Organisation zum Teil in die Hand des Ministers legte. Und im Anschluß an diese Gesetze ergab sich ein stets erneuerter Kampf gegen die Übergriffe der staatlichen Organe bei der Durchführung der Gesetze. Im Jahr 1890 dehnte ein Gesetz über Kindergärten und Bewahranstalten den magyarischen Sprachenzwang sogar auf die Kinder des vorschulpflichtigen Alters aus. Klagen über nationale Unterdrückung, die niemals geschehen war, veranlaßten 1887 einige evang. Gemeinden magyarischer Nationalität aus dem Verband der evang. Landeskirche auszuscheiden und sich dem Theißer Distrikt anzuschließen, ein tief aufregender Kampf für die Kirche, an den sich ein weiterer Kampf wegen Verminderung der Staatsdotation schloß, Arbeiten, die alle Kräfte in Anspruch nahmen, denn es handelte sich immer um Verteidigung des Rechtsbodens der Kirche und die in ihr eingeschlossenen höhern Güter des Lebens. Selbst gegen die evang. „Schwesterkirche" in Ungarn mußte sich die Kirche wehren, die sich nicht scheute, das Gebiet der siebenb. Landeskirche als herrenloses „Missionsgebiet" zu betrachten, und Lust zeigte, sich dort auszubreiten.

Aber zu diesen markverzehrenden Kämpfen, deren Aktenstücke in den „Verhandlungen der evang. Landeskirchenversammlung" (die 5.—15. hat unter T. getagt) mitgeteilt sind, kam nun die innere Arbeit. Die Aufgabe, die T. vorfand, war: die neue Kirchenverfassung mit Geist und Leben zu erfüllen. Er hatte in den Worten, mit denen er die Wahl zum Bischof annahm, die leitenden Gedanken ausgesprochen: „Wenn das Schiff unserer Kirche, das unverfälschte Gotteswort zum Leitstern, mit der evang. Wissenschaft und Schule und Gemeindeverfassung im Bunde, den Zielen ihrer Bestimmung entgegenfährt, so können wohl die Wellen hoch gehen und die Stürme brausen, aber das Schiff wird nicht versinken und die Güter, die es trägt, werden nicht untergehen. Denn der Herr auch der Stürme und Wellen ist Gott und die in seinem Dienst stehen und ihm und sich treu bleiben, die läßt er nicht" Es galt, die Kirche zur „Volkskirche" im edelsten Sinn zu gestalten, so daß das gesamte Leben von ihr beeinflußt, gehoben und getragen wurde. Wenn das nach außen hin wohl hin und wieder den Eindruck der Verweltlichung der Kirche machen konnte, so war es im Wesen ebenso und vielleicht noch mehr eine Verchristlichung des Lebens. Das Landeskonsistorium, dem er nun als Vorsitzer die Wege

wies, zog den Kreis seiner Thätigkeit weit, das ganze Leben war darin umschlossen: der Unterricht der Jugend, auch der konfirmierten, die Einrichtung des Gottesdienstes, die Ordnung und Registrierung der Archive, die Abhaltung von Winterleseabenden und Zusammenkünften auf dem Dorf, die Reinhaltung und Verschönerung der Friedhöfe, die 5 Anlegung von Gedenkbüchern, die Sorge für die wirtschaftliche Stärkung der Kirche — nichts blieb unbeachtet und alles stand im Dienste des Gedankens, das sächsisch-deutsche Wesen durch die belebende Macht des Protestantismus zu reinigen und zu stärken, dem Protestantismus deutsche Art und Tiefe zu geben und so die sittlichen Mächte des Lebens zu kräftigen und widerstandsfähig zu machen gegen die Sünde! Ihm war Religion und 10 Protestantismus eine Lebensmacht, und er sah als Aufgabe der Kirche die selbstständige schöpferische Wiedergabe der evang. Grundsätze an, aus dem Geist der Gegenwart und für die Bedürfnisse des lebenden Geschlechts. Die tiefeindringende wissenschaftliche Forschung der Theologie erschien ihm auch als Äußerung göttlichen Geistes und er hatte die frohe Empfindung, daß die Ergebnisse wirklicher Wissenschaft das religiöse und christliche 15 Leben nicht schädigten, sondern zuletzt förderten und vertieften. Die freimachende Kraft der Wissenschaft kennzeichnete ihm auch den Protestantismus. Er selbst war ein hinreißender Prediger und Redner. T. war reich an Gedanken, zündend in der Schärfe des Ausdrucks, begeisternd in dem hohen Schwung der Sprache, verstand er im Anschluß an den Anschauungs- und Willenskreis der Zuhörer sie zu großen allgemeinen Ideen hinzuführen 20 und besonders — seinem eigenen Wesen entsprechend — die Gegenwart an die Vergangenheit anzuknüpfen und die Vergangenheit wirksam zu gestalten für die Gegenwart. Dabei half ihm eine genaue Kenntnis der hl. Schrift, deren Tiefe ihm unerschöpflich erschien. Wer die dogmatische Haltung und den religiösen Gehalt seiner Predigten zeichnen wollte, der könnte es am ersten durch einen Vergleich thun, er stand ungefähr auf dem 25 Standpunkt Hases in Jena: das gleiche Verständnis für die historische Entwickelung des Christentums und daraus hervorgehend die Fähigkeit, gerecht zu urteilen über verschiedene Formen des Christentums, die gleiche Anschauung, daß das Christentum der Höhepunkt religiösen Lebens und der Protestantismus seine schönste freie Ausgestaltung sei, daß Christus der Wendepunkt der Zeiten und in ihm der Weg und das Leben gegeben sei. 30 „Ziehet an den Herrn Jesum Christum — sprach er in einer Ordinationsrede — darin ist der Anfang und die Vollendung des Christentums begriffen“ Christentum und Protestantismus in ihrem Wesen gefaßt hatten nach seiner Überzeugung die Kraft, den Menschen zu bessern und dem Guten in der Welt die Wege zu bahnen. Dabei besaß er — was wieder auch bei Hase so schön zu Tage tritt — den freien Blick für die Schönheit der 35 Welt und des Menschenlebens, das er gleichfalls in seiner Tiefe faßte. Den geistigen Zusammenhang mit dem deutschen Protestantismus zu festigen schien ihm Lebensbedingung sowohl für seine Kirche wie für sein Volk. Von diesem Gesichtspunkt aus hatte er 1861 als Vertreter des siebenb. Hauptvereins der Gustav Adolf-Stiftung in Hannover den Anschluß an den Centralverein durchgeführt und als er Vorstand des siebenb. Haupt- 40 vereins und 1882—1891 Mitglied des Centralvorstandes war, da suchte er diese Fäden noch weiter zu kräftigen. Seine zahlreichen Beziehungen zu hervorragenden Männern Deutschlands haben in erster Reihe es bewirkt, daß die geistige Verbindung der evang. Kirche S.s mit dem Mutterland der Reformation im Sturm der Gegenwart inniger als je geworden und auch dadurch deutsches und evang. Leben in seiner Heimat gekräftigt 45 worden ist.

Die Wurzeln dieses Lebens zu kräftigen, griff er stets aufs neue in die Geschichte hinein. Ob er in der Sachsengeschichte die ganze Entwickelung seines Volkes (bis 1699) zeichnete, oder in einzelnen geistvollen Essays kleinere Zeitabschnitte und Einzelfragen beleuchtete — so besonders die Schlußjahre des 18. Jahrhunderts — oder in den zur Er- 50 öffnung des Landeskundevereins gehaltenen und stets mit Spannung erwarteten Denkreden Zeitgenossen zeichnete, die der Tod genommen hatte, mit ihrem Lieben und Leiden, Sorgen und Arbeiten, getragen von alter Freundschaft, die ihn mit den meisten verband, voll wehmütiger Erhebung sie charakterisierend — immer spürte der Hörer und Leser lebendig, was der Verfasser einst in jungen Jahren sich als Ziel gesetzt, durch die Geschichte die 55 Grundsteine des Bestandes seines Volks zu sichern!

Mit seinem historischen Wissen aber verband T. die seltene Kraft, die Gegenwart zu verstehen, an Stelle des veralteten Morschen neues Festes zu setzen. Wie er als Pfarrer in Agnetheln die erste Häckselschneidmaschine im Bezirk gekauft hatte, so ging er voran, mit neuen Mitteln das geistige und sittliche Leben in seiner Kirche zu stärken. 60 Er hörte nicht auf, Pfarrer und Lehrer zu drängen und zu treiben, die Mittel der Wissen-

schaft, des Studiums, der Fortbildung zu benützen, um das Beste zu bieten, was sie konnten, er erzog zu heiligem Pflichtgefühl, wohin sein Geist kam. „Was wird der Bischof dazu sagen"! — das wirkte oft mehr als das Gesetz! So wuchs sein Bild und Wesen von Jahr zu Jahr, an Stelle der jugendlichen Strenge und jungen Übereifers war abgeklärte Lebensweisheit getreten, aber das Herz war jung geblieben auch unter dem weißgewordenen Haupte. Die Kirche sah in ihm ihre Einheit personifiziert und er vertrat diese Kirche in gleicher Weise imponierend nach oben und unten. Immer wieder war es in den schweren Kämpfen notwendig, mit den leitenden Ministern Ungarns zu verhandeln und gar oft vor dem Thron des Königs zu erscheinen; hier und dort kannten sie ihn, seine Offenheit und Ehrlichkeit, seine Gesetzestreue und Unbeugsamkeit, seine weltmännischen Formen und seinen Geist. Und nach unten hin, da hat er in seiner Person die durch die neue Kirchenverfassung begründete Einheit ins Leben übertragen. Jede Gemeinde kannte ihn persönlich, er hatte alle anläßlich der Generalkirchenvisitation, die er in der ganzen Kirche durchführte, besucht. Das eindrucksvolle Bild ist unvergessen in jeder Gemeinde geblieben, wie der Bischof nach festlichem Empfang in der vollen Kirche gepredigt, dann die Schule und die Fortbildungsschule geprüft, mit Presbyterium und Gemeindevertretung Sitzung gehalten, die Kassenbücher und Protokolle eingesehen, nach Altertümern und prähistorischen Funden gesucht und das ganze Leben mit seinen Schäden und seinen Vorzügen, Vergangenes und Gegenwärtiges an den Seelen der Zuhörer vorübergeführt. An ein Bibelwort angeknüpft hatte die Predigt die Verhältnisse der Gemeinde unter den Gesichtspunkt des Evangeliums gestellt und die ganze Arbeit des Tages das eine Ziel verfolgt, die sittlichen und religiösen Kräfte zu stärken, das Vertrauen auf die im Protestantismus liegende Macht zu heben, Schäden zu heilen, die Mutlosen zur Hoffnung, die Schwankenden zur Festigkeit zu führen. Und dazu nun die Gabe, auch dem einzelnen bedrängten Gemüt Trost zu geben und mit dem kleinen Mann zu verkehren, daß diesem das Herz aufging! Aber was sich hier in jeder Dorfgemeinde im kleinen vollzog, die Zusammenfassung der Volksarbeit durch die Kirche, das war auch im großen in der Person des Bischofs verkörpert. Als Vorstand des Vereins für siebenbürgische Landeskunde leitete er die wissenschaftlichen Arbeiten seines Volkes mindestens auf dem historischen Gebiet, als Vorstand des Gustav Adolf-Vereins und Beirat des Allg. evang. Frauenvereins die Liebesarbeit inmitten der Kirche, als Mitglied des ungarischen Magnatenhauses — früher auch Landtags- und Reichstagsabgeordneter und Vertreter in der Nationsuniversität — vertrat er Volk und Kirche in den wichtigsten Lebensfragen an oberster Stelle, seine Beziehungen zu den leitenden Kreisen der ungarischen Wissenschaft und Politik auf der einen Seite, die persönlichen Beziehungen zur deutschen Kirche und Wissenschaft auf der andern, reichten zugleich für sein Volk und seine Kirche die Hand nach den zwei Seiten hin, von denen beeinflußt beide in Vergangenheit und Gegenwart sich entwickelt haben. So konnte sein langjähriger Mitarbeiter D. Müller — später sein Nachfolger im Amt — bei der Feier seines siebzigsten Geburtstages sagen: T. sei eine Geschichte und eine Summe von Gedanken, die keiner Auslegung bedürften. Die vier Jahrzehnte, die er gewirkt, seien nicht zu denken ohne ihn, die Zukunft nicht ohne die Gedanken, für die er gekämpft. Er habe eine Lebensarbeit daran gesetzt, daß Recht Recht bleibe, Ehre und Treue seine Arbeit vergeistigt. Wer sie angreife, greife sein Volk an, wer ihn untreu schelte, schelte sein Volk untreu, dessen Gelöbnis darum sei, fest und treu zu ihm und seiner Lebensarbeit zu stehn!

Da brachten die letzten Jahre neue schwere Kämpfe. Er hat sie, wo sie ihm im Leben entgegen traten, als sittliche Pflicht angesehen und oft schwer darunter gelitten, daß es seiner nimmermüden Arbeit wie der seiner Genossen nicht gelingen wollte, in den leitenden Kreisen der ungarischen Staatsmänner die Erkenntnis zu erwecken oder doch nachhaltig zu festigen, daß das sächsische Volk in S. eine Stütze des ungarischen Staates eben nur mit seiner deutschen Kultur und seinem unangetasteten evang. Leben und Wesen sei und daß es im selben Verhältnis, wie ihm eins oder das andere genommen oder unterbunden werde, gerade für den Staat bedeutungslos werde. Da wurde Ende 1892 plötzlich und unvermutet in Ungarn das Schlagwort der kirchenpolitischen Gesetze und damit die Forderung der staatlichen Matrikelführung, staatlicher Eheschließung und Trennung u. s. f. ausgegeben, in dem T. einen neuen Angriff des vereinigten Romanismus und Magyarismus auf alles sah, was beiden ein Dorn im Auge ist. So hielt er sich für verpflichtet, mit seiner Kirche dagegen Stellung zu nehmen. Man hat sie in Deutschland, besonders auch in evang. Kreisen, vielfach nicht verstanden, von der falschen Voraussetzung ausgehend, daß diese kirchenpolitischen Gesetze ähnlich wie seiner Zeit in Deutschland eine Schutzwehr des

Staates gegen den Ultramontanismus seien. In Ungarn war das Gegenteil der Fall Die kirchenpolitischen Gesetze waren der Preis, den die katholische Kirche für die Aufhebung des Gesetzes zahlte, wonach in gemischten Ehen die Kinder getrennt nach dem Geschlecht der Konfession der Eltern zu folgen hatten und die Reverse nichts galten, in der 5 sichern Voraussetzung, daß sie den Vorteil haben werde. Und in der That sind die Verluste der evang. Kirchen in Ungarn seither riesige gewesen; sie werden dadurch nicht aufgewogen, daß die Matrikeln magyarisch geführt werden und die Beamten die Magyarisierung unterstützen. Daß die evang. Kirche S.s von diesen Verlusten verschont geblieben ist, ist ein schöner Beweis ihrer innern Festigkeit und Tüchtigkeit, an der T. seinen unvergänglichen 10 Anteil hat. Seine Stellung gegenüber den damals geplanten Gesetzen enthält die Vorstellung des Landeskonsistoriums gegen den Gesetzentwurf Z. 868/1893, die auch abgesondert veröffentlicht worden ist. Was darin vorausgesagt wurde, ist bis ins kleinste in Erfüllung gegangen.

T. hat die Schaffung dieses Gesetzes nicht mehr erlebt. Er war mit Plänen be- 15 schäftigt, welche neue Schritte zum Schutz der bedrohten Rechte und Kulturgüter seiner Kirche unternommen werden könnten; da machte nach kurzem Krankenlager ein Herzschlag am Abend des 2. Juli 1893 dem reichen Leben ein Ende, das zugleich dem kinderreichen glücklichen Haus den Vater nahm.

Äußere Ehren hat seine Kirche nicht zu vergeben, sie waren ihm von andern Seiten 20 reich zu teil geworden: Ehrendoktor dreier deutscher Fakultäten, Mitglied gelehrter Genossenschaften und der Münchener Akademie der Wissenschaften, vom Herzog von Koburg und Großherzog von Sachsen mit hohen Orden ausgezeichnet, hatte er diese Ehrungen mehr seiner Kirche und seinem Volk erwiesen angesehen, deren Liebe und Verehrung ihm doch das Höchste war. Sein Andenken auch äußerlich nach seinem Tod zu ehren, haben 25 die dankbaren Zeitgenossen ihm in Hermannstadt 1899 vor der Kirche ein Erzstandbild (von Donndorf) errichtet, das unter allgemeiner Teilnahme, darunter auch Vertreter inländischer und deutscher Universitäten, des Gustav Adolf-Vereins und des evang. Bundes, sowie der ungarischen Regierung enthüllt wurde und eine Stiftung gegründet, die seinen Namen trägt und bestimmt ist, deutsch-evangelisches Leben in seiner Heimat zu fördern.

30 **Fr. Teutsch.**

Textkritik s. d. A. Bibeltext Bd II S. 771.

Thaborion *Θαβώριον*, Bezeichnung für das Fest der Verklärung Christi (*Μεταμόρφωσις*, Festum transfigurationis s. patefactionis Christi) s. d. A. Feste, kirchliche Bd VI S. 55, 57 ff.

35 **Thamer,** Theobald, gest. 1569. — Joh. Tilemanni, dicti Schenck, Vitae professorum theologiae, qui in academia Marburgensi docuerunt. Marburgi Catt. 1727, S. 68 bis 72; Chr. Aug. Saligs, Vollständige Historie der Augsburgischen Confession, III. Teil, Halle 1735, S. 199—215; Fr. W. Strieders Grundlage zu einer hessischen Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, XVI. Bd herausg. von L. Wachler, Marburg 1812, S. 127—155; A. 40 v. Dommer, Die ältesten Drucke aus Marburg in Hessen 1527—1566, Marburg 1892 (Nr. 177, 221, 222); J. A. W. Neander, Theobald Thamer, der Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung in dem Reformationszeitalter, Berlin 1842; Theobald Thamer. Eine Bekehrung aus den Zeiten der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts: Histor. polit. Blätter hrsg. von G. Phillips und G. Görres, X. Bd, München 1842, S. 341—363; C. W. H. Hochhuth, 45 De Theobaldi Thameri vita et scriptis (Diss.), Marpurgi 1858 (90 S.); ders., Theobald Thamer und Landgraf Philipp: ZhTh 1861, 2. Heft, S. 165—278; H. Schreiber, Geschichte der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg im Breisgau, II. Teil Freiburg 1859, S. 293 bis 296; G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie I. Leipzig 1862, S. 207 f.; A. Räß, Die Convertiten seit der Reformation 1. Bd, Freiburg i. Br. 1866, S. 236—297; 50 H. Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen, Marburg 1876, 1. Bd S. 280; M. Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipps des Großmütigen von Hessen mit Bucer II (Publ. a. d. Preuß. Staatsarchiven XXVIII), Leipzig 1887, S. 165, 264 f. 267; A. Hegler, Geist und Schrift bei Sebastian Franck, Freiburg i. Br. 1892, S. 276 f.; vgl. d. Art. Beyer Bd II S. 675; Krafft Bd XI S. 57.

55 Theobald Thamer, Anfang des 16. Jahrhunderts zu Oberehenheim im Elsaß geboren (Schreiber S. 293; Tilemann-Schenck S. 68: Argentoratensis; Urkunde Philipps von 1535, Hochhuth S. 169 Anm. 12: von Straßburgk, ebenso Wittenberger Universitäts-Album ed. Foerstemann, Lips. 1841, p. 158: Strasburger) erhielt seinen ersten Unterricht in Rosheim (Rosenheim), bezog 1535 die Universität Wittenberg, um Theologie 60 zu studieren, erwarb daselbst am 11. Februar 1539 den Magistergrad, ging nach Frankfurt a. O., wo er „eine geringe Kondition" gehabt hat, um dann 1543 von dem Land-

grafen Philipp von Hessen als Professor der Theologie und Prediger an der Elisabethkirche nach Marburg berufen zu werden. Schon seit 1535 stand er mit dem Landgrafen in Verbindung, der ihm damals auf seine Bitte um Unterstützung ein jährliches Stipendium für das Studium in Wittenberg gewährt hatte. Diese persönlichen Beziehungen sind auch für die Folgezeit wichtig geworden, denn sie erklären das außerordentlich weitgehende 5 Interesse und Entgegenkommen, das ihm von seiten dieses Fürsten auch dann noch bewiesen worden ist, als seine Stellung bereits unhaltbar geworden war. Bei seinem Amtsantritt veröffentlichte er die Schrift: Paraclesis i. e. Adhortatio ad theologiae studium, die von seiner damaligen Verehrung für Luther und Melanchthon Zeugnis ablegt und durch ihren Ernst wie den Umfang der von ihm für den Theologen als notwendig be- 10 zeichneten Studien beachtenswert ist. Th. war kaum ein Jahr in Marburg, da stand er bereits wegen seiner schroffen Verteidigung der lutherischen Abendmahlslehre mit seinem Kollegen Andreas Hyperius im Kampf (dessen Responsio: Hochhuth S. 174—179). Der Rektor der Universität, Draconites, suchte zn vermitteln (vgl. Art. Draconites Bd V S. 14,35 ff.) und der Landgraf, der für den durch die Wittenberger Konkordie mühsam 15 errungenen kirchlichen Frieden fürchtete, ließ die Marburger Theologen (14. Okt. 1544) ermahnen, sich von Zänkereien fern zu halten. Es gelang auch in der That, größeren Streitigkeiten vorzubeugen. Bei Beginn des Schmalkaldischen Krieges wurde Th. von dem Landgrafen zum Feldprediger bestellt und erhielt dadurch Gelegenheit, Beobachtungen zu machen, die für sein weiteres Leben entscheidend wurden. Während des Feldzugs hatte 20 er durch Wort und Schrift (An et quatenus Christianis sit fugiendum 1547) zur Standhaftigkeit ermahnt und versuchte, dem wilden Treiben der Soldaten zu steuern. „Aber der Eine flucht mir darüber, der Andere verlacht es als ein unnütz Geschwätz und Märchen, der dritte schoß mich mit meinem eigenen Pfeile, indem er sagt: Du lehrst doch selber, daß der Mensch nichts Gutes thun kann, damit er vor Gott bestehe und ge- 25 recht werde; darum müssen wir allein durch das Verdienst Christi, das uns durch den Glauben zugerechnet wird, selig und Gottes Kinder werden, was willst du uns denn mit viel guten Werken plagen? Hätten wir Gutes thun können und mit unseren Werken gerecht werden, was hätte denn Christus für uns dürfen sterben?“ (Wahrhaftiger Bericht, Hochhuth S. 193). Diese Erfahrungen und der unglückliche Ausgang des Krieges regten ihn zu 30 der Frage nach den Ursachen der Reformation an und damit begannen für ihn die Zweifel an der Richtigkeit der evangelischen Lehre von der Buße und Rechtfertigung. Th. war nicht der Mann, diese Kämpfe in seinem Innern zu verschließen, was ihn bewegte, erfuhr ganz Marburg und brachte die Stadt in Aufregung. Zuerst kam es zwischen ihm und Draconites zum Streit (vgl. Bd V S. 14), man befehdete sich auf der Kanzel und in einer 35 Disputation sollte er zum Austrag gebracht werden (Thamers Thesen abgedr.: Hochhuth S. 195—199). Aber die Kasseler Regierung griff jetzt ein und citierte beide Professoren sowie Adam Kraft nach Kassel (Ende Oktober 1547). Th. sprach hier offen aus, daß er die Lehre von der sola fides nicht für gut und evangelisch halten könne und blieb auch gegenüber den Bemühungen des jungen Landgrafen Wilhelm IV., der ihn zur Tafel zog, 40 und seiner Räte fest. Eine Verständigung wurde nicht erzielt, aber Th. gab das Versprechen, weiterer Ausfälle gegen die lutherische Lehre sich zu enthalten. Doch der Friede dauerte nur kurz, denn das Reden vom „bloßen Glauben“ entfachte seine Polemik von neuem; sein Gegner war jetzt Adam Kraft, Draconites hatte Marburg verlassen. Daß beiden Parteien von der Regierung auferlegt wurde, ihr Bekenntnis schriftlich darzulegen, führte 45 dazu, daß Th. allerdings mit Widerstreben, hier zum erstenmal sich über seine neuen Überzeugungen im Zusammenhang äußert (abgedruckt: Hochhuth a. a. O. S. 203—216, das Bekenntnis Krafts ebend. S. 202 Anm. 68). Ein Dreifaches suchte er zu zeigen: 1. „den Ursprung des christlichen Glaubens, warum derselbe vor Gott gerecht mache und was derselbe sei; 2. die Ursachen, durch welche Luther und seine Jünger bewegt worden 50 sind, den Glauben von der Liebe abzusondern und einen werklosen Glauben zu bestätigen; 3. daß der Glaube, der durch die Liebe thätig ist, der rechte und seligmachende Glaube sei, und nicht der, welcher alle guten Werke von der Gerechtigkeit Gottes abscheidet, wie jetzt öffentlich gelehrt wird“ (die von Salig S. 215 Anm. d, vgl. S. 210, u. d. T. „Confessio fidei“, Marburg 1548 genannte lateinischen Ausgabe wird bei Dommer 55 nicht aufgeführt). Auch in der Christologie waren eigenartige Vorstellungen Th.s bei Gelegenheit der Übergabe seiner Konfession an den Kanzler Donnerstag nach Jubilate 1548 (Hochhuth S. 217) hervorgetreten. Von einer Umstimmung Th.s war keine Rede, aber er verstand sich schließlich dazu, in einem Revers die Predigt der evangelischen Rechtfertigungslehre und die Unterlassung weiteren Streitens zu versprechen, allerdings mit der 60

Klausel, daß dieses Abkommen nur „bis zur Befreiung des Landgrafen" gelten solle. Bis Ostern 1549 ist von ihm diese Abmachung beobachtet worden, dann eröffnete er den Kampf aufs neue. In Anbetracht der Aussichtslosigkeit weiterer Erörterungen wurde ihm nach den Synoden zu Ziegenhain und Kassel am 8. August 1549 der Bescheid erteilt: „daß er, eine Zeit lang bis zur Rückkehr des Landgrafen beurlaubt, sich alles Lehrens und Predigens in Kirchen und Schulen des Fürstentums enthalten solle, sich auch nach Gefallen und Gelegenheit an andere Orte begeben könne, unbeschadet jedoch der von ihm übernommenen Verbindlichkeiten gegen den Landgrafen" (Hochhut S. 219). Man gab ihm einen Paß und ein Geschenk von 50 Gulden. — Die Absicht, dem in den Niederlanden weilenden gefangenen Landgrafen seine Sache persönlich vorzutragen, ließ Th. fallen, als er auf der Reise dorthin den Karmeliterprior Kaspar Dolores in Köln und durch diesen den Ordensprovinzial Eberhard Billick kennen gelernt hatte. Auf dessen Empfehlung wurde ihm Ende 1549 durch den Erzbischof von Mainz die Stelle des zweiten Predigers an dem Bartholomäusstift in Frankfurt am Main übertragen. — Da er in seinen Predigten auch hier seine scharfen Angriffe auf das Luthertum fortsetzte, wurde er bald in Kämpfe verwickelt; der Prediger Hartmann Beyer war sein Hauptgegner. Trotz dreijähriger Wirksamkeit vermochte er in Frankfurt keinen Boden zu gewinnen. Aus seiner Stelle entlassen, wandte er sich in einem Schreiben vom 27. Januar 1553 als „armer, elender, verlassener Mensch, Beide von Lutherschen und Papisten" an den inzwischen in sein Land zurückgekehrten Landgrafen Philipp und bat um eine ordentliche Untersuchung der ihm vorgeworfenen Irrtümer (Hochhuth S. 228 ff.). Th. erhielt eine eingehende Antwort auf seine Kritik der lutherischen Lehre (4. Februar 1553, ebend. S. 229—233) und auf seine ausführliche Replik (S. 233—242) noch ein zweites Schreiben (4. März d. J., S. 243—247). Durch diese Korrespondenz ist es ihm gelungen, das Interesse des Landgrafen so stark anzuregen, daß dieser sich zu dem außerordentlichen Schritt entschloß, ihm die Gelegenheit zu schaffen, über seine Bedenken mit den hervorragendsten Theologen jener Zeit persönlich zu konferieren. In Begleitung des Edelmanns Friedrich von der Thann reiste er zu Erhard Schnepf nach Jena (18. März 1553, Hochhuth S. 247—263), dann führte ihn der landgräfliche Gesandte nach Wittenberg zu Melanchthon (25. März, ebend. S. 263 ff.), darauf zu dem Superintendenten Daniel Gresser nach Dresden (ebend. S. 268), aber keinem dieser Theologen gelang es, ihn umzustimmen. Damit noch nicht genug, um alles versucht zu haben, sandte der Landgraf ihn nun noch zu Bullinger nach Zürich (S. 270 ff.). Als auch die Besprechung mit diesem Theologen resultatlos blieb, wurde ihm durch von der Thann die für diesen Fall unter dem 15. April 1553 ausgestellte Entlassungsurkunde überreicht.

Th. wandte sich nach Rom und ist wahrscheinlich hier, 1553 oder 1554, zur katholischen Kirche übergetreten (nicht erst 1562, vgl. Hochhuth S. 273 Anm. 128, Räß S. 256 Anm. 3). Nach Schreiber S. 294 hat er die theologische Doktorwürde sich in Siena geholt. Nach Verlauf von zwei Jahren kehrte er nach Deutschland zurück, wurde in Minden durch den dortigen Bischof Georg, Herzog von Braunschweig als Prediger angestellt, erhielt darauf ein Kanonikat in Mainz, wo er 1561 seine Apologia herausgab (deutsche Übersetzung: Räß S. 261—297). 1566 wurde ihm die dritte theologische Lehrstelle an der Universität Freiburg i. Br. übertragen, hier ist er am 23. Mai 1569 gestorben (Schreiber S. 295 f.). — Melanchthon hat über Th. sehr ungünstig geurteilt, vgl. CR tom. VIII p. 158. 551. Die Warnungsschrift „Commonefactio de Thammero vagiente in Dioecesi Mindensi, die 1557 in Wittenberg erschien, ist ebend. tom. IX, p. 131—135 abgedruckt. — Die Schriften Th.s sind verzeichnet von Hochhuth a. a. O. S. 166—167, von Räß a. a. O. S. 260 f. **Carl Mirbt.**

Theatinerorden. — Litteratur. Die frühesten Aufzeichnungen über Gaetanos von Tiene Leben, welche 1598 durch Gio. Ant. Prati nach eigener Erinnerung gemacht worden sind, konnten schon von den Bollandisten nicht mehr aufgefunden werden, sind aber in die Vita des Heiligen von A. Caracciolo (Coloniae Ubiorum 1612, zusammen mit der der drei übrigen Stifter des Ordens erschienen) aufgenommen worden. Mittlerweile hatte der Geschichtschreiber des Theatinerordens, Gio. Batt. del Tufo, sein Werk in italienischer Sprache (Rom 1609) herausgegeben; ihm folgte mit den Vitae der vier Stifter: Gio. Batt. Castaldo, Rom 1616. Dann erschien ein Panegyrikus ohne Wert in Gestalt einer Vita S. Gaetani nebst den Mirakeln des mittlerweile Kanonisierten und dem Heiligsprechungsprozeß (Verona 1645) unter dem Pseudonym Euretus Misoscolus, und zwei Jahre nachher die Ordensgeschichte von Jos. Silos, der zuerst die vorhandenen Notizen, wenn auch nicht immer zuverlässig, ordnete. Ueber einige der zahlreichen im Laufe des 17. Jahrhunderts sonst noch erschienenen Dar-

stellungen von Gaetanos Leben und der Ordensgeschichte vgl. Acta SS. Aug. T. II (S. 281). Dort hat Pinus die Darstellung der Vita des Heiligen gegeben und die von Caracciolo mit Noten neu gedruckt (S. 282—301), wie auch die ‚Gloria postuma ex miraculis' (S. 301—324). Die Vita des Heiligen von Pepe (Venedig 1657 f.) ist auch deutsch (München 1671) erschienen. 1753 hat Zinelli (Memorie istoriche di S. G., Venezia) noch eine Nachlese geboten. Neuerdings haben kritiklos Dumortier (S. Gaétan de Thienne, Paris 1882) und P. Lüben (Der heil. Cajetan Regensburg 1883) sein Leben in ihrem Sinne erbaulich dargestellt. Bedeutender ist S. Gaëtan von Maulde de la Clavière, Paris 1902 (vgl. ThJB XXII, S. 689), mit Briefen des Heiligen. Die mehrfach ergänzten Ordensstatuten s. bei Holstenius, Cod. Reg. Mon. T. V (1759). — Ueber die Vita Pauli IV. von Caracciolo s. die Litteratur zu dem Art. Paul IV (Bd XV S. 39). Vgl. d. Art. Oratorium der göttl. Liebe Bd XIV S. 424.

Ordo Clericorum Regularium Theatinorum, Cajetani, Chierici regolari Teatini [Chietini]. Man ist gewohnt, den Jesuitenorden als diejenige Stiftung zu betrachten, in welcher sich zuerst der Geist der Gegenreformation nach den beiden Seiten hin, die sein eigentliches Wesen bezeichnen, verkörpert habe: Zurückführung einer strafferen Centralisation und Disziplin in die katholische Kirche, sowie mehr und mehr sich ausdehnende Angriffe auf den Bestand des Protestantismus behufs dessen Vernichtung. Urteilt man nach der Größe der allgemeinen Erfolge, so ist diese Anschauung zweifellos richtig; zieht man aber die Entstehungszeit in Betracht, so kann der Theatinerorden beanspruchen, zuerst genannt zu werden, wie er denn auch bezüglich der Rückführung der Disziplin zunächst in die Reihen des katholischen Klerus sehr bedeutende und auch bezüglich der Bekämpfung der „Ketzerei" beachtenswerte Erfolge erzielt hat. Daß die sittliche Verkommenheit des Klerus eine der Hauptursachen für das Umsichgreifen der reformatorischen Bewegung im 16. Jahrhundert bildete, war nicht schwer einzusehen. Ernste, ihrer Kirche treu ergebene und zum Teil in hohen kirchlichen Ämtern stehende Katholiken haben das bald erkannt und offen ausgesprochen. „Tempus est ut judicium incipiat a domo mea" — das war der Wahlspruch, mit welchem der junge Theatinerbischof Caraffa (s. den Art. Paul IV Bd XV S. 39 ff.) sein Amt antrat; es ist auch der Gedanke gewesen, dem der nach Caraffa genannte Theatinerorden seine Stiftung verdankte. Zunächst hatten ernste Männer in Rom noch unter Leo X. den Versuch gemacht, Besserung und lebhafteres religiös-kirchliches Interesse in die Reihen des Klerus einzupflanzen: das „Oratorium der göttlichen Liebe", ein anerkennenswerter, wenn auch wenig wirksamer Versuch, die Besserung des Kirchenwesens auf einer religiösen Erneuerung des geistlichen Standes aufzubauen, war die Frucht ihrer Bestrebungen. Zu durchgreifender Wirksamkeit fehlte freilich diesem Versuche die richtige Organisation. In der Lebensbeschreibung Pauls IV bemerkt der Verfasser: „Es stellte sich heraus, daß das „Oratorium" trotz seiner vortrefflichen Absichten eine weiter reichende Wirkung doch nicht auszuüben vermochte. Zweierlei stand dem entgegen. Erstens der bloß gelegentliche Charakter der Vereinigung, welcher immerwährende Schwankungen in der Zahl der Teilnehmer herbeiführte; dann aber besonders der Umstand, daß die Mitglieder durch ihre anderweitigen Verpflichtungen und Geschäfte häufig von den guten Werken, zu welchen sie sich zusammengethan hatten, abgezogen wurden." Der Plan nun, den Grundgedanken des „Oratoriums" in durchgreifender Weise für die Reorganisation des Kirchentums zu verwerten, entstand in Gaetano von Tiene, welcher selbst zu den Mitgliedern des „Oratoriums" gehörte. Geboren 1480 in Vicenza aus edlem Geschlechte, wandte er sich zuerst juristischen Studien, dann der kirchlichen Laufbahn zu und wurde, nachdem er 1504 in Padua zum Doktor der Rechte promoviert worden, in Rom durch Julius II. zum apostolischen Protonotar ernannt. Der reiche junge Graf hatte sich eine Partecipantenstelle in dem Kollegium gekauft. Erst 1516, und zwar auf Gestattung Leos X. hin im Zeitraum von wenig Tagen, erhielt Gaetano die Weihen von den vier niederen bis zur Priesterweihe einschließlich. Wodurch die außergewöhnliche Beschleunigung veranlaßt worden ist, erfahren wir nicht. Im Jahre 1518 verließ Gaetano nach Carracciolo die Stadt Rom, kehrte nach Vicenza zurück und trat dort in die Gemeinschaft der Hieronymiten (s. d. A. Bd VIII, 40) ein, die er durch Wort und Beispiel zu fleißigerem Gebete, häufigerer Teilnahme an der Messe und zu allen den Verrichtungen anhielt, durch welche die katholische Kirche das religiöse Interesse zu wecken und wachzuhalten sucht. Indem Gaetano hier den Grundsatz des „Oratoriums" durchführte, die Besserung der allgemeinen kirchlichen Zustände mit der Besserung der Einzelnen zu beginnen, war er auch nach anderer Seite hin thätig. Die Nachricht von dem bevorstehenden Tode der Mutter scheint ihn damals nach Vicenza gerufen zu haben — als sie (1518) gestorben war, stiftete er ihr und sich ein segensreiches Andenken in

Gestalt eines Siechenhauses für Unheilbare. Der Gedanke des „Oratoriums“ hatte mittlerweile in mehreren Orten Italiens Anklang gefunden. Eine ähnliche Vereinigung in Verona stellte an die Hieronymiten-Genossenschaft zu Vicenza 1519 den Antrag auf „Gemeinschaft in den geistlichen Gütern, Gebeten und guten Werken“ Nichts zeigt 5 besser, als diese Bitte, die übrigens gerne gewährt wurde, wie äußerlich doch im Grunde selbst ein so ernst gemeinter „Reformversuch“, wie die Vereinigung des „Oratoriums“, gefaßt wurde. Denn in der „Gemeinschaft der guten Werke“ tritt uns der nämliche Gedanke entgegen, welcher in den zahllosen kirchlichen Brüderschaften der Zeit treibend ist: daß ein gewisser Fond von an sich verdienstvollen Handlungen seitens der Gesamtheit 10 der Teilnehmer angesammelt werde, an dem dann der Einzelne pro rata behufs Sicherung seiner Seligkeit teilhaben könne. — Nach längerer Wirksamkeit auch in Venedig kehrte Gaetano im Jahre 1528 nach Rom zurück. Der Plan, statt des „Oratoriums“ mit seinem wechselnden Bestande und der mangelhaften Organisation dort einen wirklichen Orden zu gründen, welcher das Ziel der Regeneration des katholischen Kirchen- 15 wesens auf umgrenztem Gebiete wirksam erstreben sollte, veranlaßte ihn, wie ein Biograph angiebt, auf seine Stelle in der Prälatur und seine Pfründen zu verzichten. Mit Bonifazio da Colle aus Alessandria und Gio. Pietro Caraffa besprach er die Einzelheiten; als vierter trat Paolo Consiglieri aus Rom zu ihnen; so gründeten sie, angeregt durch Gaetano, im engsten Kreise den neuen Orden der Regularkleriker, nachdem 20 auch Caraffa zwar auf seine sonstigen Pfründen verzichtet, aber den Bischofstitel beibehalten hatte. Die bereitwilligst gewährte päpstliche Bestätigung ist bemerkenswert durch das Maß des Vertrauens, welches sie in die vier Träger der neuen Institution setzt: nicht nur bestätigt sie die von dem Stifter festgestellten Hauptpunkte, nämlich die Ablegung der drei Gelübde, die Wahl eines Vorstehers (praepositus) auf drei Jahre — Caraffa 25 hat diese Frist auf fünf Jahre erhöht, als er selbst Papst wurde —, die Bedingungen der Aufnahme neuer Mitglieder, das Prinzip der Besitzlosigkeit in dem strengsten Sinne und die ihnen eigene Art in der Handhabung der liturgischen Offizien und Tageszeiten — sondern sie übertrug dem neuen Regularorden auch alle Privilegien der Kanoniker vom Lateran und gestattete, daß die speziellen Konstitutionen für den Orden erst nach- 30 träglich, nachdem seine Mitglieder weitere Erfahrungen gemacht, entworfen und behufs Genehmigung vorgelegt werden sollten.

Einer der vier Teilnehmer, Bonifacio da Colle, besaß ein kleines Haus am Marsfelde in Rom; das richteten sie sich ein. Die Bettelorden noch überbietend, wollten sie nicht einmal von Haus zu Haus Almosen heischen, sondern nur von dem leben, was 35 man ihnen freiwillig zutrüge; und so enthält denn auch die üppig wuchernde Ordenslegende mehrfach Züge von eklatanten unvorhergesehenen Schenkungen, wo die Not am größten. Zunächst gingen die Theatiner darauf aus, das Interesse an den Kultverrichtungen, insbesondere die Teilnahme an der Kommunion, in weiteren Kreisen neu zu beleben; auf die Handhabung einer gereinigten und wirkungsvollen Predigtweise legten sie 40 großen Wert. Rücksichtslose Hingabe bei der Pflege von Kranken, als eine tödliche Seuche in der Stadt ausbrach, verschaffte ihnen bald guten Ruf und Vertrauen. Die Ketzerei in jeder Gestalt zu bekämpfen, ließen sie keine Gelegenheit unbenützt. Nachdem sich die Zahl der Mitglieder auf 12 vermehrt hatte, schrieb Caraffa die erste Konstitution vor, welche späterhin mehrfach ergänzt worden ist. Für die vergrößerte Zahl mußte ein neues 45 Haus gesucht werden — sie fanden ein passendes auf dem Monte Pincio, welches 1526 bezogen wurde und in dem die Greuel der Plünderung Roms auch über sie ergingen. Nach Ostia hin entflohen, beschlossen sie auf Einladung des gerade an der Tibermündung ankernden venetianischen Gesandten da Mula, mit nach Venedig zu fahren, wo Gaetano, 1527 zum Präpositus erwählt, dem Orden ein gesichertes Unterkommen in S. Nicolo di 50 Tolentino verschaffte, Caraffa aber, seit 1530 zum zweiten Male Leiter des Ganzen, mit der ihm eigentümlichen leidenschaftlichen Hingabe sein Hauptaugenmerk auf die Aufspürung und Verfolgung der Ketzer richtete, damit die andere Seite der Ordensthätigkeit im größeren Stil inaugurierte und wichtigen, freilich erst nach einem Jahrzehnt möglich werdenden Schritten der Kurialpolitik die Wege bahnte. Caraffa war es auch, der den 55 schon länger gehegten Gedanken, eine Niederlassung des Ordens in Neapel zu gründen, zur Ausführung brachte und ihm damit das fruchtbarste Feld für seine Entwickelung zuwies. In Neapel hatte ein Edelmann, Caraccioli von Oppido, ein geeignetes Haus zur Verfügung gestellt, und da ein Breve vom 11. Februar 1533 die Einwilligung des Papstes zusicherte, so ward Gaetano mit einem Gefährten dorthin abgeordnet, wo sich 60 bald noch sechs aus Venedig anlangende Ordensbrüder mit ihnen vereinigten. Der Ein-

fluß in den Kreisen der Vornehmen war durch Caraccioli und durch Caraffas Schwester, welche dort längst an der Spitze eines Dominikanerinnenklosters stand, gesichert; in weiteren Kreisen erlangten die Theatiner bald Ansehen durch ihre selbstlose Wirksamkeit im Hospital für die Unheilbaren, in welches sie nach Jahresfrist übersiedelten. Noch der letzte deutsche Biograph Gaetanos, P. Lüben (S. 166), mutet dem Leser unter vielem 5 Ähnlichen zu, die Legende für wahr zu halten, daß Gaetano einem Verunglückten in der Nacht vor der festgesetzten Amputation das zerschmetterte Bein durch Handauflegen, Gebet und applizierte Kreuzzeichen „vollkommen geheilt“ habe. Als die Niederlassung in Neapel gesichert war, beschloß man, die alte römische zu erneuern und hielt zu dem Zweck ein Kapitel in Rom 1536, wo an Stelle des eben zum Kardinal ernannten Caraffa ein 10 anderer Oberer für Venedig erwählt wurde. Allein in Neapel und Venedig blieb noch bis in die zweite Hälfte des Jahrhunderts der Hauptsitz des Ordens. An diesen beiden Orten entfaltete derselbe auch zunächst systematisch die ihm eigentümliche Thätigkeit des Aufspürens und Verfolgens der „Ketzer“ Dem Biographen Pauls IV., Ant. Caraccioli, erscheint es als der Hauptruhm seiner Theatiner, daß sie durch ihre gesellschaftlichen Ver- 15 bindungen, auch durch geschickte Ausnutzung dessen, was der Beichtstuhl bot, die böse Pflanze der Ketzerei in Neapel entdeckt und dann mit Hilfe Caraffas ausgerissen haben. Und was Gaetano seit 1538 in Neapel gegen die Gesinnungsgenossen eines Juan de Valdés, gegen Pietro Martire Vermigli und besonders gegen Bernardino Ochino ins Werk gesetzt hatte, das wiederholte er, seit 1541 abermals Oberer des Klosters in 20 Venedig, in dieser Stadt im folgenden Jahre, unterstützt durch Caraffas in Rom maß- gebenden Einfluß.

Kurz vor dem Tode Gaetanos (gest. 1547) fand in Rom ein Kapitel des Ordens statt, auf dem die Vertreter der kürzlich gestifteten Somasker (s. Bd XVIII S. 487) Aufnahme unter die Leitung der Theatiner verlangten und erreichten — freilich nur bis 1555, wo 25 Caraffa als Papst sie wieder abtrennte. In demselben Jahre überwies Paul IV seinen Ordensgenossen Kirche und Kloster von San Silvestro auf dem Quirinal; dieses blieb der Hauptsitz des Ordens, bis sie die Kirche S. Andrea della Valle nebst großem Konvent errichteten. Mittlerweile hatte der Orden sich über ganz Italien verbreitet: in Padua (1565), Piacenza (1569), Mailand und Genua (1572), Cremona, Spoleto, Ferrara, 30 Aquila u. a. O. entstanden Ordenshäuser. In Neapel vermehrte sich deren Zahl bis auf sechs. Auch die Alpen überstiegen sie: in Spanien, Frankreich (Paris 1644), Deutschland (München, Wien, Prag) und Polen verbreiteten sie sich. Stets erwiesen sie sich als die unterwürfigsten Diener der päpstlichen Gewalt und ihrer Ansprüche, und so traf denn auch z. B. bei den Streitigkeiten zwischen der Kurie und Venedig zu Anfang des 35 17. Jahrhunderts neben dem Orden der Jesuiten auch den ihrigen vorübergehend die Ausweisung.

Im Jahre 1629 hatte der Orden den Triumph, daß sein Stifter durch Urban VIII. selig, im Jahre 1660 sogar, daß er durch Clemens X. heilig gesprochen wurde — die Kanonisationsakten giebt im Auszuge der Bollandist Pinus (Acta SS. Aug. t. II). Zwei 40 Frauenorden haben sich unter gleichem Namen dem Theatinerorden angeschlossen: der „von der unbefleckten Empfängnis und der „von der Einsiedelei“, welche letzterer durch Ursula Benincasa (geb. 1547 zu Neapel) gestiftet wurde und zwar in Form einer Doppel- gesellschaft von Schwestern, von denen die einen nur einfache Gelübde ablegten und sich mit Besorgung der äußeren Obliegenheiten beschäftigten, die anderen aber, durch feier- 45 liche Gelübde verpflichtet, sich nur der Religion in Kontemplation und Kasteiung hingeben sollten. Im Jahre 1583 schrieb sie ihre Satzungen vor, unter denen auch die „ewige Anbetung“, d. h. die durch die Mitglieder auszuführende, Tag und Nacht ohne Unter- brechung stattfindende Adoration der geweihten Hostie, ihre Stelle hat. Das Leben der Benincosa, deren Stiftung nicht über Neapel und Palermo hinausgegangen ist, hat der 50 Theatiner Gio. Batt. Bagatta 1696 beschrieben. **Benrath.**

Thebäische Legion s. d. A. Mauritius Bd XII S. 452.

Theismus. — Zur Litteratur: Imm. Herm. Fichte, Ueber die Bedingungen des spekulativen Theismus, Elberfeld 1835; ders., Die theistische Weltanschauung und ihre Be- rechtigung, ein krit. Manifest an ihre Gegner, Leipzig 1873; Herm. Ulrici, Gott und die 55 Natur, 2. Aufl., Leipzig 1866; Christ. Herm. Weiße, Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums, 3 Bde, Leipzig 1855–62; Joh. Ulrich Wirth, Die spekulative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie, Stuttgart u. Tübingen 1845;

H. Späth, Theismus u. Pantheismus, Oldenburg 1878; A. C. Fraser, Philosophy of Theism, 2. voll., Gifford Lectures, 2. ed., Edinb. and London 1899; James Lindsay, Recent Advances in the Philosophy of Religion, Edinb. 1897; James Iverach, Theism in the Light of Present Science and Philosophy, New York 1899; A. Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes, 2 Bde, 2. Ausg., Berlin 1895. — Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berlin, 1. u. 2. Tl., 9. Aufl. 1903 u. 5, 3. u. 4. Tl., 10. Aufl. 1906 u. 7; Joh. Eduard Erdman, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., bearbeitet v. Benno Erdman, 2 Bde, Berlin 1896; Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. S. auch die Artikel „Deismus" Bd IV S. 532 und „Pantheismus" Bd XIV S. 627 in dieser Realencyklopädie.

Die Ausdrücke „Theist" und „Theismus" scheinen in England aufgekommen zu sein, als Gegensätze zu „Atheist" und „Atheismus", nachdem die Bezeichnungen „Deist" und „Deismus", die früher gebraucht worden waren, wegen ihrer allgemeineren Bedeutung, als des Glaubens nur an einen Gott überhaupt, bei den Bekennern der Kirchenlehre in Verruf gekommen waren. Im Unterschied zu Atheisten werden die Theisten öfter bei Cudworth in seinem Hauptwerk, „The true intellectual system of the universe", 1678, genannt, der dem platonischen Rationalismus huldigte, aber den Platonismus an der Norm des Christentums gemessen wissen wollte. Bayle sagt in seiner „Réponse aux questions d'un provincial", T. III, 1705, über Theismus: „Je me sers de ce mot à l'imitation des Anglais pour signifier en général la foi de l'existence divine", betont also nur den Gegensatz gegen den Atheismus. Aber in gleicher Bedeutung brauchen dieser und andere auch Deismus, so daß für die frühere genauere Scheidung zwischen Deismus und Theismus keine Zeugnisse vorliegen. S. die Angaben über die Terminologie bei R. Eucken, Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie, 1906, S. 146. Derselbe ist mit Kant (Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, S. 233) der Ansicht, von England würde auch die Differenzierung zwischen „Deist" und „Theist" erfolgt sein, die durch Kant eine besonders präzise Fassung erhalten hat (Krit. d. reinen Vern., 2. Aufl. Ak. Ausg. S. 421): „Der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott" (summam intelligentiam). Kant hat mit seinen Erörterungen die nach ihm bestimmter formulierte, auch jetzt meist noch angenommene, wiewohl den Worten nach ganz unberechtigte und willkürliche Scheidung wesentlich vorbereitet. Er versteht unter Theologie die Erkenntnis des Urwesens und will sie entweder aus bloßer Vernunft (theologia rationalis) oder aus Offenbarung herleiten (revelata). Die erstere soll sich Gott entweder bloß durch reine Vernunft vermittelst lauter transcendentaler Begriffe denken (ens realissimum, ens entium) und soll transcendentale Theologie heißen, oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unserer Seele) entlehnt, als höchste Intelligenz und müßte eigentlich natürliche Theologie heißen. Der Anhänger der ersteren soll Deist, der, welcher auch eine natürliche Theologie annimmt, soll Theist genannt werden. Ferner meint Kant, und es werden dadurch die Begriffe genauer bestimmt: der Deist gebe zu, daß man wohl das Dasein eines Urwesens durch Vernunft zu erkennen vermöge, daß aber der Begriff von ihm nur alle Realität in sich schließe als Weltursache, die man nicht näher bestimmen könne, während der Theist behaupte, die Vernunft vermöge Gott nach der Natur näher zu bestimmen, nämlich als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller Dinge in sich enthalte als Welturheber. Die Transcendentaltheologie ist teils Kosmotheologie (kosmologischer Beweis), teils Ontotheologie (ontologischer); die natürliche Theologie teils Physikotheologie (Teleologie), teils Moraltheologie, d. h. Überzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens, welche sich auf sittliche Gesetze gründet. In der Regel werde nun unter Gott nicht nur eine blindwirkende ewige Natur als die allwirkende Ursache, sondern ein durch Verstand und Freiheit die Dinge verursachendes höchstes Wesen verstanden und, da auch dieser Begriff uns allein näher angehe, so könne man dem Deisten eigentlich allen Glauben an Gott absprechen und ihm nur ein Urwesen als oberste Ursache zusprechen. Aber es komme doch darauf hinaus, daß der Deist wenigstens an Gott glaube, ohne ihn irgend näher bestimmen zu können. Weder in dem Begriff des Theismus, noch in dem des Deismus, und in diesem noch viel weniger, schließt Kant das Prädikat ein, durch das in der späteren Theologie der Theismus sich von den andern Weltanschauungen unterscheidet, nämlich das der Persönlichkeit, das neben dem Selbstbewußtsein und der Selbstthätigkeit von dem religiösen Menschen meist für Gott gefordert wird, damit eine thatsächliche Beziehung von Person zu Person möglich erscheint. Unter Person wird dann zu verstehen sein ein Einzelwesen mit Selbstbewußtsein, das sich andern gegenüber als für sich bestehend fühlt. Ferner wird der Theismus Gott nicht nur als Welturheber betrachten, der sich etwa, wie

man dies bei dem Deismus annimmt, nachdem er der Welt Ordnung und Gesetze gegeben hat, von ihr zurückzieht und sie nach diesen Gesetzen sich bewegen und entwickeln läßt, sondern nach ihm wird Gott weiter die Welt erhalten, vielleicht sogar in ihren Gang eingreifen.

Von wem diese Fassung des Theismus zuerst aufgestellt worden ist, läßt sich kaum ausmachen; jedenfalls haben christlich gesinnte Philosophen im vorigen Jahrhundert vielfach an ihr festgehalten; daß sie mit dem Wort Theismus nicht gegeben ist, braucht nicht dargethan zu werden. Es bezeichnet dies nicht einmal sicher Monotheismus; denn auch der Polytheismus, noch mehr der Dualismus, kann die Bezeichnung für sich in Anspruch nehmen, und doch ist sie für den ersteren kaum je gebraucht worden, so unsicher auch der ganze Begriff war und auch noch ist. Dagegen wird der Dualismus häufig als theistisch bezeichnet. Wir werden dabei nicht an Anaxagoras denken dürfen, der eher als Deist bezeichnet werden dürfte, da er seinen *νοῦς*, den wir als Gottheit bei ihm fassen können, sich von der Welt, nachdem er sie geordnet hat, zurückziehen läßt und in mechanischer Weise ihre Entwickelung annimmt, namentlich auch das teleologische Element in seiner Weltanschauung nicht gebraucht.

Als entschiedene Dualisten im Altertum sind Platon und Aristoteles zu betrachten, von denen der erstere freilich kaum als Theist zu bezeichnen ist. Obgleich er die Idee des Guten gleich der Vernunft im Philebus setzt, und die Idee des Guten wiederum gleich der Gottheit ist, ferner die Gottheit aus Güte die Welt bildet, um sich alles so ähnlich als möglich zu machen, so sind die Bestimmungen über die Gottheit und den *νοῦς* bei ihm so schwankend, daß man der Gottheit kaum die Prädikate, die vom Theismus Gott beigelegt werden, namentlich nicht das Selbstbewußtsein, zusprechen kann.

Ganz anders verhält es sich bei Aristoteles, der nicht mit Unrecht öfter als Begründer des wissenschaftlichen oder spekulativen Theismus angesehen wird, obgleich er das eine hauptsächliche Prädikat, welches der Theist heutigen Tages Gott beizulegen pflegt, nämlich die Persönlichkeit, nicht Gott zuspricht — sehr erklärlich, da er sowenig wie das ganze Altertum diesen Begriff klar erfaßt hatte und so nicht mit ihm operieren konnte. Gewisse Bestimmungen freilich, die Aristoteles der Gottheit zuspricht, weisen auf Persönlichkeit hin. Zunächst ist Gott für Aristoteles stoffloser Geist, der sich selbst gleich bleibt, da er absolute Energie ist, nichts mehr werden kann, im Gegensatz zur absoluten Dynamis, der *ὕλη*, die alle Formen oder Begriffe in sich aufzunehmen vermag. Als frei von Materie ist Gott auch ohne Teile, ohne Vielheit, Geist, der als Denkender das Beste zum Inhalt seines Denkens hat, d. h. sich selbst, und wird geradezu als Denken des Denkens (*νόησις νοήσεως*) definiert. Es ist aber das, was er denkt, nichts Leeres, sondern es sind die Formen und Begriffe, durch welche die Einzeldinge der Erscheinungswelt gebildet werden, indem sie immanent in den Dingen sind (universalia in rebus). Dieses Denken ist zugleich das höchste, beste und seligste Leben; denn Leben ist die Energie des Geistes, und mit dieser Energie ist die höchste Freude verbunden (*διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν*). So sehen wir, wie der Gottheit Selbstbewußtsein und Gefühl zugesprochen wird, Prädikate, die eigentlich der Persönlichkeit anhaften. Diese selige Gottheit ist nun bei Aristoteles auch das erste Bewegende, da die Welt, wie jedes Objekt, eine bewegende Ursache voraussetzt, einen ersten Beweger haben muß (*πρῶτον κινοῦν*). Dieser, d. h. Gott, bewegt ohne zu handeln und ohne zu bilden — seine Thätigkeit geht ja ganz im Denken, in der Theorie auf —; er bleibt als das Gute und als der Zweck selbst unbewegt. Außer sich hat er keinen Zweck, es strebt ihm aber alles zu, da er anzieht wie das Geliebte das Liebende anzieht. Wie die Formen freilich den Inhalt der denkenden Gottheit bilden können und zugleich immanent in den Dingen diese gestalten und ihrem Ziele entgegenführen, ist nicht wohl einzusehen, da sie transcendent und immanent zugleich sein müßten und so die Gottheit mit ihrem Inhalt in die Erscheinungswelt hineingezogen würde. Eine Schwierigkeit, die sich in den meisten philosophischen Systemen, auch schon bei Platon zeigt, sogar in den monistischen Weltanschauungen hervortritt und sich zu der Frage zuspitzt: Wie entsteht aus dem Sein das Werden? oder: Wie kommt das Sein zum Werden? Vermieden wird diese Frage von den Philosophen, die bloß ein Sein als faktisch annehmen, z. B. von dem Eleaten, und denen, die nur ein ewiges Werden kennen, z. B. von Heraklit, und von den konsequenten Bekennern der Entwickelungslehre. Diese erwähnten Denker kommen freilich für den Theismus nicht in Betracht, nicht einmal für den Deismus.

Der Dualismus des Aristoteles fand bei den nachfolgenden Philosophen keinen Anklang; sogar unter seinen unmittelbaren Anhängern kommen Naturalisten oder pan-

theistische Naturalisten vor, z. B. Straton der Physiker. Und die Stoiker, die wegen ihres ausgebildeten Vorsehungsglaubens zu den Theisten anscheinend gerechnet werden könnten, huldigen ja einem bestimmt ausgesprochenen materialistischen Pantheismus. Auch die Neuplatoniker, die bisweilen die Materie als selbstständiges zweites Prinzip anzu-
5 nehmen scheinen, sind mit ihrer Emanationslehre zu den Pantheisten zu rechnen, und auf Gnostiker, namentlich die Manichäer, ist bei ihren phantastisch mythologischen Vorstellungen hier keine Rücksicht zu nehmen.

In der neueren Zeit ist ein dualistischer Theismus kaum vertreten, auch nicht von Descartes, der einmal, streng genommen, kein Dualist ist und zu zweit seinen Gott,
10 nachdem dieser der Natur ihre Gesetze gegeben hat, sich von ihr zurückziehen läßt, ohne daß er weiter eingriffe. Wie Anaxagoras ist Descartes vielmehr zu den Deisten als zu den Theisten zu zählen (s. unten S. 591, 16).

Sehr bestimmt findet sich der Theismus bei den christlichen Denkern alter und neuer Zeit; freilich nicht der dualistische, sondern der monistische: der unendliche, allmächtige Gott
15 kann nicht durch ein zweites Prinzip, wenn auch ein unthätiges, beschränkt werden. Gott hat die Welt nicht nur gebildet, geformt, sondern er hat sie geschaffen, wie es zu Anfang der Genesis heißt: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ Bei alten spekulativen Kirchenvätern tritt das deutlich hervor, wenn auch bei Clemens und Origenes die Weltschöpfung keine zeitliche, sondern eine von Ewigkeit her ausgeführte That Gottes ist. Nach
20 Origenes konnte die Güte Gottes nie unbethätigt und seine Allmacht nie ohne Gegenstände sein, an denen sie sich bethätigte; deshalb kann die Welt nicht in irgend einem Moment der Zeit entstanden sein. Gott hat auch keine Materie vorgefunden, die er dann gestaltet hätte, sondern er hat sie geschaffen, und zwar, wie die ganze Welt, aus nichts. Hätte er die Materie nicht selbst geschaffen, so müßte eine Vorsehung vor ihm dafür gesorgt
25 haben, daß er seine Gedanken in der Wellt dargestellt hätte, oder ein glücklicher Zufall dafür eingetreten sein. Beides ist aber absurd. Gott ist als Geist, als immateriell und unkörperlich doch mit seiner wirkenden Kraft allgegenwärtig in der Welt, wie die Seele durch unsern ganzen Körper verbreitet ist. Es kommt hier ein pantheistischer Zug trotz der Transcendenz Gottes in die Anschauung des Origenes hinein, wie dies auch schon bei
30 Aristoteles der Fall war.

Abgesehen von der Anfanglosigkeit der Welt, ist diese Gotteslehre des Origenes bei den späteren Vätern mit geringen Modifikationen zu bemerken. So bei dem Schüler des Origenes, Gregor von Nyssa, der den Menschen durch Gottes überschwengliche Liebe, nicht aus Notwendigkeit, geschaffen sein läßt; auch bei Augustinus, dem Gott die summa
35 essentia ist, und nach dem Gott den von ihm aus nichts geschaffenen Dingen zwar das Sein, aber nicht das höchste Sein verliehen, den einen ein vollkommenes, den andern ein weniger vollkommenes, das minus esse gegenüber dem summe esse. Er hat die Welt aus nichts geschaffen, nicht aus seinem Wesen; sonst würde sie ihm ja gleich sein. Und zwar hat er sie aus voller Willensfreiheit, nicht etwa durch irgend eine Notwendigkeit ge-
40 zwungen hervorgebracht, nur vermöge seiner Güte, um Gutes zu schaffen. Kein Wesen, also auch nicht die ganze Welt ist ihm entgegengesetzt, sondern nur das Nichtsein und das aus diesem hervorgehende Böse. Selbst die Materie ist ihm nicht entgegengesetzt, da sie von ihm geschaffen ist, und sie zur Ordnung des Ganzen gehört, auch ihr kommt Güte zu, und zwar ist dies ihre Gestaltbarkeit. Von einem Dualismus kann demnach bei
45 Augustin nicht die Rede sein. Als schöpferische Substanz ist Gott in der ganzen Welt zu finden; er erhält die Welt, und zwar ist diese Erhaltung eine fortwährende Schöpfung, aber nicht eine ewige, sondern das Geschaffene ist nach Zeit und Raum beschränkt; nur ist der Entschluß Gottes zur Welterschaffung ein ewiger. Zöge Gott sich als immer Neuschaffender einmal von der Welt zurück, so würde diese sogleich in das Nichts zurück-
50 sinken, so daß wir schon dadurch in unmittelbarer Verbindung mit Gott stehen, und dieser als ubique diffusus nicht nur transcendent, sondern auch immanent gedacht werden muß. — Obgleich die Erkenntnis bei Augustin eine große Rolle spielt, so muß sie sich doch dem religiösen Moment unterordnen. Neben der Selbsterkenntnis kommt es ihm namentlich auf die Gotteserkenntnis an, wiewohl Gott in wunderbarer Weise un-
55 begreiflich ist. S. namentlich Confess. I, 4, wo er Bezeichnungen erhält, die einander widersprechen, ja sich ausschließen. Er wird da genannt erhabenster, bester, mächtigster, allmächtigster, barmherzigster und gerechtester, verborgenster und gegenwärtigster, feststehend und doch unfaßbar, unveränderlich und doch verändernd, nie neu, nie alt, d. h. zeitlos, immer thätig, immer ruhig, sammelnd und doch bedürfnislos, schaffend, erhaltend,
60 vollendend, suchend, ohne daß ihm etwas fehlt, bereuend, ohne daß es ihn schmerzt,

zürnend und doch dabei ruhig, aufnehmend, was er findet und doch nie verloren hat, Schulden erlassend, ohne dadurch zu verlieren. Mit diesen und anderen Eigenschaften, die Augustin Gott beilegt, ohne daß damit die Summe der Prädikate erschöpft wäre, will er seinem religiösen Bedürfnis, das einen mystischen Zug hat, offenbar Genüge thun, auch Gott selbst gegenüber, dem er ja diese großartige Beichte in den Confessiones 5 ablegt, die auch als ein Gebet an Gott gerichtet angesehen werden können. Und wie er seine Stellung zu seinem Schöpfer auffaßt, geht aus der bekannten Stelle, Confess. I, 1, hervor: Tu excitas ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, und aus der I, 2: Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non 10 essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia? — Quo te invoco, cum in te sim? aut unde venias in me? Quo enim recedam extra coelum et terram, ut inde in me veniat Deus meus, qui dixit: Coelum et terram ego impleo? etc. Die ganzen nächsten Kapitel sind mit solchen Gedanken des Wohnens von uns in Gott und Gottes in uns angefüllt. Es sieht dies aus wie reiner Pan- 15 theismus, aber doch hält Augustinus an der Transcendenz Gottes fest, wie schon daraus hervorgeht, daß die Welt geworden ist und wieder vergehen wird, und nur Gott und neben ihm die Seelen der Engel und Menschen ewig sein sollen. So wird Augustin als einer der Hauptvertreter des Theismus, namentlich von der religiösen Seite aus betrachtet werden müssen. 20

Auch die Scholastik ist in ihren vorzüglichsten Theologen, die allein hier berührt werden können, entschieden theistisch gesinnt, wenn sich auch mancherlei pantheistische Neigungen zeigen, die aber von der Kirche nach Möglichkeit niedergehalten wurden. In seinen Beweisen für das Dasein Gottes kommt Anselm zu der Lehre, daß alles Sein ein absolutes Sein voraussetzt, durch welches es ist und besteht, welches aber selbst aus und 25 durch sich selbst ist. Nach Stoff und Form ist das Bedingte nicht aus dem Absoluten geschaffen, aber durch dieses. Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen, dies ist aber nicht etwa die Materie, aus welcher die Welt geformt worden wäre, sondern eben das reine Nichts. Gleich Augustin nimmt Anselm an, daß die Welt nicht die Kraft zu beharren besitzt, sondern der erhaltenden Gegenwart Gottes bedarf, weil sie sonst in das 30 Nichts zurücksinken würde. Also weder Dualismus noch Deismus ist bei Anselm zu konstatieren; eher könnte man wegen der fortwährenden engsten Verbindung Gottes mit der Welt pantheistische Gedanken, wie bei Aristoteles und Augustin, bei ihm finden. — Was die nähere Bestimmung der Gottheit anlangt, so nähert sich Anselm einem Anthropomorphismus. Neben den metaphysischen Prädikaten finden sich auch ethische, namentlich Gerechtigkeit, Güte 35 und Liebe, ja Gott ist selbst die Liebe. Auch dem menschlichen Geist, als dem geschaffenen Abbild des göttlichen, wohnt neben intelligentia und anderen Eigenschaften die Liebe inne. Diese letzte hat ihren Grund im Glauben, im lebendigen Glauben, der ein Streben nach seinem Objekt in sich faßt und die Hoffnung hegt, das Erstrebte zu erreichen. So ist der Glaube des Menschen an Gott nicht ein bloßes credere Deum, sondern ein cre- 40 dere in Deum, eine Hingabe an Gott, wodurch das normale religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott bezeichnet wird. Daß Anselm, trotzdem er scharfsinniger Dialektiker war, doch in einem eng persönlichen Verhältnis zu Gott frommen Sinnes stehen wollte, geht schon aus seinen Schriften hervor, in denen sich die feinsten dialektischen Erörterungen an Gott richten. 45

Wie Anselm entschieden als Theist zu bezeichnen ist, so auch Albertus und Thomas. Nach dem ersteren ist die Welt aus nichts geschaffen, keineswegs aus einer präexistierenden Materie. Gott würde ja bedürftig sein, wenn sein Bilden eine vor seiner Weltbildung vorhandene Materie voraussetzte. Freilich ist die Schöpfung ein Wunder, sie kann nicht erklärt oder abgeleitet werden. Nur was aus sich besteht, kann seinem Wesen nach ewig 50 sein; alles Geschaffene würde vergehen, wenn es nicht durch die Allmacht Gottes gehalten würde. In dieser Gemeinschaft mit Gott besteht auch der Grund für die Unsterblichkeit der Einzelseelen. Der menschliche Intellekt kann das unendliche Wesen Gottes nicht fassen, bleibt ihm aber auch in der Erkenntnis nicht vollständig fern. Ein Strahl seines Lichtes berührt uns und so stehen wir in steter Gemeinschaft mit ihm. So hält Albertus 55 einerseits die Transcendenz Gottes fest, andererseits läßt er die Menschen an ihm teilnehmen. Als transcendent ist Gott mit keinen Prädikaten zu bezeichnen; das Sein ist sein Werk und so steht er über allem Seienden. Dennoch soll er nicht nur prima causa, primum principium, ens primum, allwissend sein, sondern auch summa bonitas, fons omnis bonitatis, der absolut gnädige Gott. In diesen letzten 60

ethischen Prädikaten liegt die Beziehung zu dem Geschaffenen, also namentlich zu dem Menschen.

Wenn auch Albertus in wesentlichen Stücken, so namentlich in der Lehre von der Weltschöpfung, also in der Verwerfung des Dualismus, von Aristoteles abweicht, so ist eine starke Abhängigkeit von diesem doch deutlich zu sehen; ebenso, noch stärker sogar können wir diese bei Thomas bemerken, wiewohl auch er nicht sklavischer Nachfolger des Stagiriten ist. Das Geschaffensein der Welt, also auch der Materie, ist ihm nicht nur Glaubenssache, sondern philosophisch beweisbar, dagegen ist ihr Anfang in der Zeit nicht wissenschaftlich darzuthun, sondern wird nur durch den Glauben gesichert. Wie Augustin und andere nimmt er an, daß die Welterhaltung eine fortwährende Schöpfung sei, so daß ein fortwährender engster Zusammenhang mit der Welt stattfindet. Nach Aristoteles ist für Thomas Gott die schlechthin einfache Form, die reine Aktualität, unveränderlich. Sein Wesen ist sein Erkennen, d. h. das Selbsterkennen, mit dem das Erkennen aller Dinge zugleich gegeben ist. Wie das Objekt des Erkennens er selbst ist, so muß er auch als der absolut Gute sich selbst wollen. So will er nicht ein Gutes, um dieses zu erreichen, sondern er will um des Guten willen, um dies zu schenken, in seiner Eigenschaft als Liebe. Wie Aristoteles die höchste Freude und Seligkeit der Gottheit zugesprochen hatte, so auch Thomas, dem die Freude Gottes zugleich die höchste Selbstbefriedigung ist. — Was das Verhältnis des Menschen zu Gott betrifft, so ist, abgesehen von der fortwährenden Erhaltung des Menschen durch Gott, auch das höchste ethische Ziel des Menschen nur durch Gottes Hilfe zu erlangen. Die vollkommenste Glückseligkeit des Menschen besteht nämlich in der visio divinae essentiae, in der unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens. Dies Gut zu erlangen, geht aber über die Kraft der geschaffenen Menschen hinaus und kann diesen nur durch göttliches Eingreifen zu teil werden.

Auf die christlichen Mystiker des Mittelalters von Bernhard von Clairvaux an bis zu Meister Eckhart und seinen Nachfolgern hier einzugehen, ist nicht angezeigt, da sie mehr oder weniger ausgeprägte pantheistische Neigungen haben. Die mystische Erhebung bildet bei ihnen die Hauptsache, das Aufgehen in Gott; freilich sinkt der so Erhobene leicht in die Tiefe wieder zurück. Den seligen Zustand verdankt er nur der Gnade Gottes, so daß ein reiner Pantheismus hier doch nicht festzustellen ist.

Bei den Arabern ist neben dem ausgesprochenen Pantheismus, wie er z. B. von Ibn Roschd gelehrt wurde, doch auch eine Art Theismus vertreten, so von Alfârâbi, der freilich daneben die neuplatonische Emanationslehre bekennt. Gott, d. h. das Urwesen, existiert notwendig, hat keine Ursache, hat aber alles Existierende, also auch die Materie hervorgebracht. Es ist unveränderlich und einfach. Es ist das absolut Gute und absolutes Denken. Es kommt ihm Leben, Macht und Wille, Weisheit und Schönheit, wie alle Vortrefflichkeit zu. Es ist auch absolut glückselig und der erste und letzte Gegenstand des menschlichen Wollens. Dies Wesen zu erkennen und ihm ähnlich zu werden, ist der Zweck der Philosophie. Nur ist eine mystische Vereinigung mit diesem höchsten Wesen nicht möglich. So hat Alfârâbi viel von Aristoteles genommen, kommt aber mit seinen anthropomorphen Eigenschaften Gottes dem religiösen Theismus sehr nahe. — Auch der Jude Maimonides ist im ganzen als Theist zu bezeichnen.

In der Übergangszeit zur neueren Philosophie, in der Platon und mehr noch der Neuplatonismus wieder zu neuem Leben erwachten, kann man von eigentlichem Theismus nicht viel entdecken. Auch Nikolaus von Cues ist vielmehr pantheistisch als theistisch gesinnt. Man braucht, um dies zu zeigen, nur an Sätze zu erinnern: Gott ist mit der Fülle seiner Kraft überall, und die Liebe zu Gott ist Einswerden mit Gott. Giordano Bruno ist mit seinen neuplatonischen und vielfach stoischen Ansichten erst recht vom Theismus entfernt. Eher könnte diesem Campanella zugerechnet werden, der dem unendlichen Wesen, d. h. der Gottheit, welche die endlichen Dinge auch die unsterblichen Seelen hervorgebracht hat, doch bestimmte Eigenschaften zuschreibt, nämlich: Macht, Weisheit und Liebe, mit denen Persönlichkeit verbunden zu denken ist.

Mit Campanella und mit Augustin zeigt im Denken, namentlich im Ausgangspunkt der Erkenntnis, Ähnlichkeit Descartes, bei dem die Vorstellung Gottes stark in dem Vordergrund steht; betitelt er doch eine seiner Hauptschriften als Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia etc., und glaubte er doch für das Dasein Gottes sicherere Beweise erbracht zu haben, als sie in der Mathematik gegeben werden könnten, die er der Menschheit nicht vorenthalten dürfe. Seine Lehre wird in der Regel als eine dualistische bezeichnet, indem entweder Gott im Gegensatz zur Welt aufgefaßt wird, woraus sich freilich manche Widersprüche ergeben, oder die beiden geschaffenen Sub-

stanzen, nämlich die ausgedehnte und die denkende, Körperwelt und Geisterwelt, einander gegenübergestellt werden, jede von beiden unabhängig von der andern, keines andern Dinges als Gottes zur Existenz bedürfend. Man sieht deutlich, daß, da diese beiden Substanzen zweiten Ranges Gott untergeordnet sind, es nur eine Substanz im absoluten Sinne, d. h. Gott giebt. Da hätten wir nicht einen Dualismus, sondern einen entschiedenen Monismus, der auch durch die Welt nicht beschränkt wird. Nicht nur zu ihrem Dasein ist Gott den Dingen der Welt nötig — er hat sie geschaffen, sondern auch zu ihrer Fortdauer, da sie sich nicht selbst erhalten können, vielmehr die immerwährende Schöpferkraft Gottes bedürfen. Nehmen wir hinzu noch, daß Gott die absolute Vollkommenheit ist, daß er das natürliche Licht, das Denken in dem Menschen hervorbringt, Geber alles Lichts, daß eine seiner ersten Eigenschaften die Wahrhaftigkeit ist, die für uns von der größten Bedeutung ist, da sie allein uns die Erkenntnis möglich macht, so wird man geneigt sein, ihn als Theist zu bezeichnen, und für einen solchen wird er auch von manchem Forscher gehalten. Zwar soll Gott transcendent sein, aber doch in engster Beziehung zur Welt und zu dem Menschen. Mit der Wahrhaftigkeit wird auch die Persönlichkeit eng verbunden gedacht werden. Und dennoch ist Descartes wohl eher Deist als Theist zu nennen. Die Ausdehnung, die Körperwelt ist von Gott geschaffen; sie ist aber für sich kraftlos, weder ruhend noch bewegt aus und durch sich selbst. Da nun die Geister keinen Einfluß auf sie haben, bleibt nur übrig, daß Gott erste Ursache der Bewegung und der Ruhe in der Körperwelt ist. Das Quantum der Bewegung ist immer dasselbe, da die Körper die Bewegung nicht vermehren oder vermindern können. Es hängt diese Konstanz auch von der Unveränderlichkeit Gottes ab, die auch die Ursache ist für die absolute Giltigkeit und Dauer der von Gott gegebenen Naturgesetze. Nach ihnen geht alles in der Körperwelt vor sich, ohne daß der Gesetzgeber, Gott, wieder eingreift. Alle Bewegung wird durch Druck und Stoß hervorgebracht, und wenn Gott so außerhalb der Welt transcendent sich hält, so wird man durch diese Lehre Descartes' sehr stark erinnert an dem Mechanismus bei Anaxagoras, s. oben S. 587, 12. Wie auch sonst in den Ansichten Descartes' manche Widersprüche sich finden, so auch hier ein sehr greller in der Lehre von Gott.

Auch bei Leibniz finden wir die Lehren von Gott widerspruchsvoll. Gott ist nach ihm die höchste Monade, der absolute Vollkommenheit zukommt. Von ihm und von sonst nichts sind alle anderen Monaden, welche die Welt bilden, geschaffen. Aber nachdem sie in das Dasein durch Gott getreten sind, geht alles in ihnen aus ihnen selbst hervor, wenn sie auch alle Gott als ihren Endzweck in ihrem Streben nach Vollkommenheit haben. Die Welt wird so als ein Mechanismus betrachtet, in den Gott nicht mehr eingreift; müßte er dies thun, so wäre sie nicht die beste; das soll sie aber sein. Soweit ist Leibniz Deist, wie ihn Lessing mit vollem Recht bezeichnete. Dennoch hält Leibniz, vielleicht der positiven Religion zu Liebe, deren Recht er als guter Christ nicht anzweifeln wollte, den Glauben an Offenbarung und an Wunder fest, indem er die Lehre vom Übervernünftigen im Gegensatz zum Widervernünftigen gebraucht. Nur zufällige Thatsachen, wie es die natürlichen Ereignisse sind, können durch Gott, der ihr Grund ist, verändert werden; sie sind keine ewigen Wahrheiten, die unumstößlich sind, gewissermaßen neben Gott selbstständig bestehen. Daß der Weltzusammenhang durch die Wunder gestört wird, und daß die Wunder widervernünftig sind, übersah dabei Leibniz in seiner christlich frommen Gesinnung. Mit diesem Eingreifen Gottes ging er vom Deismus zum Theismus über. Die Transcendenz wird nicht gewahrt, sondern die unmittelbare Berührung Gottes mit der Welt wird angenommen. Ja, nicht auf religiösem, sondern auf metaphysischem Gebiet, kommt Leibniz sogar zur Immanenz Gottes in der Welt, da dieser gleichsam das Centrum überall ist, da nichts ihm fern, sondern alles ihm gegenwärtig gedacht werden muß. Viel Ähnlichkeit mit der Lehre Leibnizens von Gott hat die Wolffs, die nichts besonders Neues bietet. In der Aufklärung wie bei vielen Engländern herrschte ein entschiedener Deismus.

Bei Kant, der sich mit der Vorstellung Gottes sowohl in seiner vorkritischen als auch in seiner kritischen Zeit eingehend beschäftigt, kann hier nur auf die spätere Periode Rücksicht genommen werden. Terminologisches von ihm ist schon früher erwähnt, s. oben S. 586, 25. — Das Postulat des Daseins Gottes folgt nach der Kritik der praktischen Vernunft aus dem Verhältnis der Tugend zur Glückseligkeit. Wir sollen die Übereinstimmung der letzteren mit der ersteren als notwendig a priori annehmen. Danach wird das Dasein einer von der Natur, die diesen Zusammenhang durch sich nicht hervorbringt, unterschiedenen Ursache der gesamten Natur postuliert, welche vermöge einer der mora-

lischen Gesinnung gemäßen Kausalität, d. h. durch Verstand und Willen den Grund für den genauen Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit bildet, d. h. das Dasein Gottes. Für die theoretische Vernunft ist die Annahme Gottes als der obersten Intelligenz eine bloße Hypothese, für die praktische Vernunft Glaube, d. h. reiner Vernunftglaube. Das ist der Hauptsatz der Moraltheologie, die im Gegensatz zur Physikotheologie ihr volles Recht hat. So ist der Begriff Gottes „ein ursprünglich nicht zur Physik, d. h. für die spekulative Vernunft, sondern ein zur Moral gehöriger Begriff.“ In der Metaphysik der Sitten wird dieser Glaube an Gott auf das Gewissen gegründet, indem sich der Mensch als doppelte Persönlichkeit denken muß, einmal als Angeklagter und dann als Richter. Dies letztere muß ein über alles Macht habendes sittliches Wesen sein, d. h. Gott. Ob dieses eine wirkliche oder nur idealische Person sei, welche die Vernunft sich selbst schaffe, soll unentschieden sein, doch würde Kant gefragt sich dafür entschieden haben, daß beides möglich sei. Jedenfalls bleibt die wirkliche Existenz Gottes hierbei für den Verstand unsicher. — Etwas anders wird das Dasein Gottes bei Kant gewonnen — auch nicht für die spekulative Vernunft — in der Kritik der Urteilskraft. Siehe namentlich den § 86, der von der Ethikotheologie handelt. Hier wird das teleologische Moment herangezogen, um nicht nur das Dasein Gottes für den Glauben festzustellen, sondern das höchste Wesen auch durch weitere Prädikate zu bestimmen. Wenn wir in der Welt Zweckanordnungen finden und die einzelnen nur bedingten Zwecke, wie es die Vernunft fordert, einem unbedingten obersten Wesen unterordnen, so sehen wir leicht, daß nicht von einem Zwecke innerhalb der Natur, sondern von dem letzten Zwecke der Schöpfung die Rede sei „und in diesem auch eigentlich von der obersten Bedingung, unter der allein ein Endzweck (d. i. der Bestimmungsgrund eines höchsten Verstandes zur Hervorbringung der Weltwesen) stattfinden kann“. Als eigentlicher Zweck der Schöpfung kann nur der Mensch und zwar als moralisches Wesen anerkannt werden, wonach wir die Hauptbedingung haben, um die Welt als zusammenhängendes Ganzes anzusehen und für die Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Weltursache ein Prinzip die Natur und Eigenschaften dieser Ursache zu denken und so den Begriff zu bestimmen, was die physische Teleologie nicht vermag. Wir werden dieses Urwesen nicht nur als Intelligenz und Gesetzgeber für die Natur, sondern auch „als gesetzgebendes Oberhaupt“ in dem moralischen Reich der Zwecke vorstellen müssen. In Beziehung auf das höchste, unter seiner Herrschaft allein mögliche Gut, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, werden wir dieses Urwesen als allwissend denken müssen, damit selbst das Innerste der Gesinnungen ihm nicht verborgen sei; als allmächtig, damit es die ganze Natur diesem Zwecke angemessen machen könne; „als allgütig und zugleich gerecht, weil diese beiden Eigenschaften die Bedingungen der Kausalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Gutes unter moralischen Gesetzen ausmachen, und so auch alle übrigen transcendentalen Eigenschaften, als Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w., die in Beziehung auf einen solchen Endzweck vorausgesetzt werden, an demselben denken müssen.“

Ist nun nach dem Angeführten Kant als Deist oder als Theist zu bezeichnen? Will man bei dieser Frage von Erkenntnis Gottes reden, so paßt keine von beiden Benennungen auf Kant, da er in seiner kritischen Periode kein Wissen von Gott und göttlichen Eigenschaften kennt; er meint, der Mensch dürfe sich nicht einmal anmaßen, das Dasein Gottes als völlig gewiß zu beteuern. Will man unter Theismus aber nicht etwa die Erkenntnis Gottes verstehen, sondern schon den Glauben an ihn und an seine angeführten Eigenschaften, die freilich nur zum Teil metaphysisch sind, wie Allgegenwart, Ewigkeit, zum Teil sehr anthropoidisch, wie Gerechtigkeit, Güte, auch Verstand und Wille, so ist er entschieden als Theist zu bezeichnen. Jedoch geht Kant nicht so weit, einen Verkehr des Menschen zu Gott, wie von einer Person zu einer andern, etwa im Gebet, anzunehmen. „Ein erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf“, ist ein abergläubischer Wahn, mit dem Gott nicht gedient ist. Will man die Möglichkeit der Erfüllung eines Gebets in den Theismus einschließen, so paßt der Name Theismus nicht auf die Ansicht Kants, freilich auch nicht Deismus. Er ist eben kritischer Philosoph.

Unter den Nachfolgern Kants, die zum größeren Teil dem Pantheismus in verschiedener Gestalt huldigten, hat Herbart in seiner Theologie eine gewisse Ähnlichkeit mit Kant. Die Zweckmäßigkeit in der Welt findet ihre Erklärung nur in der göttlichen Intelligenz, die zwar mit ihrer Setzung von Zwecken nicht erwiesen ist, aber doch durch die teleologische Betrachtung der Natur hinreichend begründet ist. Für die Ausbildung des Gottesbegriffs sind von Wichtigkeit die ethischen Prädikate: Heiligkeit, Macht, Liebe und

Gerechtigkeit. Hiermit ist der Theismus, wenn auch nicht für das Wissen, gegeben. Entschiedener zeigt er sich bei Drobisch, dem Anhänger Herbarts (Grundlehren der Religionsphilosophie, Leipzig 1840), der den teleologischen Beweis für das Dasein Gottes als beinahe zureichend ansieht, indem noch die moralisch-praktischen Glaubensgründe als Überzeugung schaffend hinzutreten sollen. Gott als das außerweltlich persönliche höchste Wesen wird 5 dann nach den fünf Herbartschen praktischen Ideen näher bestimmt: Es kommen ihm zu: Heiligkeit, Vollkommenheit, Liebe, richtende und vergeltende Gerechtigkeit.

Schleiermacher, so großen Einfluß er auf die Religionslehre gehabt hat, und so frommen Gefühls für das Unendliche und Ewige er war, kann nicht zu dem Theisten gezählt werden. Er kennt nicht einen persönlichen, sondern nur einen lebendigen Gott, 10 dem die üblichen Eigenschaften nicht als Seiten seines Wesens oder seiner Wirksamkeit zukämen: sie sind nur Abspiegelungen seiner Wirksamkeit im religiösen Bewußtsein. Schleiermacher schwankt zwischen Deismus und Pantheismus. Nach Kants oben angeführter Terminologie könnte er freilich auch Theist genannt werden.

Bestimmt trat für den Theismus ein, d. h. für den spekulativen, eine Reihe von 15 Philosophen, die sich 1837 vereinigten in der Gründung einer „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie", die sich die Aufgabe stellte, die Interessen christlicher Spekulation rein und lauter zu vertreten, d. h. doch offenbar, für den Theismus entschieden einzutreten. Herausgeber war Imm. Herm. Fichte. Mitarbeiter waren besonders Fr. Hoffmann, Sengler, Burdach, Weiße, auch die Theologen Neander, Rothe, Twesten u. a. 20 Die Polemik gegen Hegels Pantheismus trat stark hervor. Auch als die Zeitschrift ihren Titel geändert hatte in „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", unter dem sie heutigen Tages noch erscheint, und ihre Redaktion Fichte und Ulrici übernommen hatten, zeigte sie noch deutlich die Tendenz, die christliche Weltanschauung auszubauen, weil in ihr die Grundzüge der Wahrheit und die Keime eines künftigen höheren Welt- 25 zustandes enthalten seien. Auch in ihren eigenen Schriften (s. die Litteratur) treten die erwähnten Männer im ganzen für den Theismus ein, namentlich Fichte, der sich zu einem ethischen Theismus bekannte und als höchste, das Welträtsel lösende Idee hinstellte das Ursubjekt oder die absolute Persönlichkeit Gottes. Die Vorstellung der absoluten Persönlichkeit, so widerspruchsvoll sie in sich ist, nehmen auch andere Denker auf, so 30 Trendelenburg (Logische Untersuchungen, 2 Bde, 3. Aufl., Berlin 1870), nach dem in aristotelischer Weise der Zweck die Welt durchdringt und beherrscht. Durch die Ethisierung der Zweckursache wird Gott selbst ein ethisches Wesen, zu dem ein religiöses Verhältnis des Menschen möglich ist. Die Substanz hat sich im Ethischen zur Person gesteigert, und das Unbedingte wird demnach als „absolute Persönlichkeit" zu 35 fassen sein.

Lotze, der sich viel mit der Vorstellung Gottes beschäftigt, setzt an die Stelle des metaphysisch Unendlichen den Begriff Gottes, wobei eine Art des ontologischen Beweises eine Rolle spielt. Als Grund aller Wirklichkeit des Endlichen wird Gott durch die metaphysischen Eigenschaften der Einheit, Ewigkeit, Allgegenwart und Allmacht bestimmt; 40 das Verlangen, in Gott auch die höchsten Werte zu finden, wird durch Annahme der ethischen Eigenschaften in Gott, der Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit erfüllt. Volle Befriedigung kann freilich nur die Annahme der Persönlichkeit Gottes bringen, indem man davon überzeugt ist, „daß lebendige, sich selbst besitzende und genießende Ichheit die unabweisliche Vorbedingung und die einzig mögliche Heimat alles Guten und aller Güter ist." 45 Allerdings soll für die Persönlichkeit der Gegensatz gegen die Außenwelt nicht durchaus nötig sein, sondern sie soll zu stande kommen auf dem Grunde eines unmittelbaren Selbstgefühls, eines unmittelbaren Fürsichseins. Übrigens soll das Wesen Gottes gewissermaßen überpersönlich sein, sich nicht in der empirischen Persönlichkeit vollkommen darstellen — womit freilich die Persönlichkeit selbst verloren gehen kann. Mit Gott, der 50 unser Wesen bedingt, sind wir nach Lotze vereinigt, indem wir uns durch das religiöse Gefühl als göttliches Wesen erfassen. — Hiermit nähert sich Lotze, seinen Theismus bedeutend abschwächend, dem spinozistischen Pantheismus, dem er auch sonst nicht fernsteht. Sind ihm doch alle Monaden Modifikationen des absoluten Weltgrundes, ist nach ihm doch die zwischen den Dingen bestehende Wechselwirkung nur dann möglich, wenn sie sämt- 55 lich in einer substanziellen Wesensgemeinschaft stehen.

Mehr oder weniger von Lotze beeinflußt, sind manche theistisch denkende Philosophen, die in die Gegenwart schon gehören. So G. Claß (Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes, Erlangen 1896; Die Realität der Gottesidee, München 1904), der Gott als persönlichen und absoluten Geist bestimmt; ferner Ludwig 60

Busse (Philosophie und Erkenntnistheorie, 1. T. Metaphysik und Erkenntniskritik, 2. T. Begründung eines dogmatischen Systems der Philosophie, Leipzig 1894), nach dem die auseinander nicht ableitbaren „Konstituentien" der Wirklichkeit auf einem einheitlichen absoluten Grund beruhen, auf Gott, welcher der schöpferische Grund aller Dinge, der Quell aller 5 Wahrheiten, der Ursprung aller Werte und Persönlichkeit ist. Weiter gehören hierher: Günther Thiele (Die Philosophie des Selbstbewußtseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Systematische Grundlegung der Religionsphilosophie, Berlin 1895), nach dem sich der Gottesbegriff, der notwendig den Begriff des allweisen und allmächtigen Schöpfers in sich faßt, nur im absoluten Ich abschließt; Gust. Glogau (Vorlesungen über 10 Religionsphilosophie, herausg. von H. Clasen, Kiel 1898), der das Dasein Gottes an der Spitze der Philosophie stehen läßt und von Gott die Ideen des Wahren, Guten und Schönen ableitet, und dem in etwas mystischer Weise das Fühlen und Erleben Gottes und der Ideen im wirklichen Leben die Hauptsache ist; endlich außer andern Herm. Siebeck (Lehrbuch der Religionsphilosophie, Freiburg 1893). Nach ihm läßt sich Gott 15 vom Metaphysiker beweisen, der religiöse Mensch erlebt ihn aber in sich als lebendige Macht, womit sich eine Hinneigung zum Pantheismus zeigt.

Von Theisten außerhalb Deutschlands sollen hier nur drei englische erwähnt sein: Martineau, Upton und Caird, von denen neben der Transcendenz Gottes doch auch seine Immanenz verlangt wird, also eine Form des Theismus die dem Pantheismus sich 20 nähert.

Fragen wir nach diesem historischen Überblick, bei dem es freilich infolge der Unbestimmtheit des Begriffs Theismus selbst zweifelhaft bleiben muß, welche Denker alle zu ihm gehören, nach der Berechtigung des Theismus, so ist zunächst zu sagen, daß die theistische Anschauung eine wissenschaftliche Giltigkeit nicht in Anspruch nehmen kann. 25 Wir kommen im wissenschaftlichen Denken nicht zur sicheren Annahme eines persönlichen Gottes, der mit ethischen Prädikaten ausgestattet war. Mit Notwendigkeit müssen wir ein allgemeines Sein, oder ein Unbedingtes setzen, ohne das es kein Bedingtes gäbe. Diesem höchsten Sein müssen die allgemeinsten metaphysischen Bestimmungen zugesprochen werden: Allgegenwart, da das Sein überall ist; Ewigkeit, da das Sein nicht angefangen 30 haben kann, sonst müßte es von einem vorhergehenden Sein abhängig gemacht werden; Allmacht, da alles vom Unbedingten, vom Sein im letzten Grunde abhängt, es ist allwirksam; Einheit, da außer dem einen Sein nicht noch ein anderes sein kann, und es nicht zerteilt gedacht werden darf, denn die einzelnen Teile wären doch immer Seiendes. Ob man dem Unbedingten Allwissenheit zuschreiben darf, muß sehr zweifelhaft erscheinen, 35 da mit dem Wissen zugleich Geistiges verbunden sein muß, das nicht ohne eine schon angenommene besondere Weltanschauung, die nicht allgemein giltig zu sein braucht, dem unbedingt Seienden zugesprochen werden darf. Geht die Wissenschaft nicht weiter, so kann sich freilich ein religiöses Bewußtsein mit diesem bloßen kalten Sein nicht zufrieden geben. Es verlangt etwas, wodurch nicht nur der Verstand befriedigt wird, sondern auch 40 die gemütlichen Bedürfnisse voll zu ihrem Rechte kommen. Haben doch bedeutende Denker, z. B. Lotze, einen Frieden stiften wollen zwischen den Anforderungen strenger menschlicher Wissenschaft und den Bedürfnissen des Gemüts. Wenn es dabei freilich darauf hinauslaufen sollte, daß diese Bedürfnisse von der Wissenschaft vollständig befriedigt werden könnten, oder daß die Wissenschaft gegen das, was das Gemüt verlangt und erfüllt 45 haben will, keine Einsprache erheben dürfte, so ist das zu viel verlangt.

Meist will der fromme religiöse Mensch vor allen Dingen einen lebendigen Gott, der nicht nur allwissend, sondern auch allweise ist; einen Gott, der als Person der Person gegenübersteht, der zugleich die Liebe oder Allgüte ist, vermöge deren er den Menschen, dessen Bedürfnisse er kennt, zufrieden und glücklich machen will, freilich zugleich Gerechtigkeit 50 übt und so, sei es in diesem oder in einem zukünftigen Leben, einen Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit eintreten lassen wird. Es sind dies Prädikate, die je nachdem der Mensch sich Gott gestaltet, noch vermehrt werden können, und ethische genannt werden mögen. Sie rücken die Gottheit dem Menschen nahe, indem sie ihm menschliche Eigenschaften, nur per eminentiam, zuschreiben, Eigenschaften, wodurch die Gottheit in 55 die Erscheinung herabgezogen wird, und die sich mit dem Wesen des Unendlichen, Allgemeinen nicht vertragen. Die Wissenschaft könnte also, wenn sie sogar nicht Einspruch erheben will gegen diese Anthropomorphisierung des Höchsten, doch nichts dazu thun, um sie zu stützen, und so dem Theismus, wenn er diese Eigenschaften u. a. Gott beilegen will, nicht beistimmen. So wird dem Glauben anheim fallen, was die Erkenntnis nicht leisten 60 kann, dem Glauben, dem nach Kant der Vorrang vor dem Wissen gebührt. Der fromme

Mensch, der mit seinem Gott in Verkehr stehen will, wird demnach auf Grund des Glaubens dem Theismus huldigen. **M. Heinze.**

Thekla s. d. A. Apokryphen des NT Bd I S. 665, 55.

Themison s. d. A. Montanismus Bd XIII S. 423, 10.

Themistius und die Themistianer s. d. A. Monophysiten Bd XIII S. 400, 42. 5

Theodor I., Papst, 642—649. — Quellen: Vita Theodori I. im liber pontificalis, Ausgabe v. Mommsen Bd I, S. 178; Theophanis chronographia, Bonn 1839, Bd I S. 509; die Briefe Theodors I. finden sich bei Mansi, Bd X, S. 702 ff.; verzeichnet bei Jaffé Bd I, S. 228 ff.; Baronius, Ann. eccl. ad ann. 642 ff. — Litteratur: Bower, Unparth. Gesch. der röm. Päpste, übers. v. Rambach, Teil 4, Magdeb. u. Leipz. 1857, S. 73 ff.; Chr. 10 W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der röm. Päpste, Göttingen 1758, S. 148 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste, Bd I, S. 173 ff.; Langen, Gesch. der röm. Kirche, S. 520; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 2. Bd, 3. Aufl., S. 133 ff.; Hefele, Conciliengeschichte, 3. Bd, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1877, S. 186 ff.; Jungmann, Dissertationes selectae in histor. eccles. Bd II, Regensburg 1881, S. 415 ff.; M. Hartmann, Gesch. Italiens im MA, Bd II, 15 Gotha 1903, S. 219 f.; vgl. auch die Litteratur bei dem Art. Monotheleten Bd XIII S. 401.

Papst Theodor I., der Sohn eines Bischofs, aus Jerusalem gebürtig, wurde als Nachfolger Johanns IV wahrscheinlich am 24. November 642 konsekriert. Wie sein Vorgänger war auch Theodor I. ein Gegner der Monotheleten (s. d. A. Bd XIII S. 406, 26). Als ihm der Patriarch Paulus II. von Konstantinopel, der nach dem 20 Sturze des monotheletisch gesinnten Pyrrhus auf den Stuhl von Konstantinopel erhoben worden war, seine Wahl in einem Schreiben anzeigte, welches die monotheletischen Ansichten hinter orthodoxen Phrasen verbarg, forderte er, daß Paulus seinen Vorgänger auf einer Synode absetze, und daß die kaiserliche Ekthesis beseitigt werde (Jaffé 2049—2052). Der aus Konstantinopel geflüchtete Pyrrhus war nach Nordafrika gegangen; dort ließ er 25 sich in einer im Jahre 645 mit dem Abte Maximus dem Bekenner (s. d. Art. Bd XII S. 457), dem eifrigsten Bekämpfer des Monotheletismus, abgehaltenen Disputation für den Dyotheletismus gewinnen, ging darauf nach Rom, bekannte sich hier zur Auffassung des mit Maximus und der nordafrikanischen Kirche in der Lehre von den zwei Willen Christi übereinstimmenden Papstes und wurde von diesem nunmehr feierlich als recht- 30 mäßiger Patriarch von Konstantinopel anerkannt. Daß aber seine Lossagung von der monotheletischen Formel nur dem Wunsche entsprungen war, mit Hilfe des Papstes wiederum in den Besitz des konstantinopolitanischen Bistums zu gelangen, bewies Pyrrhus dadurch, daß er sich in Ravenna nach Verhandlungen mit dem kaiserlichen Exarchen von neuem zu der eben von ihm abgeschworenen Lehre von dem „Einen Willen" in Christo bekannte. 35 Nun versammelte Theodor I. in Rom eine Synode, auf der er in einer seltsam feierlichen Weise — indem er die Feder in Tinte tauchte, die aus dem geweihten Kelche mit einem Tropfen Abendmahlsweins versetzt war — die Exkommunikation des Pyrrhus unterschrieb (646 oder 647). Aber auch Paulus war Monothelet; vergeblich forderte ihn Theodor zum orthodoxen Bekenntnis auf, so daß er schließlich auch ihn des Bistums entsetzte, ein 40 Urteil, das natürlich ohne thatsächliche Wirkung blieb. Doch kam Paulus dem Papste einen halben Schritt entgegen, vorausgesetzt, daß die Annahme richtig ist, daß er den Kaiser Konstans zum Erlaß des „Typus" bewog (648), jenes Ediktes, welches Stillschweigen in Betreff der im monotheletischen Streite ventilierten Fragen auferlegte, aber zugleich die Geltung der Ekthesis beseitigte. Theodor starb kurz vor Mitte Mai 649; er 45 wurde am 14. in der Peterskirche bestattet. **Zöpffel † (Hauck).**

Theodor II., Papst 897. — Quellen: Auxilii tractatus, bei Mabillon Analecta vetera, ed. II, Paris 1723, p. 43; Auxilii libellus in defensionem sacrae ordinationis papae Formosi, bei Dümmler, Auxilius und Vulgarius, Leipzig 1866, S. 72; Jaffé S. 441. — Litteratur: Siehe beim Art. Formosus Bd VI S. 127 50

Theodor II. hat nur 20 Tage lang das päpstliche Amt verwaltet während der Monate November und Dezember 897. Er war bemüht der Kirche den durch das Totengericht über den Papst Formosius (s. den A. Bd VI S. 129, 11 ff.) verlorenen Frieden wiederzugeben, indem er den Leichnam jenes Papstes von neuem feierlich bestatten ließ und die von ihm vollzogenen Weihen auf einer römischen Synode als kanonische aner- 55 kannte. **(Zöpffel †) Hauck.**

Theodor von Andida s. d. A. Mystagog. Theologie Bd XIII S. 618, 11.

Theodorus Askidas, ein der origenistischen Richtung angehöriger Abt, den Kaiser Justinian um 537 zum Bischof von Cäsarea in Kappadocien erhob. S. die Artikel: Dreikapitelstreit, Bd V S. 22, 9 f. und Origenistische Streitigkeiten, Bd XIV S. 492, 23.

Theodor von Canterbury s. d. A. Bußbücher Bd III S. 582, 42.

Theodor und Theophanes, die Graptoi, gest. 840? und 845. — Litteratur: Quellen: A. Ein Brief der Brüder über ihre Leiden an B. Johannes von Kyzikos, aufgenommen in die Vita C 23—31, MSG 116, 672—80; B. Die vormetaphrastische Form der Vita, noch unbekannt; C. Die metaphrastische Vita, lat. bei Lipomani und Surius z. 26. Sept., griech. bei Combesis, Originum rerumque CPolitanarum manipulus 1664, 191—213, MSG 116, 653—684; D. Bearbeitung von Theodora Raoulaina Kantakuzena Palaiologina (gest. 1301) bei Papadopoulos-Kerameus, Analecta IV 1897, 185—223, dazu V 397—9; E. Auszüge aus der Vita des Michael Synkellos (aus cod. Athous Pantokr. 13) bei Gedeon, *ἑλλ. φιλολ. σύλλογος* 1896, 23—36 mit gutem Detail, aber auch starken Anachronismen; dieselbe in cod. Genuens. 33; eine Vita Michaels von Nikephoros Gregoras in Monac. 10 und Vatic. 1085 noch unediert. F Synaxarium CPolitanum ed. Delehaye p. 65 (Sept. 21[2]), 130 (Okt. 11[3]), 324 (Dez. 18[3]), 352 (Dez. 28[2]); Martyrol. Rom. Dez. 27; G. Die Chronisten Theophanes cont. III 14, IV 11 (p. 104, 160); Kedrenos II 114, 149; Glykas 537, 539; Zonaras III 365, 375; Konstantinos Manasses 4779, 4888, 4911, 4999: Genesios p. 74; H. [Symeon mag.] 22 p. 641, Georg. mon. cont. 25 p. 806; Leo gramm. p. 226; Theodosios p. 136 ed. Tafel. Außerdem Suidas s. v. *ἀφουσία*. Acta ss. Davidis, Symeonis et Georgii ed. Delehaye, Anal. Boll. XVIII 239; W. Regel, Analecta byz.-russica 1891, 8. 32; von Dobschütz, Christusbilder 256**; Theod. Stud. ep. II 213, MSG 99, 1640.

Ausgaben: Schriften Michaels MSG 4, 617—68; 97, 1504—21; die meist unter Georgios Lekapenos Namen gedruckte Grammatik soll in den Grammatici graeci VIII von Bölte herausgegeben werden. Dichtungen des Theophanes in den Menäen, s. das Verzeichnis bei Christ und Paranikas Anthologia 264; Proben bei Christ 121 ff., 236 ff.; Pitra Analecta I 408.

Litteratur: Aeltere bei Oudin II 43—46: Fabricius VI 688; X 220 (Harles XI 186 ff.); Ehrhard bei Krumbacher, Byz. LG² 73, 166; Krumbacher 586, 677, 707; S. Vailhé, Saint Michel le Syncelle et les deux frères Grapti, S. Théodore et S. Théophane, Rev. de l'Orient chrétien VI 1901, 313—32, 610—42.

Diese Brüder gehören zu den gefeiertsten Märtyrern des Bilderstreits. Geboren zu Jerusalem kamen sie mit ihrem Vater Jonas in das Sabaskloster und traten dort wohl im Jahre 800, 25 bezw. 22 Jahre alt, in die geistliche Familie des Einsiedlers Michael, der ca. 761 geboren, seit 14 Jahren dem Sabaskloster angehörte. Mit ihm siedelten sie, als er vom Patriarchen Thomas zum Synkellos erwählt wurde, 811 nach Jerusalem in das Spoudaiôn-Kloster über; mit ihm und dem Mönch Job sollen sie in Sachen des Symbolstreites der lateinischen Mönche vom Ölberg nach Rom gesandt worden sein. 812 wurden viele Mönche durch einen Arabereinfall aus dem hl. Lande vertrieben; sie flüchteten nach Cypern, dann nach Konstantinopel, wo sie im Choraklöster unterkamen. Es scheint, daß jene vier Gesandten des Patriarchen deshalb über Konstantinopel gingen und hier irgendwie festgehalten wurden, ohne daß die Romreise zu stande kam. Der traditionellen Angabe, sie seien erst nach Ausbruch des Bilderstreites unter Leo dem Armenier eigens zur Verteidigung der Bilder nach Konstantinopel gekommen, widerspricht der Brief an Johannes von Kyzikos ausdrücklich. Statt in die Heimat zurückzukehren, werden sie nun in Konstantinopel eifrige Verfechter des Bilderkults. Ein Disput mit dem Kaiser bringt sie ins Phialagefängnis, wo Michael bleibt, während die Brüder nach dem Pontos verbannt werden bis zu Leos Ermordung (25. Dez. 820). Die Amnestie unter Michael dem Stammler wies ihnen bestimmte Klöster als Aufenthaltsort an, Michael das Plousiados-Kloster am Olymp, den Brüdern das Sosthenes-Kloster am Bosporos; den späteren Biographen erscheint das als Exil. Unter Theophilos begann 834 die Verfolgung aufs neue: nach der Hauptstadt gebracht kamen Michael und Job ins Prätoriumgefängnis, die Brüder mit vielen andern ins Exil auf die Insel Aphusia; 2 Jahre darauf wurden sie, vermutlich weil sie zwei hohe Beamte für den Bilderkult gewonnen hatten, plötzlich vor den Kaiser geschleppt, der sie nach mehrtägigem Verhör und Geißelung mit 12 von einem gewissen Christodoulos verfaßten Jamben brandmarken ließ; daher ihr Beiname Graptoi. Aufs neue verbannt kamen sie nach Kartalimen bei Chalkedon (andere Quellen nennen Apamea) — hierher gehört die jambische Korrespondenz mit Methodius. Theodor starb im Gefängnis am 27. Dezember (840?), Michael und Theophanes erlebten die Resti-

tution; jener wurde Synkellos des Patriarchen Methodius (falls hier nicht Verwechslung mit dem Michael von Lesbos, Davids Bruder, vorliegt), und Abt von Chora, wo er am 4. Januar 846, 85 Jahre alt, starb. Theophanes wurde Metropolit von Nikaia und soll noch bei dem Festmahl zu Ehren der wiederhergestellten Orthodoxie durch seinen unversöhnlichen Trotz die Kaiserin schwer gekränkt haben, wie denn diese Konfessoren durchaus 5 nicht zu den liebenswürdigen Gestalten gehören. Er starb 11. Oktober 845 und wurde im Chorakloster beigesetzt, während seines Bruders Leichnam im Kloster Michaelitzi bei Chalkedon ruhte.

Von Michael giebt es außer einem grammatischen Traktat allerlei dogmatische und panegyrische Stücke, die noch nirgends gesammelt, meist noch ungedruckt sind (aufgezählt 10 bei Vailhé 638 f., dazu BZ XV, 259). Theodors λόγοι über den Bilderkult, die von den Biographen unter dem Titel κυνόλυκες erwähnt werden, sind bisher nicht aufgefunden; fälschlich sind ihm mehrere Schriften des Nikephoros und eine Biographie dieses Patriarchen beigelegt. (Vgl. u. a. MSG 152, 357d, 416b; 160, 649—664). Theophanes ist einer der fruchtbarsten und berühmtesten geistlichen Dichter seiner Kirche: 15 Christ zählt allein in den gedruckten Menäen 151 Kanones von ihm, darunter einen auf seinen Bruder Theodor. Die Zugehörigkeit der meisten bedarf noch kritischer Untersuchung. **v. Dobschütz.**

Theodorus Lektor, griech. Kirchenhistoriker des 6. Jahrh. — Die ältere Litteratur verzeichnet U. Chevalier, Répertoire des sources histor. du moyen-âge, I, 2171. Ueber 20 die Hss. s. de Boor, ZKG VI (1883/4), 489 ff. 573 ff.; G. Dangers, de fontibus, indole et dignitate libror., quos de hist. eccl. scripserunt Theodorus Lector et Evagrius (Diss.) Gottingae 1841: Nolte, Zu Theodorus L., ThQS 43 (1861), 569; J. B. Sarrazin, de Theodoro Lectore Theophanis fonte praecipuo in Comment. philol. Jenens. I, 163 sqq. — Aus der älteren Litteratur ist zu vgl. Allatius, de Theodoris, abgedruckt bei MG 86, 1, 157 sq. 25 Fabricius-Harles, Bibl. graeca VII, 435 sqq. Stocks im DchrB IV, 954; Bardenhewer, Patrologie[2] S. 486 f. Die Reste der KG sind von Valesius gesammelt (hinter der Ausgabe des Philostorgius); abgedruckt bei MG 86, 1, 165 sqq. Die historta tripertita ist noch ungedruckt.

Von der Person Theodors wissen wir nur, daß er Lektor (Anagnost) an der Sophien- 30 kirche in Konstantinopel gewesen ist. Seine Lebenszeit läßt sich nur annähernd bestimmen. Daß er im 6. Jahrhundert gelebt habe, ergiebt sich aus dem Endpunkt, bis zu dem er seine Kirchengeschichte geführt hat (527). Nolte (ThQS 1861, S. 572) schließt aus der von Theodoret gebrauchten Bezeichnung τὸν τῆς ὁσίας μνήμης daß die historia tripertita vor dem 5. allgemeinen Konzil (553) abgefaßt sein müsse. Von seiner Schrift- 35 stellerei wissen wir nur, daß er einen Auszug aus den Kirchengeschichten des Sozomenus (l. I—IV), Sokrates und Theodoret in 4 Büchern, auf Veranlassung eines Freundes in Gangra verfaßte (historia tripertita). Es war dies eine Zusammenstellung wortgetreuer Exzerpte aus den drei Kirchenhistorikern, die so angelegt war, daß Th. die von allen gemeinsam überlieferten Geschichten aus demjenigen Autor aushob, der sie nach seiner 40 Meinung am klarsten und schönsten vorgetragen habe. Am Rande war jedesmal die Uebereinstimmung mit den beiden andern hervorgehoben. Auch die jedem der drei eigentümlichen Erzählungen waren benutzt und als solche besonders kenntlich gemacht (Nolte, ThQS 1861, S. 570). Das 1. Buch reichte vom 20. Jahre Konstantins bis zur Synode von Tyrus, das 2. bis zum Tode des Konstantius, des Sohnes Konstantins d. Gr., das 3. bis zum Untergang 45 des Valens, das 4. bis zum Schluß des Sokrates (de Boor, ZKG VI, 488). Ein Auszug aus der historia tripertita ist von späteren Chronographen vielfach benutzt worden (s. die Nachweise bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur[2], Index s. v. Theodoros Anagnostes). Die historia tripertita, die teilweise im Cod. Venet. Marc. 344 erhalten ist (Morelli, Biblioth. manuscr. V, 233; de Boor, ZKG VI, 487) ist noch ungedruckt. 50 Valesius hat sie bei der Textkonstitution der drei exzerpierten Autoren verwertet und in den Noten eine Anzahl von Varianten mitgeteilt. Welchen Wert sie für die Textkritik hat, läßt sich daraus nicht genügend erkennen. Eine Art Fortsetzung lieferte Th. in einer eigenen Kirchengeschichte, die mit dem Tode Theodosius II. begann. Dies Werk ist als Ganzes verloren; wir besitzen nur noch eine Anzahl von Exzerpten, die teils selbstständig 55 erhalten sind (z. B. im Barocc. 142; die Beischrift ἀπὸ φωνῆς Νικηφόρου Καλλίστου ist eine Fälschung; s. de Boor, ZKG VI, 489), teils sich bei späteren Schriftstellern und in den Akten des 7 allgemeinen Konzils finden. Soweit diese Fragmente einen Rückschluß auf die Eigenart des Werkes gestatten, ist in ihm dem wunderhaften Element ein breiter Raum verstattet gewesen. Th. mag hierin dem Zeitgeschmack in besonders ausgedehntem 60

Maße Rechnung getragen haben. Dennoch ist der Verlust des Werkes zu bedauern, da Th. in Konstantinopel wohl von manchen Ereignissen und kirchenpolitischen Vorgängen Kenntnis hatte, die Fernerstehenden unbekannt blieben. Die fleißige Benutzung durch spätere Autoren ist für diesen Verlust nur ein mangelhafter Ersatz. **Erwin Preuschen.**

Theodor von Mopsuestia, gest. 428. — Leo Allatius, Diatriba de Theodoris, Nr. 65 (nach Mai, Bibliotheca nova patrum VI, 116 sqq., MSG 66, 77—104); Tillemont, Mémoires XI u. XII (Venedig 1732), 433—453 u. 673 sq.; Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca X, Hamburg 1807, p. 346—362; A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio I, Rom 1825, praef. p. XVIII—XXX und ibid. VI, 1832 praef. p. V—XXII (= MSG 66, 105—119); R. E. Klener, Symbolae litterariae ad Theodorum Antiochenum, Mopsuestiae episcopum, pertinentes. Diss. theol. Göttingen 1836; O. F. Fritzsche, De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis commentatio Halle 1836 (= MSG 66, 9—78; im Folgenden Fritzsche I); W. C. H. toe Water, Specimen observationum de Theodoro Antiocheno, Mopsuestiae episcopo, XII prophetarum minorum interprete. Diss. theol. Amsterdam 1837; A. Mai, Bibliotheca nova patrum VII, Rom 1854, praef. p. V—VII (= MSG 66, 120—123); F. A. Specht, Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros in der Auslegung Messianischer Weissagungen aus ihren Kommentaren zu den kleinen Propheten. Diss. theol. München 1871; H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Afrikanus als Exegeten, Freiburg i. B. 1880; H. B. Swete, Theodorus of Mopsuestia (DchrB IV, 1887, S. 934—948), ein vortrefflicher, erschöpfender Artikel, den der hier folgende zwar durch Hinweise auf neuere Entdeckungen ergänzen, aber nicht antiquieren kann; J. Feßler, Institutiones patrologiae, denuo ed. B. Jungmann II, 2, Innsbruck 1896 (allzu knapp); G. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Großen, Freiburg i. B. 1897; O. Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1901. — Ueber die Lehre Theodors vgl. die Bd IV, 16 und 752 f. genannte Litteratur und H. B. Swete in der Vorrede zu seiner unten (Zeile 43) genannten Ausgabe.

Die vollständigste Sammlung der zumeist nur fragmentarisch erhaltenen Werke Theodors findet sich MSG 66 (1859), p. 1—1020. Vorbereitet und ergänzt ist diese Sammlung vornehmlich durch folgende Publikationen: Fragmenta patrum graecorum ed. F. Münter I, Kopenhagen 1788; Scriptorum veterum nova collectio ed. Angelo Mai I. VI u. VII, Rom 1825, 1832 u. 1835; Theodori Antiocheni, Mopsuesteni ep., quae supersunt omnia ed. A. F. V. von Wegnern I (und einziger) Bd, Berlin 1834 (nur den Kommentar zu den kleinen Propheten bietend); Spicilegium Romanum IV, Rom 1840; Theodori, ep. Mops., in Novum Testamentum commentariorum quae reperiri potuerunt ed. O. F. Fritzsche, Zürich 1847 (im Folgenden: Fritzsche II); Theodori Mopsuesteni de incarnatione filii dei librorum XV fragmenta ed. O. F. Fritzsche, Index scholarum, Zürich, Winter 1847/48 (im Folgenden Fritzsche III); Spicilegium Solesmense ed. J. B. Pitra I, Paris 1852 (vgl. J. L. Jacobi in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft 1851, S. 246—253); Nova patrum bibliotheca [ed. A. Mai] VII, Rom 1854; Theodori .. commentarii nuper detecti (Philipper- u. Kolosserbrief) ed. J. L. Jacobi, drei Universitätsschriften Halle 1855, 1856, 1858; Analecta syriaca ed. P. de Lagarde, Leipzig und London 1858; Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca e codicibus Musei Brit. Nitriacis edidit atque in latinum sermonem vertit E. Sachau, Leipzig 1869; Theodori ep. Mops., in epistolas b. Pauli commentarii ed. H. B. Swete, 2 vols, Cambridge 1880—1882; F. Baethgen, Der Psalmenkommentar des Theodor von Mopsuestia in syrischer Bearbeitung (ZatW 1885, S. 53—101); F. Baethgen, Siebenzehn makkabäische Psalmen nach Theodor von Mopsuestia (ZatW 1886 S. 261—288 und 1887 S. 1—60); Commentarius Theodori Mopsuesteni in evangelium d. Johannis etc. ed. J. B. Chabot, tom. I, textus syriacus, Paris 1897; J. Lietzmann, Der Psalmenkommentar Theodors von Mopsuestia (SBA 1902, S. 334—344). — Die Hauptfundstellen für die Fragmente Theodors sind a) Katenen (vgl. Bd III 1897 S. 754—767 und G. Karo und J. Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus in den „Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen", philol.-hist. Kl. 1902, Heft 1. 3. 5), b) Marius Mercator (ed. Baluze, Paris 1684; vgl. Bd XII, 342—344), c) Leontius v. Byzanz (vgl. Bd XI, 394—398), vornehmlich in adv. Nestorianos et Eutychianos III (MSG 86, 1384 ff.; d) verschiedene Erlasse Justinians aus der Zeit des Dreikapitelstreits (MSG 86, 994—1095), e) Facundus (vgl. Bd V, 732 f.) pro defensione trium capitulorum (MSL 67, 527—852), f) die Akten des fünften ökumenischen Konzils (Mansi IX, 173 ff.), g) Die bibliotheca des Photius (MSG 103; vgl. Bd XV. 385, 30 ff.).

Theodorus, der größte Exeget der antiochenischen Schule (Bd I, 592—595; doch vgl. Loofs, Dogmengeschichte, 4. Aufl. S. 277 f.), ein Antiochener (Ἀντιοχεύς oft in den Hss. und Katenen, vgl. Karo und Lietzmann und Photius, cod. 4. 38. 177, MSG 103, 52. 69. 513) aus vornehmer und reicher Familie (Chrysost. ad Theod. lapsum II, 1 MSG 47, 310), Bruder des Bischofs Polychronius von Apamea (Theodoret, h. e. 5, 40, 2; vgl. Bd XV, 528), starb, nachdem er 45 bis 50 Jahre in kirchlicher

Lehrthätigkeit gestanden hatte (Joann. Antioch. bei Facundus 2, 2 MSL 67, 562: 45, ib. p. 563: fast 50) und 36 Jahre lang Bischof von Mopsuestia in Cilicien gewesen war (Theodoret, h. e. 5, 40, 2), hochbetagt (Hesychius Hieros. bei Mansi IX, 249 A: senectute jam cana debilitatus), in dem Jahre, mit dem Theodoret seine Kirchengeschichte beschließt, d. i. 428 (Theodoret, h. e. 5, 40, 2. 3; vgl. Fritzsche I S. 2 f.). Sonst weiß man über sein Leben sehr wenig Sicheres. Die älteste, zuverlässige Nachricht geben zwei Schreiben ad Theodorum lapsum (MSG 47, 277—308 u. 309—316), die trotz der Zweifel des Valesius gegenüber dem ersten (zu Sozomenos 8, 2, 10) sicher aus der Feder des Chrysostomus stammen, der noch ein Menschenalter später, im Jahre 404, aus dem Exil dem Theodor von Mopsuestia für seine alte und treue Freundschaft dankt (ep. 112, MSG 52, 669: τῆς ἀγάπης τῆς γνησίας τῆς τε ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς). Das zweite dieser Schreiben ad Theodorum lapsum, dessen oft mit seinem Namen angeredeter Adressat zweifellos unser Theodor ist (Sozom. 8, 2, 10), beklagt, daß Theodor, der damals das zwanzigste Jahr noch nicht erreicht hatte, dem eben erst mit größtem Eifer von ihm aufgenommenen asketischen Leben den Rücken gekehrt hat, für sein väterliches Hauswesen sorgt und sich mit Heiratsplänen trägt (c. 4 u. 5 p. 313 f.). Sein offenbar älterer Freund Chrysostomus bittet ihn, zurückzukehren in die [mönchische] Gemeinschaft, in der außer ihm selbst ein gewisser Valerius und sein gleichfalls unbekannter Bruder Florentius, ein gewisser Porphyrius „und viele andre" zu der Schar der Brüder (κατάλογος τῶν ἀδελφῶν) gehörten (vgl. c. 4 u. 1 p. 313 u. 309). Den ersten sog. Brief — es ist in Wahrheit ein langatmiger Traktat —, der den in eine gewisse Hermione (14 p. 297) verliebten, nie mit Namen angeredeten Adressaten (vgl. c. 5 p. 282: ὦ σοφὲ καὶ μακάριε, 13, p. 295: ὦ φίλος) in den Schmutz der Sinnlichkeit und zugleich — was freilich schwer denkbar ist — in die tiefsten Abgründe der Verzweiflung versunken erscheinen läßt, glaubte Tillemont (XI, 556 f.) nicht an unsern Theodor gerichtet denken zu können, und noch Neander (der hl. Chrysostomus I³ S. 38 f.) zeigte sich durch die teilweise allerdings nicht triftigen Gegengründe Montfaucons (MSG 47, 271—276) von der Irrigkeit dieser Tillemontschen These nicht überzeugt. Man wird trotzdem an der Identität der Adressaten beider Briefe festhalten müssen. Der zweite, der den ersten gar nicht erwähnt, ist gleichsam eine verbesserte, auf genauerer Sachkenntnis ruhende Auflage des ersten: er erhebt den im ersten Brief den Ton der Mahnungen bestimmenden Vorwurf der „Hurerei" nur, indem er ihn zugleich ausdrücklich damit rechtfertigt, daß die an sich durchaus tadellose Ehe für den „dem himmlischen Bräutigam verbundenen" Freund ein Ehebruch sei, und mehrfach kehren auch sonst Gedanken des ersten Briefes in behutsamerer Ausführung wieder. Ist dem aber so, so sind die Deklamationen des sog. ersten Briefes des Chrysostomus wenig mehr als rhetorische Tiraden einer überspannten, durch frommen Schwulst und schnelles Richten abstoßenden mönchischen Gesinnung, denen für den „Fall" Theodors nicht viel zu entnehmen ist. Das aber ist nach diesem ersten Briefe m. E. zweifellos, daß die Mönchsgemeinschaft, der Theodor sich entzogen hatte, in den Bergen dicht vor Antiochien zu suchen ist (c. 17 Anfang p. 303; vgl. gegen die Verwertung des Schlusses durch Montfaucon das καταβῆναι εἰς τὴν ἀγοράν p. 303 und die κάθοδος εἰς τὴν πόλιν p. 304). Schon Tillemont hielt dies unter der Annahme, daß nicht der spätere Mopsuestener der Adressat sei, für wahrscheinlich, Rauschen (S. 566) auch unter der gegenteiligen Voraussetzung. Die Nachricht des Sokrates (6, 3, 6) und auch (dies gegen Rauschen S. 566) des Sozomenos, daß Chrysostomus und Theodor damals unter Diodor, dem späteren Bischof von Tarsus, und einem sonst unbekannten Karterius ihr mönchisches Leben geführt hätten, ist freilich hiermit schwerlich zu vereinigen: Diodor kann sein ἀσκητήριον nicht in den Bergen gehabt haben (vgl. Tillemont XI, 556). Allein Sokrates und Sozomenos sind sekundäre Berichterstatter, deren Angaben nur soweit verwertet werden dürfen, als sie dem sich einfügen, was bessere Quellen bezeugen (vgl. Bd XVIII, 486, 11 ff.). Es ist auch anzunehmen, daß Chrysostomus neben den oben (Zeile 18) erwähnten Unbekannten auch den Diodor genannt haben würde, wenn der damals sein und Theodors Meister gewesen wäre. Noch weniger darf man eine andre Nachricht des Sokrates (6, 3, 3 f.) und Sozomenos (8, 2, 6 f.) in Verbindung mit den chronologischen Angaben des Palladius (vita Chrysost. 5 MSG 47, 18) zu einem Argument gegen das gestalten, was die Briefe an den Theodor lehren. Theodor und Maximus, der spätere Bischof von Seleucia, sollen zugleich mit Chrysostomus den Libanius gehört haben und von Chrysostomus bestimmt worden sein, mit ihm — Sozomenos sagt dies noch deutlicher als Sokrates — dem weltlichen Leben den Rücken zu kehren. Kombiniert man dies mit den chronologischen Angaben des Palladius, so ergiebt

sich freilich, daß der „Fall“ Theodors nicht erst in die Zeit gesetzt werden kann, da Chrysostomus in den Bergen als Mönch lebte. Aber dies Ergebnis ruht auf morschem Grunde. Denn, was Palladius über den Bruch seines Helden mit der Welt (vgl. Tillemont XI, 554) sowie über die einzelnen Stationen seines asketischen Lebens und ihre Dauer erzählt, ist m. E. kein brauchbares Fundament chronologischer Konstruktionen, und Sokrates und Sozomenos verfügen nicht über genaue Kunde. Daß auch Theodor den Libanius gehört hat, das ist, obwohl die rhetorische Schule bei ihm nicht so abgefärbt hat wie bei Chrysostomus, dennoch, da er Antiochener war, mehr als wahrscheinlich; daß er von Chrysostomus für das mönchische Leben gewonnen wurde, ist möglich, obwohl es in den Briefen ad Theodorum lapsum sich nicht verrät. Aber daß Theodor gleichzeitig mit Chrysostomus den Libanius gehört und gleichzeitig mit ihm der Welt entsagt habe, ist sehr unwahrscheinlich; Chrysostomus erzählt beides nur von Basilius (de sacerd. 1, 1—6 MSG 48, 623 ff.); gegen das erstere spricht, wenn auch nicht entscheidend, der Altersunterschied zwischen Theodor und Chrysostomus; und das zweite paßt zu der Art und dem Tone der Briefe ad Theodorum lapsum sehr wenig. Man wird daher m. E. in Abweichung von Tillemont, Montfaucon und der herrschenden Anschauung annehmen müssen, daß Theodors Bruch mit der Welt und sein „Fall“ der Zeit angehören, da Chrysostomus in den Bergen vor Antiochien als Mönch lebte. Die chronologische Fixierung dieser Zeit bei den Chrysostomus-Biographen (ca. 374/5) halte ich für recht unsicher. — Daß Theodor auf die Mahnungen des Chrysostomus hin sich zum mönchischen Leben zurückwandte, ist alte Tradition (Sozom. 8, 2, 11; vgl. Hesych., Mansi, IX. 248 C). Und sie ist glaublich, obwohl die responsio Theodori lapsi (MSG 48, 1063—1066) trotz Allatius (MSG 66, 95) und Kihn (KL² XI, 1516) zweifellos unecht ist (vgl. Montfaucon, MSG 48, 1063 ff.). Doch ob Theodor in die Berge zurückgekehrt ist, bezw. auf wie lange: das kann niemand sagen. — Daß er Diodors Schüler gewesen ist, beweist seine Theologie und Exegese; Sokrates und Sozomenos haben davon Kunde, und Theodoret (h. e. 5, 40, 1) wie Domnus von Antiochien (bei Facundus 8, 5 p. 724 B) bezeugen es. Auch das wird man Theodoret glauben dürfen (vgl. auch Domnus a. a. O.), daß Chrysostomus — wenigstens eine Zeit lang — zugleich mit Theodor den Unterricht Diodors genoß. Es muß dies gewesen sein, ehe Diodor 378 Bischof von Tarsus wurde; Näherbestimmungen erscheinen mir unsicher. Nachher hat Theodor wie Chrysostomus, der auch hier sein condiscipulus war, zu Bischof Flavian von Antiochien (seit 381; vgl. Bd VI, 93 ff.) in einem Schüler- und Pietätsverhältnis gestanden (Joann. Antioch. bei Facundus 2, 2 p. 563). Flavian wird es gewesen sein, der ihn um 383 (vgl. oben S. 598, 64) zum Presbyter weihte; denn in Antiochien hat Theodor als Presbyter gewirkt (Hesych. Mansi IX, 248; Gennadius, de viris ill. 12). Gegenüber der Nachricht des Hesychius, daß Theodor später von Antiochien nach Tarsus übergesiedelt sei (Mansi IX, 249 C), fehlt uns die Möglichkeit einer Prüfung. Daß er 392 (vgl. oben S. 599, 2) vermutlich auf Empfehlung Diodors Bischof von Mopsuestia ward, würde auch ohne dies begreiflich sein. Seine Bischofszeit ist für unser Wissen an Ereignissen arm. Er hat 394 mit Flavian von Antiochien (vgl. Bd VI, 93, 43) an einer Synode in Konstantinopel teilgenommen (Mansi III, 851) — bei dieser Gelegenheit mag Theodosius durch eine Predigt Theodors entzückt worden sein (Joann. Antioch. bei Facundus 2, 2 p. 563 B) —; er hat einst, wohl im letzten Jahrzehnt seines Lebens, in Antiochien durch eine Predigt Anstoß erregt, aber sich nicht gar lange hernach selbst korrigiert (Joann. Antioch. ad Nest. bei Facundus 10, 2 p. 771 C; vgl. Cyrill Alex. ep. 69 MSG 77, 340 C und Leontius adv. Nest. et Eut. 3, 10 MSG 86, 1364); er hat auch in dieser Zeit noch eine gewaltige Menge [exegetischer und] polemischer Werke geschrieben (Joann. Antioch. bei Facundus 2, 2 p. 562 D: decem milia polemischer Werke), hat in die Diskussion der Pelagianischen Frage im Orient eingegriffen (vgl. Bd XV, 771, 35) und um 420 Julian von Eclanum und seine socii bei sich aufgenommen (Bd XV, 771, 32—42; vgl. S. 772, 55 ff.). Sein Ansehen war, wie zahlreiche von Facundus gesammelte Zeugnisse beweisen, weit über die Grenzen seiner Diöcese hinaus, sehr groß. Daß er bei Lebzeiten niemals von orthodoxer Seite je verunglimpft worden sei (Joann. Antioch. bei Facundus 2, 2 p. 562 C), ist freilich nicht ganz richtig (vgl. oben Zeile 45; auch das, was Hesychius bei Mansi IX, 248 D über entrüstete Aufnahme seines Jugendkommentars zu den Psalmen erzählt, kann ein Körnlein Wahrheit enthalten); aber er starb im Frieden der Kirche.

2. Bloß Trümmer der zahlreichen Werke Theodors (Facundus 10, 4 p. 779 A: innumeri libri) sind auf uns gekommen. Nur einige seiner Kommentare sind mehr

oder weniger vollständig erhalten; von den übrigen Kommentaren und von den sonstigen Werken Theodors besitzen wir nur dürftige Fragmente (die nicht exegetischen Fragmente finden sich vollständiger als bei MSG 66, 966—1020 bei Swete II, 289—339). Eine Uebersicht des Erhaltenen und Verlorenen wird m. E. am zweckmäßigsten im Anschluß an das Verzeichnis der Werke Theodors gegeben, das Ebed Jesu (gest. 1318; vgl. Bd V, 112, 43 ff.) zusammengestellt hat. Ich citiere daher im Folgenden stets zunächst den Text des Ebed Jesu (J S. Assemani, Bibliotheca orientalis III, 1 p. 30—35): 1. commentarium in librum Geneseos tribus edidit tomis ad magnum Alphaeum, summa elaboratum methodo et speculatione: bei Photius (cod. 38 MSG 103, 69 f.) ἑρμηνεία τῆς κτίσεως, Fragmente MSG 66, 633—646 und bei Sachau S. 1—21. 2. Davidem quinque tomis exposuit ad Cerdonem fratremque ejus: Theodors ältestes Werk, das er selbst später noch als in mancher Hinsicht unreif ansah (de allegoria bei Facundus 3, 6 p. 602 C), doch gewiß geraume Zeit nach seinem „Fall" geschrieben, also nicht „da er nicht mehr als 18 Jahr alt war" (Leontius, adv. Nest. et Eut. 3, 8. MSG 86, 1364); Fragmente MSG 66, 647—696; neues syrisches Material ist durch Baethgen, lateinisches durch Ascoli und Mercati (vgl. Lietzmann SBA 1902, S. 340), sehr wertvolles griechisches durch Lietzmann (SBA 1902, S. 334—346) nachgewiesen worden. 3. Duodecim prophetas commentatus est duobus tomis ad Mar (i. e. dominum) Tyrium: der einzige in der Originalsprache vollständig erhaltene Kommentar Theodors, nach 2 codd. Vatic. herausgegeben von A. Mai (unvollständig Vet. script. nova coll. I, 2 p. 41—96; vollständig ib. VI, 1—298 und Nova bibliotheca VII, 1—389) und von v. Wegnern (I, 1—716, d. i. finis), nach Mai MSG 66, 105—632. 4. Samuelem uno tomo commentatus est ad Mamarianum: einige Fragmente sind in Katenen erhalten (Mai, Script. vet. nova coll. I, p. XXI). 5. Jobum duobus tomis ad Cyrillum Alexandrinum: fünf [mit großer Wahrscheinlichkeit aus diesem Kommentar herzuleitende] Fragmente MSG 66, 697 f., zu denen nach DchrB IV, 939 a Anm. noch einige wenige Notizen bei G. Hoffmann, Opuscula Nestorianorum syriace, Kiel 1880, p. 118 hinzugekommen sind. 6—10. Ecclesiasten uno libro exposuit deprecante Porphyrio, Isaiam quoque et Ezechielem et Jeremiam et Danielem singulos singulis tomis commentatus est et dilucidavit, quibus finem imposuit labori suo in testamentum vetus: ein ungedrucktes Katenenfragment zu Jesaias verzeichnen Karo und Lietzmann (S. 341). 11—13. Matthaeum uno tomo explicavit ad Julium, Lucam et Joannem duobus tomis ad Eusebium: Theodor selbst erwähnt (ad. 1 Tim 3, 16, Swete II, 138, 1) seine evangeliorum interpretatio und speziell die Erklärung des Matthäus und Lukas (ad 1 Tim 1, 5, Swete II, 74, 6), sowie die des Johannes (ad Kol 1, 17, Swete I, 273, 6); Fragmente nach Fritzsche II, 1—8 und 10—42 bei MSG 66, 703—713 und 715—785; der Johannes-Kommentar syrisch bei Chabot. 14. Actus apostolorum ad Basilium uno commentatus est tomo: ein Fragment nach Fritzsche II, 43 f. MSG 66, 785 f. 15. Epistolam quoque ad Romanos ad Eusebium exposuit: zahlreiche Katenenfragmente bei Mai, Spicileg. Rom. IV, 1840, p. 499—573 und bei Cramer, Catena in S. Pauli ep. ad Rom. Oxford 1844, danach bei Fritzsche II, 45—107 (= MSG 66, 787—876). 16. Binas ad Corinthios epistulas tomis duobus dilucidavit et illustravit rogatu Theodori. Fragmente nach Fritzsche II, 108—120 und Mai, Bibliotheca patrum VII, 407 f. MSG 66, 877—897. 17—20). Eustratius postulavit expositionem quatuor epistularum, quas sum commemoraturus, epistolae ad Galatas et ad Ephesios et ad Philippenses et ad Colossenses; binas autem ad Thessalonicenses Jacobo efflagitante exposuit; epistulam ad Timotheum utramque explicavit ad Petrum, Cyrino etiam deprecante exposuit epistulam ad Titum et ad Philemonem: die Fragmentensammlung bei Fritzsche II, 121—159 (= MSG 66, 897—950) ist antiquiert durch eine von J. L. Jacobi und Hort ergänzte Entdeckung Pitras, nämlich durch Auffindung einer alten lateinischen Übersetzung, die samt den griechischen Fragmenten herausgegeben ist von Swete. 21. Item epistolam ad Hebraeos ad eundem Cyrinum dilucidavit; quinque autem tomis (d. i. 17—21) finem imposuit suis commentariis in totum apostolum: Fragmente des Kommentars zum Hebräerbrief nach Fritzsche II, 160—172 MSG 66, 951—968. 22. Exstat etiam ejus liber de sacramentis: wohl identisch mit dem liber arcanorum bei einem Zeitgenossen des Ebed Jesu (Assemani III, 1 p. 563) sowie den sermones mystici, die nach Hesychius (Mansi IX, 249 BC) der spätesten Zeit Theodors angehören, und dem codex mysticus, aus dessen 13. Buche Facundus ein Fragment erhalten hat (MSG 66, 1011;

Swete II, 332). 23. Et qui de fide inscribitur: wohl identisch mit dem catechismus, aus dem Marius Mercator Fragmente bringt, dem liber ad baptizandos, den das Konzil von 553 excerpiert (Mansi IX, 217 f.), und dem liber ad baptizatos, den Facundus citiert; Fragmente MSG 66, 1013—1016 und Swete II, 323—327. 24. Ac tomus unus de sacerdotio: verloren. 25. Duo vero de spiritu sancto: verloren, aber auch von Leontius bezeugt (de sectis 4, 3 MSG 86, 1221 A: *πρὸς Μακεδόνιον*). 26. Tomus unus de incarnatione: *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως* 15 BB adv. Apollinaristas et Anomoeos (Gennad. c. 12), das meist citierte dogmatische Werk Theodors, noch in seiner Presbyterzeit geschrieben (Gennadius a. a. O.), dreißig Jahr vor der Schrift De Apollinario (unten Nr. 35), wie Theodor selbst sagt (Swete II, 321, 20); zahlreiche Fragmente verschiedenster Herkunft bei Fritzsche III, MSG 66, 969—994 und Swete II, 290—312. 27. Duo adversus Eunomium (vgl. unten Nr. 34): *ὑπὲρ Βασιλείου κατὰ Εὐνομίου* 25 BB (Photius cod. 4 MSG 103, 52; cod. 177 p. 517 D: 28 BB; Leontius, adv. Nest. et Eut. 3 MSG 86, 1384 D); ein Fragment bietet Facundus MSG 66, 1001 und Swete II, 322 f. (das zweite Fragment MSG 66, 1001 aus Mansi IX, 343 C gehört zu de incarnatione, ist = MSG 66, 983 D). 28. Ac duo alii adversus asserentem peccatum in natura insitum esse: *πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους* (Photius cod. 177 MSG 103, 513 ff.; vgl. oben S. 600, 51); Fragmente aus Marius Mercator und Photius bei Swete II, 332—337 (die ersteren auch MSG 66, 1005—1011). 29. Duo adversus magiam: *περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς καὶ τίς ἡ τῆς εὐσεβείας διαφορά* (Photius cod. 81 MSG 103, 281); Photius sagt einiges über den Inhalt, erhalten sind nicht einmal Fragmente. 30. Unus ad monachos: verloren. 31. Unus de obscura locutione (scil. scripturae sacrae): verloren. 32. Et unus de perfectione operum (richtiger: de perfectione regiminis, Fritzsche I, 106): verloren. 33. Quinque praeterea tomos composuit adversus Allegoricos: wahrscheinlich identisch mit dem dem Cerdo (vgl. oben Nr. 2) gewidmeten liber de allegoria et historia contra Origenem, aus dem (bezw. aus dessen Widmungsepistel) Facundus (3, 6 p. 602 BC) einen [MSG 66 und Swete II unter den Fragmenten fehlenden] Absatz citiert. 34. Et unum pro Basilio: vgl. oben Nr. 27; die syrische Übersetzung scheint das umfangreiche Werk in zwei zerlegt zu haben (Fritzsche I, 96 f.). 35. Unum etiam de assumente et assumpto: offenbar ein Buch über die Inkarnation, bezw. über die angebliche *δυὰς υἱῶν* der Antiochener, daher wohl identisch mit dem Buche De Apollinario et ejus haeresi, aus dessen mit dem Vorwurf der *δυὰς υἱῶν* sich beschäftigendem Eingang Facundus ein größeres Fragment aufbewahrt hat (MSG 66, 1002 f.; Swete II, 321 f.). 36. Item librum margaritarum, in quo epistulae ejus collectae sunt: von diesem Schatze, der für die Geschichte der Zeit von größter Bedeutung sein würde, haben wir nur zwei Fragmente, ein Citat aus einem Brief an den Presbyter Artemius und drei Citate aus einem Briefe an Domnus (MSG 66, 1012 f.; Swete II, 338 f.), und letztere sind ihrer Quelle wie ihres Inhalts wegen m. E. nicht einmal über den Verdacht der Unechtheit erhaben (vgl. Loofs, Nestoriana S. 162). 37. Demum sermonem de legislatione: daß dies verlorne Werk hermeneutischen Inhalts gewesen sei (DchrB IV, 941), glaube ich nicht; es in einer unechten Predigt des Chrysostomus wiederzufinden (Assemani III, 1 p. 35 Note 3), ist auch unmöglich (vgl. Fritzsche I, S. 118). — Ebed Jesu meint ein vollständiges Verzeichnis aller Werke Theodors gegeben zu haben: quo finem suis lucubrationibus imposuit, fügt er seiner letzten Nummer (37) hinzu (vgl. auch Nr. 10 und 21). Das sonst Erhaltene wird in der That, wenn echt, zumeist aus einer der schon genannten Schriften stammen. Es kommen hier zunächst ein Fragment in Exodum, vier Fragmente zum Canticum und vier zum Markus in Betracht, die schon publiziert sind (MSG 66, 647, 699 und 714 f.), sodann ungedruckte Katenenfragmente zu Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Judices, Ruth und den Büchern der Könige sowie gleichfalls ungedruckte Katenenfragmente zu den katholischen Briefen (Fritzsche I, S. 46 f., Mai Script vet. nova coll. I, p. XXI). Bei den noch ungedruckten Katenenfragmenten ist ihre Herkunft von Theodor v. Mopsueste noch keineswegs sicher, und was wirklich von ihm herrührt, braucht nicht einem Kommentar zu dem Buche entnommen zu sein, auf das die Katene sich bezieht. So mögen einem Briefe die erhaltenen Fragmente über das Hohelied entstammen (Fritzsche I, S. 62). Denn echt sind sie gewiß; aber daß sie einem Kommentar zum Hoheliede entnommen sind, ist unwahrscheinlich; denn Theodor hielt das Hohelied für ein profanes Liebeslied und schätzte es deshalb gering (Leontius, adv. Nest. et Eut 3, 16 MSG 86, 1365). Die katholischen Briefe hat

Theodor sicher nicht kommentiert (Leontius a. a. O. 14 p. 1365; vgl. Th. Zahn, NkZ 1900, S. 788—806 und J. Leipoldt, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 247); und daß er einen Kommentar zum Markus geschrieben habe, ist nach Ebed Jesu und nach Theodors eignen Verweisungen auf die Interpretation der drei andern Evangelisten nicht wahrscheinlich. — Von sonstigen Fragmenten kommen vier einzelne und eine ganze 5 Reihe von Citaten ex libris contra Apollinarem (MSG 66, 993—1002; Swete II, 312—321) in Frage. Die letztern könnten sehr wohl einem oben noch nicht genannten Werk gegen Apollinaris entstammen; denn Theodor hat häufig (frequenter) gegen die Apollinaristen gepredigt und geschrieben (Facundus 8, 4 MSL 67, 722 D). Allein die Liste des Ebed Jesu hat schon zwei Werke gegen Apollinaris (Nr. 26 u. 35); und ists 10 wahrscheinlich, daß die Nestorianer sich ein umfangreiches anti-apollinaristisches Werk Theodors hätten entgehen lassen? Da nun keins unserer Fragmente aus de incarnatione [adv. Apollinaristas et Anomoeos] dem 3. und 4. der Bücher dieses Werkes entstammt, die Fragmente ex libris contra Apollinarem aber sämtlich dem 3. und 4. dieser Bücher entnommen sind, so ist die Hypothese von Fritzsche (I, S. 91), daß die 15 letzteren den Büchern de incarnatione zuzuweisen sind, m. E. wahrscheinlicher, als Swete (DchrB IV, 942 a) scheint gelten lassen zu wollen. Das Fragment de interpretatione symboli 318 patrum (MSG 66, 1016; Swete II, 327) und das dogmengeschichtlich sehr wichtige Symbol Theodors (l. c. 1016—1020, bezw. 327—332) kann man mit Fritzsche und Swete unbedenklich aus dem Werk de fide (oben Nr. 23) entnommen 20 denken. Da nun das [MSG 66, 1004 zu dem Werk de assumente etc. (oben Nr. 35) gerechnete] Fragment ἐκ τῆς ἑρμηνείας τοῦ η' ψαλμοῦ aus dem Psalmenkommentar hergeleitet werden kann, so bleiben unter den gedruckten Werken, bezw. Fragmenten, Theodors nur drei Stücke, die in der Liste des Ebed Jesu keinen Platz haben: der Hymnus bei Sachau (S. 58 f.), die Liturgia Theodori (bei Renaudot, Liturg orient. 25 coll. II, 616—621) und ein Citat ἐκ τῶν εἰς τὰ θαύματα λόγου β' (MSG 66, 1004 D; Swete II, 339). Aber der Hymnus rührt von Ephräm her (Bickell, Conspectus rei Syror. liter. p. 53 u. 94), und das Citat kann ungenau sein und ist auch inhaltlich m. E. nicht ganz unverdächtig (vgl. Fritzsche I, S. 102 und das oben bei Nr. 36 zum Brief an Domnus Bemerkte). Sollte die Liturgie trotz des Schweigens des 30 Ebed Jesu wirklich von Theodor herrühren? Swete (DchrB IV, 943) nimmt mit Neale es an, weil schon Leontius (adv. Nest. et Eut. 3, 19 MSG 86, 1368 C) die Überlieferung bezeugt und weil Gedanken und Sprache Theodors Eigenart zeigen sollen. Aber schon in Leontius' Zeit kann die nestorianische Liturgie irrig auf Theodor zurückgeführt sein; die Sprache ist, zumal einer Übersetzung gegenüber, kein sehr verläßliches 35 Argument, und Theodors Gedanken haben Schule gemacht bei den Nestorianern. Mir scheint Fritzsches Zweifel (I, S. 124 f.) noch mehr Recht zu haben, als Fritzsche selbst ihm einräumt.

3. Die geschichtliche Bedeutung Theodors beruht darauf, daß er der klassische Repräsentant seiner Schule ist. Für die Christologie braucht das hier im Detail nicht 40 nachgewiesen zu werden; denn Nestorius (vgl. Bd XIII, 740 f.) vertrat dieselben Gedanken und, abgesehen von dem anfänglichen Widerspruch gegen das θεοτόκος (der freilich auch bei Theodor sich einmal in anstößiger Weise geäußert hat, vgl. oben S. 600, 45), eher behutsamer als Theodor (vgl. Bd XIII, 740, 49). Die exegetische Methode der Antiochener aber ist allein bei Theodor genauer erkennbar. Denn von Diodor haben 45 wir zu wenig Material zum Urteilen; Chrysostomus ist mehr Prediger als Exeget; von Nestorius würde dasselbe gelten, auch wenn wir mehr als eine ganze Predigt von ihm hätten; und aus Theodoret kann man ungebrochene antiochenische Traditionen nicht mehr kennen lernen. Die hermeneutisch wichtigste Schrift Theodors (oben Nr. 33) ist freilich verloren. Doch erweist nicht nur seine Exegese die Charakteristik als richtig, 50 die Photius gelegentlich des Genesiskommentars Theodors von ihm als Exegeten giebt: *φεύγων τὸν δυνατὸν αὐτῷ τρόπον τὰς ἀλληγορίας καὶ κατὰ τὴν ἱστορίαν τὴν ἑρμηνείαν ποιούμενος* (cod. 38, MSG 103, 72); wir haben auch noch heute von Theodor selbst (ad Gal. 4, 24 ed. Swete I, 73 ff.) theoretische Erörterungen, die dies bestätigen. Daß Paulus im AT ἀλληγορούμενα kennt, mußte Theodor ja zu- 55 geben; aber unter scharfer Polemik gegen die, welche, hanc vocem apostoli abutentes, die Schrift in Allegorien auflösen, stellt er fest, daß der Apostel die alttestamentliche Geschichte nicht beiseitschiebe, sondern nur, ihre Ähnlichkeit mit Neutestamentlichem aufweisend, sie fruchtbar mache für die Gegenwart (historiam illorum, quae fuerunt facta, ad suum usus est intellectum). So verfährt auch Theodor. Nur wenige direkt messianische 60

Weissagungen erkennt er an; er erklärt die Propheten und die Psalmen zunächst aus ihrer Zeit; aber, da er von der vorbereitenden Bedeutung der alttestamentlichen Ökonomie überzeugt ist, so konstatiert er mehrfach, daß das im AT Berichtete (z. B. bei Psalm 22) erst in der neutestamentlichen Geschichte voll wahr geworden sei. Im AT sind oft vollere 5 Worte gebraucht, als dem zunächst Gemeinten entspricht: *ἃ πρότερον μὲν ὑπερβολικῶς ἐλέγετο, οὐκ ἔχοντα τοῦ λεγομένου τὴν ἀλήθειαν ἀκριβῆ, εὑρίσκεται δὲ οὕτως ἔχοντα, ὥσπερ οὖν εἴρηται, ἐπὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ* (ad Zach. 9, 9 MSG 66, 557 B). Die Psalmenüberschriften haben Theodor bei dieser historischen Exegese nicht gehindert; die Klage des Leontius (adv. Nest. et Eut. 3, 15 MSG 86, 1365 D), daß 10 er sie gänzlich verworfen habe, übertreibt kaum: *οὐδαμοῦ γὰρ ταῖς ἐπιγραφαῖς δουλεύοντες ἐφάνημεν, δεξάμενοι δὲ ταύτας μόνας ὅσας εὕρομεν ἀληθεῖς*, sagt er selbst (zu Ps 50, Lietzmann, SBA 1902, 338). — Mit der Aversion Theodors gegen das Allegorisieren hängt seine Auffassung des Hohenliedes als eines weltlichen Liebesliedes zusammen (vgl. oben Bd VIII, 262, 7; Leontius, adv. Nest. et Eut. 3, 16 MSG 86, 15 1365 D und Theodor selbst MSG 66, 699 f.), mit seinem nüchternen Interesse für das Historische seine in lebhaftem Tadel des Autors sich äußernde Unfähigkeit, die Poesie des Buches Hiob zu verstehen (vgl. Leontius l. c. 13 p. 1365 BC und die Fragmente MSG 66, 697 f.). Daß er beide Bücher vom alttestamentlichen Kanon ausgeschieden habe (Leontius l. c.; oben Bd IX, 761, 20 f.), braucht daraus nicht gefolgert zu werden; 20 ja es ist m. E. schon an sich und weiter deshalb unwahrscheinlich, weil er den Hiob kommentierte und Ebed Jesu diesen Kommentar unter Theodors alttestamentlichen Kommentaren nennt (vgl. oben S. 601, 24). Ebensowenig erscheint mir (anders oben Bd IX, 761, 21) die weitere Mitteilung des Leontius (l. c. 17 p. 1368 A) glaublich, daß Theodor die Bücher der Chronik und den Esra (mit Nehemia) aus dem AT „heraus- 25 geworfen" habe. Seine Stellung zum Kanon schloß Wertunterschiede unten den kanonischen Büchern nicht aus (vgl. MSG 66, 697 A und Kihn S. 77 ff.). Wahrscheinlicher, weil nicht ohne Analogien, ist es, daß Theodor das Buch Esther und unsere Apokryphen nicht zum alttestamentlichen Kanon rechnete (vgl. Kihn § 54 S. 61 f.). Ebenso scheint Theodor noch den altsyrischen neutestamentlichen Kanon, der nur die Evangelien, 30 die AG und die Paulusbriefe umfaßte (vgl. Bd IX, 789), gehabt zu haben (vgl. oben S. 602, 60).

4. Das hohe Ansehen, in dem Theodor trotz vereinzelter Anfechtung (vgl. oben S. 600, 56) in der letzten Zeit seines Lebens stand, hat nach seinem Tode nicht lange ungeschmälert angedauert. Freilich behielt er begeisterte Anhänger, auch nach der Ver- 35 urteilung des Nestorius, überall da, wo antiochenische Traditionen in Geltung blieben, und als Exeget hat er, wie Photius und die Katenen beweisen, seinen Ruf auch in der orthodoxen Kirche der nächsten Jahrhunderte nicht ganz verloren. Doch schon bald nach dem Konzil von Ephesus, das ihn ungetadelt gelassen hatte, obwohl es sein Bekenntnis, ohne es auf ihn zurückzuführen, verurteilt hat (Mansi IV, 1347 ff.), ist er von den 40 Gegnern des Nestorius in dessen Verurteilung hineingezogen worden. Cyrill von Alexandrien, dem er seinen Hiobkommentar gewidmet hatte, der auch selbst in seiner frühern Zeit sich mehrfach günstig über Theodors Schriftstellerei geäußert hat (Facundus 8, 6 MSL 67, 729 f.), ist nicht der erste gewesen, von dem der Angriff ausging. Unabhängig voneinander haben zuerst Marius Mercator, den Theodors Verhalten im Pelagianischen 45 Streit aufgebracht hatte (liber subnotationum ed. Baluze 1 sqq., vgl. Bd XII, 343, 35; später symbolum Theodori ibid. p. 40 sqq. und fragmenta Theodoreti etc. ibid. 329. 339 sqq.), und Rabulas v. Edessa, der Apostat der Antiochener (vgl. Bd XVI, 394; Ibas ad Marin Mansi VII, 245 C), den Theodor angegriffen. Rabulas erst hat Cyrill darauf aufmerksam gemacht, daß Theodor der Vater der nestorianischen Ketzerei 50 sei (Mansi V, 976 CD; vgl. MSG 77, 347 A). Noch vor 435 hat dann auch Cyrill den Toten mit seinem Haß verfolgt (ep. 67, 68, 71, 72 MSG 77, 351 ff.). Er schrieb auch eine bis auf wenige Fragmente verlorne Schrift gegen Theodor und Diodor: libri tres adversus Diodorum Tarsensem et Theodorum Mopsuestenum (Liberatus, breviarium 10, MSL 68, 991 A; vgl. Fabricius-Harles IX, 495 und MSG 76, 55 1437—1452). Seitdem ward die Stellung zu Theodor eine Parteifrage. Doch kann die Geschichte der Beurteilung Theodors, die einer erschöpfenden monographischen Behandlung wert wäre, hier nicht verfolgt werden. Den Schlußakt dieser Tragödie leitete die Polemik der skythischen Mönche gegen Theodor ein (Maximus, MSG 86, 85 A; Leontius adv. Nest. et Eut. 3, 7 ff. ibid. 1364 ff.). Justinian ging in ihren Bahnen, 60 als er unter den „drei Kapiteln" die Person und die Schriften Theodors verurteilte und

dies Anathem trotz des Widerspruchs, der sich im Occident erhob (vgl. A. Dreikapitelstreit Bd V S. 21) auf dem Konzil von 553 durchsetzte. Loofs.

Theodor von Studion, gest. 826. — Litteratur. Ausgaben: Nach der lateinischen Publikation der Predigten durch Livineius, Antw. 1602, war grundlegend J. Sirmond, opera varia V, posthum besorgt von de la Beaune, Paris 1696; Nachdruck Ven. 1728; wichtigste Ergänzung dazu A. Mai, nova patrum bibliotheca V 2, 1849 — dies vereinigt bei MSG 99 (1860, fehlerhafter Neudruck 1903). Dazu 277 weitere Briefe bei A. Mai, nova patr. bibl. VIII 1, 1871 (von Cozza-Luzi besorgt) und 134 Reden der kleinen, 77 der großen Katechese ebd. IX 1. 2, 1888; die kleine Katechese von dem Mönch Zacharias, Hermupolis 1887 und von E. Auvray und A. Tougard, Paris 1891; die große Katechese von A. Papadopoulos-Kerameus, Petersb. 1904 (BZ XIV 688); die Hymnen bei Pitra, Anal. sacr. I 336—80, Exzerpte erwähnt Mercati, Note di letteratura bibl. e crist., 1901, 230. Auf handschriftliche Vorarbeiten der Mauriner und des Ant. Arcudius in Paris und Rom macht Ehrhard aufmerksam. Eine neue kritische Gesamtausgabe wäre dringend erwünscht.

Quellen: Die ältesten in Versen und als Enkomien gehaltenen Biographien (MSG 99, 233) scheinen verloren. A. Vita von dem Studiten Michael (nicht vor 855 dem Tod des Sophronios 309c) unter Benutzung der Wundersammlungen des Leo-Theodor und des Sophronius (305a, 307d) und nicht ohne kirchenpolitische Tendenzen zur Rechtfertigung Theodors und zum Beweis seiner Anerkennung durch Nikephoros und Methodios geschrieben (320d; vgl. das Stück über das Schisma der Studiten unter Tarasios und Nikephoros MSG 1849—54): Mai VI 2, 293—363, MSG 233—328. B. Anonyme Vita, vielleicht von Theodor Daphnopates (um 950), fast ganz auf A ruhend, bei Sirmond 1—79; MSG 113—232. C. Naukratios' Rundschreiben über Theodors Tod (826) bei Combefis hist. Monothel. 856—881, MSG 1825 bis 49. D. Th.s Testament bei Sirmond 63, MSG 1813—24. E. Th.s Rede auf den Tod seiner Mutter, Mai VI 2, 364—378, MSG 883—902. F. Th.s Epitaphios auf seinen Oheim Plato (812) AS Apr. I. XLVI—LIV, MSG 803—850. G. Th.s Korrespondenz, 548 Briefe, davon B. I (57) für das 1. und 2. Exil, B. II (215) für das 3. bei Sirmond 177—596, MSG 903—1670; 277 weitere aus der späteren Zeit bei Mai VIII 1. H. Synaxare bei Sirmond praef. MSG 99—110 und Delehaye 209. 214 (Nov. 11[2]), 443 (Febr. 4[3]), 421, 49 (Jan. 25), 819, 822 (Juli 15[4]). I. Chroniken des Theophanes und seiner Fortsetzer, Georgios Monachos u. s. w. Dazu die von Serruys publizierten Akten der ikonoklastischen Synode von 815 (vgl. Mélanges d'archéologie 1903, 345—351), die Viten des Studiten Nikolaos MSG 105, 863—925, der Patriarchen Tarasios u. Nikephoros (s. Bd XIV S 222, 4 und XIV, 22,28), des Syncellen Michael und der beiden Graptoi (s. oben S. 596), des Abtes Niketas (von Theosterikt AS Apr. I, XXII—XXXII), des Chronisten Theophanes (bei de Boor II 1—12, vielfach irrig unserm Theodor beigelegt) und anderer Märtyrer des Bilderstreites. — Theodor ist abgebildet u. a. im Londoner Psalter zu Ps. 63 und 68, 49, mit Nikephoros zusammen zu Ps. 25, 4 (Kondakoff, l'art byzantin I, 181); vgl. das Malerbuch vom Berge Athos p. 322, 328 Schäfer; p. 197, 201 ed. Athen 1885; dazu Vita 63 p. 321c.

Litteratur: Leo Allatius, De Theodoris diatriba zuerst veröffentlicht bei Mai VI 2, 1853, 72—202, spez. 158—168 = MSG 99, 49—58; die ältere Litteratur bei Fabricius IX, 234—249 (Harles X, 434—474); Ehrhard bei Krumbacher Byz. LG.[2], 147—151; Hurter, Nomenclator liter. [3] I, 721—28; C. Thomas, Theodor von Studion und sein Zeitalter (J.-D. Leipzig) 1892; G. A. Schneider, Der hl. Theodor von Studion, sein Leben und Wirken (in Kirchengeschichtl. Studien V, 3) 1900; Ch. Diehl, Figures byzantines, 1906; Joh. Richter, Des hl. Theodor von Studion Lehre vom Primat des röm. Bischofs, Katholik 1874 II, 385 ff.; Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch.[3] II, 459 ff.; P. J. Pargoire, Une loi monastique de St. Platon, BZ VIII, 1899, 98—101; S. Theophane le chronographe et ses rapports avec S. Théodore Stud., Viz. Vrem. IX, 1902, 31—102 (BZ XII, 399). — Ueber das Klosterwesen s. außer den Bd XIII S. 224, 42—49 genannten Schriften von Sokolov, Nissen, Holl; J. J. Müller, De Studio coenobio Cpolitano . clarisque Studitis, Lips. 1721; E. Marin, De Studio coenobio Cpolitano 1897; Les moines de Constantinople, 1897; Schiwietz, De S. Theodoro Stud. reformatore monachorum s. Basilii, Bresl. 1896; K. Holl, Ueber das griech. Mönchtum, PrJ 1898, 107 ff.; A. Ferradou, Des biens des monastères à Byzanze, 1896 (BZ VIII, 191). — Zum Bilderstreit s. die Bd III S. 221/2 genannte Litteratur, spez. Schwarzlose S. 70, 123 ff.; dazu A. Tougard, La persécution iconoclaste d'après la correspondance de S. Théodore Studite, Rev. des questions historiques 1891, 80—118; L. Bigneron, l'image sainte, Histoire byzantine du VIII[e] siècle, 1896. — Zu den Hymnen außer Krumbacher 712—14: Christ und Paranikas Anthologie XLIII, 83, 101 f., 264. — Zu Theodors Bruder Joseph von Thessalonich s. AS Juli III, 710; Krumbacher 167, 677.

Theodor, eine der charaktervollsten Erscheinungen der byzantinischen Kirchengeschichte, entstammte einer konstantinopolitanischen Beamtenfamilie. Er war geboren 759. Seine Mutter Theoktiste, die Schwester des Abtes Platon von Symbola, eine leidenschaftliche harte Frau, bestimmte ihren Mann, dessen 3 Brüder, sowie ihre Tochter Anna und ihre 3 Söhne Theodor, Joseph und Euthymios zum klösterlichen Leben auf ihrem Landgut

Sakkudion, am Ostufer der Propontis nahe Prusa gelegen. Die Leitung übernahm Platon. Während der noch sehr junge Euthymios, wider Willen Mönch, der Familie manche Schwierigkeit machte, Joseph zum Erzbischof von Thessalonich aufstieg (zwischen 802 und 809, gest. zwischen 826 und 844), ging Theodor, der bedeutendste und thatkräftigste, ganz im mönchischen Geiste seines Oheims auf. 784 (oder vielleicht erst 787) zum Priester geweiht, übernahm er 794 bei einer schweren Erkrankung Platons (gest. 812, 19. März, 97jährig) die Leitung. Ein Arabereinfall trieb die Klostergenossen 798 in die Hauptstadt, wo ihnen das bereits 459 (463?) gegründete kaiserliche Kloster Studion (vgl. Bd I S. 282) angewiesen wurde, das im Bilderstreit ganz verödet, unter Theodors Leitung rasch zu höchster Blüte gedieh (an 1000 Mönche). Theodor hat freilich von den 28 Abts-Jahren nur die Hälfte im Kloster zugebracht; sonst lebte der unbeugsame Kämpfer für das göttliche Recht und die Rechtgläubigkeit meist in der Verbannung; schon 796/7 in Thessalonich, 809/11 auf der Prinzeninsel, beidemal wegen des sog. moechianischen Streites; dann im Bilderstreit von 814 an erst in Metopa (Bithynien), seit 819 in Bonita, zuletzt 821 in Smyrna. Von 821 an konnte er sich wieder frei bewegen, kam aber nicht wieder nach Studion, sondern lebte nach einem kurzen Besuch in der Hauptstadt in verschiedenen Klöstern in Bithynien, auf der Prinzeninsel und (seit 823) auf der Halbinsel Tryphon beim Vorgebirge Akrita. Hier verschied er am 11. November 826 im Alter von 67 Jahren; zunächst auf der Prinzeninsel beigesetzt, wurde sein Leichnam am 26. Januar 844 nach Studion überführt.

Seiner ganzen tief religiösen Art nach war Theodor weit mehr ein Mann der Praxis als der Theorie: er besaß eine sehr gute Bildung, schrieb einen feinen Stil, prägnant, voll kühner Wortbildungen; er war in den Künsten der Rhetorik jener Zeit wohl bewandert, machte davon aber nur gelegentlich Gebrauch. Er war sehr belesen in den Schriften der Väter, ein ausgezeichneter Kenner der Kirchengesetze; die Bibel beherrschte er völlig. Aber zu eigentlich theologischer Arbeit kam er nicht; das meiste ist in seinen Klosteransprachen und Briefen niedergelegt: nur der Bilderstreit hat ihm eine größere dogmatisch-polemische Arbeit entlockt, die 3 Bücher der Antirrhetikoi (MSG 327—426). Zumeist in dialogischer Form gehalten, zeigen sie Theodor als sehr gewandten Dialektiker; er bringt nicht viel neues an Gedanken und patristischem Beweismaterial über die älteren Bildertheologen hinaus (sein Fündlein scheint die Stelle aus den Pankratiusakten zu sein, die er 468c, 1136a, 1244d, 1605b citiert); an gelehrtem Apparat ist sein Zeitgenosse Nikephoros weit reicher; aber Theodor übertrifft alle andern durch seine wirkungsvoll knappe, klare Argumentation; er konzentriert alles auf das eine christologische Problem des *περιγραπτὸν εἶναι* und weiß diesem eine wirklich religiöse Bedeutung zu geben (vgl. Bd III S. 225). Zum Bilderstreit gehören noch außer sehr vielen Briefen kleinere Gelegenheitsschriften wie die Widerlegung ikonomachischer Epigramme (sicher nach ep. II 8), 15 Fragen und 7 Kapitel (477—86, 485—98). Ein *στηλιτευτικός* wird Antirrh. I (329a) erwähnt.

Die auf den moechianischen Streit bezüglichen Schriften, die Theodor in seinen Briefen I 43, 48, 49 (1064d *τετράδες*, 1069c *πεντάλογος*, 1085d *περὶ τῆς καθόλου οἰκονομίας πραγματεία*) erwähnt, scheinen auf Betreiben des Patriarchen Methodios vernichtet zu sein (MSG 100, 1293—98).

Theodors Bedeutung liegt nicht in seiner Theologie, sondern in seiner Kirchenpolitik: er war der kühnste Kämpfer für kirchliche Freiheit. Hierin überragt er alle anderen Verteidiger der Bilderverehrung um Haupteslänge. Er ist eigentlich der einzige byzantinische Theologe, der mit voller Konsequenz für die Trennung von Kirche und Staat, für die Souveränität des Klerus auf dem kirchlichen Gebiet eingetreten ist; er hält dem Kaiser 1 Ko 12, 28 entgegen: da ist nichts von den *βασιλεῖς* gesagt (284a). Das macht ihn den abendländischen Theologen so verwandt; es ist etwas in ihm, das an die Cluniacenser erinnert: die Kanones müssen durchgesetzt werden, und sei es auch gegen den Kaiser persönlich oder gegen unselbstständige Kirchenfürsten. Das ist schon der Grundton in dem sog. moechianischen Streit, bei dem es sich zunächst um die Ehescheidung Kaiser Konstantins VI. und seine Neuvermählung durch den Oekonomos Joseph handelt. Patriarch Tarasios, übte, sich selbst zurückhaltend, Ökonomie aus, das byzantinische tolerari potest; Theodor aber war unerbittlich, obwohl die neue Kaiserin seiner Familie nahe verwandt war. Er erneuerte den Streit auch nach Konstantins Tod, als Kaiser Nikephoros seinen vom Laien direkt zum Patriarchen geweihten Namensvetter zur Wiederaufnahme jenes Joseph in den Klerus veranlaßte. Theodor ist unerschöpflich in neuen Wendungen für dieses Vergehen: *τῷ μοιχῷ συμμοιχεύσαντες, τῷ μοιχοζεύκτῃ συζεύξαντες, τῷ θεοκατη-*

γόρῳ συνθεοκατηγορήσαντες, τῷ εὐαγγελιολύτῃ συνευαγγελιολυτήσαντες κυνικῶς, ep. I 49 (1088c). So hoch er den Episkopat ehrte (der devote Ton seinem jüngeren Bruder, dem Erzbischof, gegenüber berührt uns fremdartig), hier schont er auch den Patriarchen nicht. Er, der Abt, fühlt sich als den Verteidiger der Kirche, in diesem Sinne verkehrt er mit den auswärtigen Patriarchen (ep. I 33, 34; II 12—15, 121). Römisch- 5 katholische Theologen haben ihn gern als gewichtigen Zeugen für den Primat des römischen Bischofs aufgerufen; aber seine Briefe nach Rom sind nicht anders als die Schreiben an die Patriarchen des Orients; wenn der Ton etwas wärmer klingt, so ist das nur die Rückwirkung davon, daß er hier mehr Unterstützung fand als bei den Orientalen; ep. II 86 zeigt nur, daß Theodor den Kaiser von dem Einfluß seines Patriarchen los- 10 machen wollte; der Bischof von Rom ist ihm doch nur *ὁ τῆς δύσεως ἀποστολικός* (1397a). Das Schisma fand durch den Bilderstreit, der alle Kirchenfreunde einte, seine Erledigung. Der freie Geist aber, den Theodor in seine ihm unbedingt ergebenen Mönche gepflanzt hatte, hätte nach der Wiederherstellung des kirchlichen Friedens im Jahre 843 fast zu einem neuen Schisma geführt, da viele Studiten sich weigerten, die von Patriarch 15 Methodios als Stützen der Rechtgläubigkeit gefeierten Vorgänger Tarasios und Nikephoros anzuerkennen. Diesmal behielt der energische Patriarch mit dem Grundsatze „der Mönch muß dem Priester unterthan sein" die Oberhand. Dieser Streit bezw. die ausgleichenden Tendenzen haben offenbar die Überlieferung über die Helden des Bilderstreits stark beeinflußt. 20

Theodor war in erster Linie Abt und als solcher Reformator des Mönchtums. Der 1. Bilderstreit hatte die Disziplin der Klöster arg zerrüttet, viele strengere Gewohnheiten waren obsolet geworden. Theodor griff wieder auf die Ordnungen des von ihm höchst verehrten Basilios zurück (dabei bietet er auch ein Beispiel byzantinischer Litterarkritik, 1685—88) und seine Ordnung, in zahlreichen Kanones (die Echtheit der 65 p. 1747—58 25 ist bestritten), einer Fastenordnung (*κατήχησις χρονική* 1693—1704), vor allem in seinem Testament niedergelegt und nachträglich in einer *ὑποτύπωσις* zusammengefaßt (1703—20), ist für die meisten griechischen Klöster vorbildlich oder maßgebend geworden; sie wirkt heute noch auf dem Athos nach und bildet, in der durch Patriarch Alexios Studites (1025—43) revidierten Form durch Abt Theodosios in Kiew eingeführt (L. K. 30 Goetz, Das Kiewer Höhlenkloster 1904, 35 f.) die Grundlage auch des russischen Klosterwesens. Diese Seite des Wirkens Theodors ist bereits oben Bd XIII S. 225 gewürdigt. Fügen wir noch hinzu, daß von seiner seelsorgerischen Wirksamkeit im Kloster die beiden Katechesen Zeugnis geben, die sog. kleine, eine Auswahl aus den freien extemporierten Ansprachen, die Theodor an 3 Wochentagen seinen Mönchen hielt, die sog. 35 größere, 3 Reihen ausgearbeiteter Predigten: beide noch lange in den Klöstern im Gebrauch. Auch in der Verbannung behielt Theodor die Zügel immer in der Hand, durch zahlreiche Briefe seine Stellvertreter instruierend und die zerstreute Bruderschaft aufrichtend und ermahnend; der wahrhaft apostolische Ton, den er in solchen Rundschreiben zu treffen weiß (z. B. ep. II 131), die mutige Zuversicht, mit der er die Verfolgung als 40 ein Gnadengeschenk Gottes preist, erklären die geradezu faszinierende Wirkung, die dieser Mann auch aus der Ferne auf seine Schüler ausübte. Auch außerhalb des Klosters trieb er mündlich und brieflich Seelsorge; besonders tief und ernst sind manche seiner Kondolenzbriefe. Daneben stiftete er eine Bruderschaft zur Bestattung der Armen (ep. I 13 p. 953) 45

Schließlich hat Theodor seiner Kirche noch einen reichen Schatz von Liedern hinterlassen: sein feuriges Herz, sein schwungvoller Geist, seine glänzende Formgewandtheit geben ihm nach Pitras Urteil den ersten Platz unter den späteren Hymnographen. Dazu hat er das Verdienst, wie Krumbacher betont, die fast vergessene Kunst der Epigrammatik wieder neu belebt zu haben: mit Epigrammen schmückt er sein Kloster, aber auch seine 50 Kerkerzelle aus, in Epigrammen bringt er das ganze Klosterleben zur Darstellung (1780 bis 1812); mit Epigrammen ficht er auch im Bilderstreit (1792 und 435 ff.). Als Dichter und kirchlicher Redner hat sich auch Theodors jüngerer Bruder Joseph bekannt gemacht, während von Plato nichts Schriftstellerisches herzurühren scheint.

Wenn Theodor trotz alledem in der griechischen Kirche nicht so gefeiert wird, wie 55 man erwarten dürfte, so liegt das wohl daran, daß er ihrem Geiste doch fremd war: sie mußte sich auf den Staat stützen; Theodor aber brachte diesen, als er unter Michael I. Rhangabe 811—13 auf kurze Zeit entscheidenden Einfluß auf die Regierung erlangte, an den Rand des Verderbens. Er war ein Herrschertalent — in seinem Kloster.

v. Dobschütz. 60

Theodor (Theodul), Walliser Landesheiliger; Bischof Theodor (des 4. Jahrhunderts). Auch wenn die Legende von St. Mauritius und der thebäischen Legion als mit der Geschichte nicht vereinbar bei seite gelegt wird (vgl. d. Art. Bd XII S. 452—455, sowie Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd I, 2. Aufl., S. 9 n. 1), so ist doch die noch innerhalb des Rahmens der alten Geschichte geschehene Festwurzelung der christlichen Religion im Rhonetale ganz glaublich, wenn die Bedeutung des penninischen Passes für den Verkehr zwischen Italien und Gallien ermessen wird. Eben der Platz, wo der Alpenweg von der Höhe des großen St. Bernhard her zuerst auf den Lauf der Rhone stößt, Martigny, das alte Octodurum, war, wie der Hauptort des Wallis, so auch der Sitz des Bischofs, und erst in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts verlor derselbe mit der Verlegung des kirchlichen Mittelpunktes talaufwärts nach Sitten seine bisherige Bedeutung. Indessen weist schon eine Inschrift zu Sitten aus dem Jahre 377, die die erste Magistratsperson als Dedikator nennt und wohl der Herstellung des kaiserlichen Prätoriums galt, das Christusmonogramm auf. Dieser gleichen Zeit nun gehört der erste Bischof von Octodurum, Th., an, welcher wohl von Anfang an zum gallischen kirchlichen Verbande zählte. 381 steht Th. als „episcopus Octodurensis" in den Akten des Konzils von Aquileja unter den eifrigen Bekennern der orthodoxen Auffassung gegenüber dem des Arianismus angeklagten Bischof Palladius, und zwar findet sich da sein Name eben unter den gallischen, nicht unter den italienischen Bischöfen. Dagegen fehlt für einen „Theodulus episcopus", der 390 auf einer kleinen von Ambrosius zu Mailand selbst geleiteten Synode unterzeichnet, die Ortsangabe des Sitzes, so daß dieser Name nicht für Th. heranzuziehen sein wird. — Was die Thätigkeit des Bischofs im Wallis betrifft, so fällt mit der dem Eucherius zugeschriebenen Passio Agaunensium martyrum deren Angabe, daß Eucherius seine mündlichen Erkundigungen über die thebäische Legion auf Bischof Isaak von Genf und durch diesen auf Bischof Th. selbst zurückführte, oder daß Th. zu Ehren der von ihm gefundenen Gebeine auf der Blutstätte der Märtyer eine Kirche zuerst zu Agaunum errichtet habe.

Allein die Walliser Legende will noch von einem Bischof des Namens Theodul, als Zeitgenossen Karls des Großen, wissen. Ein „monachus peregrinus" Ruodpert sollte der Verfasser der Vita dieses Heiligen sein, in welcher der Umstand, daß Kaiser Karl die Präfektur im Wallis, die weltliche Oberherrlichkeit über das ganze Land, dem Bischofe zuerteilt habe, ganz besonders als wertvoll angesehen wurde. Denn diese donatio Carolina konnte und sollte im späteren Mittelalter dem Bistum Sitten als Schild gegen das im unteren Wallis sich festsetzende Haus Savoyen einesteils, und gegen die Freiheit anstrebenden Anforderungen der Zehnten des Oberwalliser Volkes andererseits dienen. Aber schon im 16. Jahrhundert begannen Stumpff und Josias Simler in ihren der Geschichte des Wallis sich zuwendenden Studien die Existenz dieses Th. anzuzweifeln, und ebenso ist die der gefälschten Urkunde Papst Hadrians I. für St. Maurice entnommene Erzählung, Bischof Altheus von Sitten habe (786) König Karl von St. Maurice über den großen St. Bernhard nach Rom begleitet, ohne Begründung. — Dennoch ist dieser mit dem großen Kaiser in Verbindung gesetzte, am 16. August gefeierte Theodul in den Augen des Walliser Volkes der eigentliche Landesheilige (der historische, eigentliche erste Bischof Th. wurde um zehn Tage hinaus, auf den 26., geschoben): er ist der „St. Jodern", von dem die Volkssage rühmt, er habe dem gesegneten Weinlande die nie versiegende „St. Jodernkufe" hinterlassen, und durch seine dem Teufel abgewonnene „St. Joderngloke" seien gegen Ungewitter Wunder gethan worden. Wenn die Walser in Rätien wirklich ausgewanderte Walliser sind, so ist die Verehrung des gleichen „St. Joder" durch die Vorarlberger Walser ein Hauptzeugnis dafür, und es ist weiter bezeichnend, daß der nach den Sitzen der gleichfalls aus Wallis ausgewanderten Deutschen am Monte Rosa führende vergletscherte Paß über das Matterjoch auch nach St. Theodul heißt.

Die Vermischung der historischen Persönlichkeit mit der der Geschichte gar nicht angehörenden sagenhaften Gestalt ist zuerst durch die Bollandisten kritisch beleuchtet worden, indem sie in Bd V und VI des Monats August, nachdem vorher in Bd III zum 16. Monatstage nach Cupers Commentarius praevius Ruodperts Vita Theoduli episcopi abgedruckt worden — die Frage zu lösen suchten. Die hier wegen der der karolingischen Zeit gutgeschriebenen Theodulserscheinung vorgebrachten Zweifel bewogen den Sittener Domherrn Briguet zu lebhafter Verteidigung in seiner Vallesia christiana (1744), und auch die Gallia christiana hielt in Bd XII bei der Ecclesia Sedunensis 1770 mit ihrer Kritik zurück. Doch der einsichtige Forscher Joseph de Rivaz,

ein geborener Walliser, Generalvikar zu Dijon, gab, wo er in seinen Eclaircissements sur le Martyre de la Légion Thébéenne (1779) mehrmals auf Theodul und die donatio Carolina zu reden kam, unumwunden zu, daß die Annahme nur auf Legenden unsicheren Ursprungs, nicht auf Zeugnissen gleichzeitiger Schriftsteller beruhe. So hat denn auch der Walliser Kapuziner, P Furrer, in seiner „Geschichte des Wallis" (1850) zwar den „hl. Theodul III." angenommen, aber diese „schweren Fragen" doch mit etwelcher Schüchternheit behandelt. Gelpke gab zuerst in seiner „Kirchengeschichte der Schweiz" (Bd I, 1856, S. 90ff., 120ff.; Bd II, 1861, S. 95ff.: diese Untersuchungen unterscheiden sich vorteilhaft durch etwas schärfere Kritik von manchen anderen ungenügenden Abschnitten), hernach in einem sehr eingehenden Artikel der ersten Auflage dieses Werkes (Bd XV, 1862, S. 738—743) eine Übersicht des damaligen gesamten Standes dieser Fragen. Einen Bischof Th. II., der mit dem seit der Mitte des 5. Jahrhunderts schon ganz ausgebildet vorliegenden Kultus der thebäischen Märtyrer im Kloster Agaunum — St. Maurice — für die spätere Zeit des Bestandes des burgundischen Reiches, 515, als Prinz Sigismund im Jahre vor dem Tode seines Vaters, des Königs Gundobad, Agaunum neu gründete, zusammengebracht wurde, nennen Egli, Kirchengeschichte der Schweiz bis auf Karl den Großen, S. 132, und neuestens M. Besson, Recherches sur les origines des évêchés de Genève, Lausanne, Sion et leurs premiers titulaires jusqu'au déclin du VI[e] siècle (1906 — hier auch S. 13—30 über Th., den ersten Bischof), S. 229, in ihren Verzeichnissen der Bischöfe von Sitten nicht mehr.

Meyer von Knonau.

Theodoret, Bischof von Kyrrhos, gest. um 457. — Ausgaben von Jak. Sirmond, Par. 1642, 4 Bde; als 5. Bd gab Harduin ein Auctarium von Joh. Garnier mit neuen Texten und mit Abhandlungen über Th. nach dessen Tod Par. 1684 heraus (auch erschienen als I. Garn. opera posthuma, Frankf. 1685). Diese Ausgabe haben J. L. Schulze und Joh. Nösselt, mit Ergänzungen und Bauers Glossarium Theoreteum, erneuert, Halle 1769—74 (Bd 1 auch mit griechischem Titel als von Eugenius Bulgaris herausgegeben und mit einer griechischen statt der lateinischen Vita, Halle 1768), Abdruck bei MSG Bd 80—84. Sonderausgaben: Erklärung der paul. Briefe, Oxford 1852. De providentia zuerst Rom 1544, Zürich 1546, mit lat. Uebers. Par. 1623; deutsche Uebers. von L. Küpper in der Bibl. d. KVV., russ. Uebers. in den Werken der KVV. V, 171ff. De cur. Graec. affect. latein. von Zenobius Acciaolus, Par. 1519, griech. von Sylburg, Hdlb. 1592, von Th. Gaisford, Oxford 1839, von J. Raeder, Leipz. 1904. Die KG zuerst bei Froben, Basel 1535, dann mit den andern griech. Historikern von Rob. Stephanus, Par. 1544, Genf 1612, von Valesius Par. 1673. 1674 (öfters nachgedruckt), von Reading, Cambr. 1720 (Abdruck Turin 1748), von Gaisford, Oxford 1854; deutsche Uebers. v. Küpper 1878; über eine russ. Glub. II, 244. Die Hist. relig., zuerst lat. von Joach. Camerarius, Basel 1539 herausgegeben; das Haer. fab. comp. griechisch zuerst (mit dem Eranistes) von Cam. Peruscus, Rom 1547, der Eranistes von Vikt. Strigel, Leipz. 1586. Die Widerlegung der Anathematismen Kyrills in dessen Schriften. Die Schriften De s. et viv. trinitate und De incarnatione dom. von A. Mai in s. Nova Coll. 8, 2 MSG 75. Die sieben unechten Dialoge De trinitate adv. Anomoeos, Macedon., Appollinaristas in MSG 28, 1115—1338, die 17 Abhandlungen Adv. varias propositiones ebenda 1337—1394. Briefe von Joh. Sakkelion, Athen 1885. Das Synodikon ediert von Lupus, Löwen 1682, bei Mansi V, 743ff. MSG 84. Die Akten der Konzile bei Mansi IV—VII. IX. G. Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus, Kiel 1873. — Litteratur: Tillemont, Memoires pour serv. etc. Bd 15, 207—340 (vorzüglich); Fabricius, Bibl. graec. ed. Harl. Bd 8, 277ff.; Walch, Historie d. Ketzereien Bd 5—7, Leipz. 1770ff.; J. Hefele, Konziliengesch. II², Freib. 1875; Fr. A. Specht, Der exeget. Standpunkt des Theodor von Mopsuestia u. Th. von Kyros in der Auslegung messian. Weissagungen aus ihren Kommentaren zu den kleinen Propheten dargestellt, München 1871; C. Roos, De Theodoreto Clementis et Eusebii compilatore, Halle 1883; A. Bertram, Th. ep. Cyrensis doctrina christologica, Hildesh. 1883; A. Ehrhard, Die Cyrill v. Al. zugeschriebene Schrift περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως, ein Werk Th.s v. Cyrus, ThQS 1888; A. Güldenpenning, Die KG des Th. v. Kyrrhos, eine Untersuchung ihrer Quellen, Halle 1889; N. Glubokovskij, Der sel. Th., Bischof v. Cyr., 2 Bde, Moskau 1890 (russ.; umfassend, vgl. Harnack ThLZ 1890, Sp. 502ff.); G. Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter d. Kaiser Theodosius d. Gr., Freib. 1897, 559ff.; J. Raeder, De Th. Graec. aff. cur., Hauniae 1900. Rhein. Mus. 57 (1902), 449ff.; J. Schulte, Th. v. K. als Apologet, Wien 1904 (Jahrb. d. Leoges. 10); Fr. Loofs Bd V, 635ff. XIII, 736ff.; Nestoriana, Halle 1905. V. Bolotov, Theodoretiana, Christ. Čtenie 1892. II, 58ff. Die Lehrbücher der DG.

1. Leben. Von asketischen Eremiten seiner 12 Jahre kinderlosen Mutter verheißen (daher sein Name) und von ihr schon vor seiner Geburt Gott geweiht (Hist. relig. 9. 13; ep. 81), wurde Th. um 393 geboren und wuchs in Beziehungen zu jenen Wunder=

thätern heran. Zugleich hat er sich eine umfangreiche Kenntnis der klassischen Litteratur erworben. Schöpft er in seinen Citaten in der Curatio zumeist aus Sekundärquellen, so scheint er doch nicht nur Homer und Plato, sondern auch Isokrates und Demosthenes, Herodot und Thukydides, Aristoteles, Apollodor und Plotin, Plutarch und Porphyrius 5 gelesen zu haben (Schulte S. 76). Seiner Sprache hat Photius das Zeugnis attischer Reinheit gegeben (Bibl. cod. 13. 46. 203—205). Ein persönliches Schülerverhältnis zu Theodor v. Mopsueste und, daß er Chrysostomus selbst gehört, ist unwahrscheinlich. Noch jugendlich wurde er Lektor im antiochen. Klerus (Hist. rel. 12 MSG 82, 1297). Er weilte dann in einem Kloster (ep. 81. MSG 83, 1261 B); war hierauf wohl Kleriker 10 in Kyrrhus (ep. 41 bei Sakk., Vol. 70 f.). 423 (gegen 420 entscheiden u. a. ep. 113 und 116 aus den Jahren 449 ἐξ καὶ εἴκοσι ἔτη τῆς ἐπισκοπῆς) wurde er Bischof von Kyrrhus, etwa zwei Tagereisen östlich von Antiochien (Hist. rel. 2); so klein und arm die Stadt (ep. 32. 138; MSG 83, 1361 AB), umfaßte der Sprengel doch 800 Parochien (ep. 113. Sp. 1316 D). Th. wachte mit großem Eifer — unterstützt nur durch die 15 Fürbitte der ihm eng befreundeten Eremiten (Hist. rel. 21), unter persönlicher Gefährdung (ep. 113 Sp. 1316 D; Hist. rel. c. 21) — über der Reinheit der Lehre. Über tausend Marcioniten führte er zur Kirche zurück, ebenso zahlreiche Arianer und Macedonianer (ep. 81 Sp. 1261 CD. 113 Sp. 1316 C. 145 Sp. 1384 B). Über 200 Exemplare von Tatians Diatessaron, die in den Kirchen noch in Gebrauch waren, beseitigte er 20 (Haer. fab. I, 20. MSG 83, 372 A). Er errichtete Kirchen und versorgte sie mit Reliquien (ep. 66 ff. Sp. 1236 f.). Er trat aber auch ein für die unter der Steuerlast seufzende Bevölkerung (ep. 33 bei Sakk. und ep. 42—47 MSG 83, 1217 ff.). Sein Erbe hatte er den Armen verteilt; von seinen bischöflichen Einkünften aber baute er auch öffentliche Bäder, Brücken, Hallen und Wasserleitungen (ep. 79. 81. 138 25 Sp. 1256 D. 1261 C. 1361 B). Er berief Rhetoren und Ärzte (ep. 20 ff.). Die Beamten mahnte er an ihre Pflichten (ep. 16 bei Sakk.). Vgl. Glub. I, 33 ff. An die verfolgten Christen des persischen Armeniens richtete er Ermunterungsschreiben (ep. 77 Sp. 1245 ff.). Den vor den Vandalen flüchtenden Karthaginienser Celestiacus beherbergte er (ep. 35. 29 ff.).

30 Für das Leben Th.s epochemachend wurden die durch Cyrill herbeigeführten christologischen Kämpfe (s. Bd 13, 739 ff. 5, 635 ff.). An der Bitte des Johannes von Antiochien an Nestorius, sich das θεοτόκος gefallen zu lassen (Mansi IV, 1061 ff.), nahm Th. teil. Gegen Cyrills Anathematismen schrieb er, von Johannes dazu aufgefordert (ep. 150 Sp. 1413 A), eine Widerlegung (Opp. Bd V, 1 ff.). Das antiochenische Sym-35 bol (Hahn, Bibl. d. Symb.[3] S. 215), das das rechte Verständnis des Nicänums dem Kaiser darlegen sollte, hat ihn vielleicht zum Verfasser (Glub. I, 90 ff.). Er war unter den Deputierten, deren acht von jeder Partei der Kaiser zu sich nach Chalcedon beordert hatte, der eigentliche Wortführer der Antiochener, sowohl in Ansprachen an das Volk wie vor dem jetzt dem Nestorius abgünstig gesinnten Kaiser (ep. 169 Sp. 1473 ff.; 40 vgl. auch Walch V, 535 f.). Nur von einer ἀσύγχυτος ἕνωσις ohne Leidentlichkeit Gottes will er etwas wissen. Auch auf den Versammlungen zu Tarsus und Antiochien erklärten sich die Bischöfe des Orients für Nestorius. Als dann auf die Forderung des Kaisers hin eine Aussöhnung des Johannes mit Cyrill stattfand, war Th. durch dessen Annahme des antiochenischen Bekenntnisses, in der er einen Widerruf der Anathematis-45 men erblickte (Synod. 95 MSG 84, 709 ff.), dogmatisch befriedigt, trotz des Widerspruchs eines Teils seiner bisherigen Freunde (Synod. c. 102 MSG 84, 717); aber zur Verurteilung des Nestorius konnte er sich nicht entschließen (Ende 433). Johannes erlaubte sich nun Eingriffe in seine Eparchie (Synod. c. 128 f. MSG 84, 742 ff. 139 Sp. 754 f.); ja Th. sollte zur Nachgiebigkeit gezwungen werden (Synod. c. 146 Sp. 760 f.). In der 50 That entschloß sich Th., den Frieden der Kirche durch die Annahme einer Formel zu erhalten, in der eine direkte und unbedingte Verurteilung des Nestorius vermieden war (Synod. 148 Sp. 763 f. 151 Sp. 766. Ep. 176 Sp. 1488 f. Glub. I, 132). Th. hat dann selbst Ende 434 die Aussöhnung des Orients am eifrigsten betrieben (Glub. I, 134 ff.); der Erwiderung Cyrills auf seine Widerlegung der Anathematismen begegnete er 55 mit Stillschweigen, ja er trat mit ihm in brieflichen Verkehr (ep. 83 Sp. 1273 A). Aber Cyrill arbeitete auf eine allseitige ausdrückliche Verurteilung des Nestorius hin und Johannes wagte keinen Widerstand. Der Letztere und Th. standen erst wieder zusammen, als Cyrill 437 seinen Angriff gegen Diodor und Theodor eröffnete. Ihre Verteidigung übernahm Th. (etwa 439). Sein Einfluß im Osten wuchs noch, als Domnus 60 des Johannes Nachfolger in Antiochien wurde, welcher sich durchaus von ihm als seinem

„Vater" beraten ließ (Hoffmann, Verh. d. Kirchenv. zu Eph. S. 65). Dazu kam der Tod Cyrills; der Brief Th.s, der dessen gedenkt (ep. 180), ist angezweifelt worden (Glub. II, 483f.). Bischofsstühle wurden jetzt mit Anhängern der antiochenischen Theologie besetzt; Irenäus, der Freund des Nestorius, ward unter Mitwirkung Th.s (ep. 110 Sp. 1305) Metropolit von Tyrus und die Einsprache Dioskurs blieb unberücksichtigt 5 (Glub. I, 165f.). Gegen monophysitisch Gerichtete wurde eingeschritten (Hoffmann S. 44f.). Die Gegnerschaft Dioskurs, zu dem Th. Beziehungen gesucht hatte (ep. 60), auch unter Berufung auf Cyrill (ep. 86), wandte sich besonders gegen Th. Dioskur nahm Anklagen an gegen Th., als ob er zwei Söhne in Christo lehre (ep. 83—86), und erreichte es beim Hof, daß ihm untersagt wurde, Kyrrhus zu verlassen (ep. 79—82). Seinen 10 Schriften gegen Cyrill galt wohl auch der kaiserliche Erlaß (den ägypt. Mönchen bekannt gemacht am 18. April 448, vgl. Walch, Ketzergesch. 6, 88), alle nestorianisierenden Schriften zu verbrennen (Mansi V, 427). Th. verfaßte jetzt seine antimonophysitische Hauptschrift, den Eranistes. Die Versuche, sich beim Hof gegen die Anschuldigungen Dioskurs zu rechtfertigen, waren erfolglos (ep. 92—95, vgl. ep. 101. 103f.), wohl auch 15 zunächst die Anklage des Domnus gegen Eutyches auf Apollinarismus (Fakundus, Defens. trium capitul. 8, 5. 12, 5). Bei der Berufung des ephesinischen Konzils von 449 wurde Th., weil Gegner Cyrills, vom Hof die Teilnahme verweigert (Mansi VI, 588. 599). Zu Ephesus aber wurde er auf Grund seiner ep. 151 gegen Cyrill und seiner Verteidigung Diodors und Theodors ungehört verurteilt, exkommuniziert und seine 20 Schriften zu verbrennen beschlossen (Hoffmann S. 43ff.), auch Domnus gab seine Zustimmung. Th. mußte Kyrrhus verlassen und sich in ein Kloster bei Apamea begeben (ep. 113ff.). Er suchte Hilfe bei Leo d. Gr. (ep. 113 Sp. 1312ff.) voll Lobes für den römischen Bischofsstuhl wie für Leos Brief; ein von Leo geleitetes Konzil möge seine Lehre untersuchen. Seine Lage wurde jedoch erst eine andere durch den Tod Theodosius' II. 25 Nun hob ein kaiserlicher Erlaß auf sein Gesuch (Mansi VII, 188 C) die gegen ihn ergangenen Verordnungen auf (ep. 139), Th. wurde zur Teilnahme an der Synode zu Chalcedon befohlen. Hiergegen erhob sich freilich nun heftiger Widerspruch. Th. sollte daher zunächst nur als Kläger (Mansi VI, 589ff. 645), aber doch unter den Bischöfen, teilnehmen, dann (am 26. Oktober 451) wurde er von den Freunden Dioskurs (gegen 30 Glub. I, 286ff.) genötigt, über Nestorius das Anathema zu sprechen (Mansi VII, 188f.). Sein Verhalten dabei zeigt, daß er dies doch nur in dem Sinne wie schon früher gethan (sofern dieser nämlich zwei Söhne in Christo gelehrt und Maria als Gottesgebärerin geleugnet), ward er auch verhindert dies zum Ausdruck zu bringen. Hierauf wurde er für orthodox erklärt und vollständig rehabilitiert. Nach dem Konzil zu Chalcedon wissen 35 wir nur noch von dem Brief Leos an ihn, über den Sieg der chalcedonensischen Sache zu wachen (ep. Leon. 120 u. a. MSG 83, 1319ff.). — Die Vermutung, Th. Anathematisierung des Nestorius habe ihn nun auch befähigt in Haer. fab. 4, 12 sich in feindseliger Weise über Nestorius zu äußern, hat nichts für sich. Außer einem nur scheinheiligen Wandel wird diesem hier nur die Verwerfung des θεοτόκος zum Vorwurf ge- 40 macht. Bolotov hat wörtliche Entlehnungen aus Gregor v. Naz. und aus Basil., Adv Eunomium (MSG 29, 500f. 508. 513) nachgewiesen (die Echtheit entschieden vertreten durch Glub. II, 313ff.); auch begegnen nirgends sonst diese Anklagen gegen Nestorius bei Th., und gerade nach dem Konzil zu Chalcedon hatte Th. am wenigsten Anlaß gegen jenen persönlich Stellung zu nehmen. Sicher unecht ist der libellus ad Sporacium. 45 Mit dessen ersten Teil stimmt aber Haer. fab. 4, 12 wörtlich überein, kann also von dem Verfasser des libellus eingeschaltet sein. Th.s Leidensgeschichte schließt nicht mit seinem Tod (wohl 457). Neben Diodor und Theodor war er den Monophysiten nicht weniger verhaßt als Nestorius und galt ihnen und ihren Freunden als Häretiker (Mansi IX, 364; vgl. Glub. I, 312). Der Dreikapitelstreit (s. Bd V, 21ff.) führte 553 zur Verurteilung 50 seiner Schriften gegen Cyrill.

2. Schriften. Als Glied der antiochenischen Schule hat Th. vor allem die Exegese gepflegt. War doch wenigstens grundsätzlich die Schrift für ihn alleinige Autorität (Eranist. I, MSG 83, 48 A ἐγὼ γὰρ μόνῃ πείθομαι τῇ θείᾳ γραφῇ), und selbst seine Darstellung der orthodoxen Lehre Haer. fab. V besteht wesentlich in einer Zusammen- 55 ordnung von Schriftstellen. Die Echtheit und die relative Chronologie seiner exegetischen Schriften wird durch Verweisungen in den späteren auf die früheren gesichert. Auf den Hoheliedkommentar wird in dem zu den Psalmen Bezug genommen (Praef. MSG 80, 860). Garniers Bedenken gegen seine Echtheit oder Integrität sind grundlos (Glub. II, 11ff.). Als noch junger Bischof hat ihn Th. verfaßt, jedoch nicht vor etwa 430, falls 60

der Bischof Johannes, dem er gewidmet ist, der von Antiochien ist. Die Erklärung der Propheten hat Th. mit der des Daniel begonnen (Praef. MSG 81, 1257 D; vgl. auch Praef. ad In Ps. MSG 80, 860 B. Haer. fab. V, 23. MSG 83, 525 C); es folgt die des Hesekiel (zu Sach. 1, 12. MSG 81, 1881 C. In Ier. 31, 29 f. MSG 81, 665) und der kleinen Propheten; dann die der Psalmen (Praef. ad In Ps. l. c.), sie alle noch vor 436 (ep. 82 MSG 83, 1265 A). Auch die Kommentare zu Jesaja, Jeremia (nebst Klagel. u. Bar.) und den Paulusbriefen (inkl. Ebrbr.) sind vor 448 geschrieben (ebd.; vgl. zu Jer 22, 7 MSG 81, 620 C. Quaest. 52. 57 in 4 Reg. MSG 80, 792 A. 800 C. Ep. 1. 2 MSG 83, 1173). Th.s letzte exegetische Werke (Quaest. 1 in Lev. MSG 80, 300 A) sind seine Erklärung schwieriger Stellen des Oktateuchs, *Εἰς τὰ ἄπορα τῆς θείας γραφῆς κατ' ἐκλογήν*, und (Praef. ad In Reg. IV MSG 80, 527 B) die Quaestiones in libr. Reg. et Paralip. um 452/453. Abgesehen von dem Jesajakommentar (von ihm nur Fragmente in den Katenen) und zu Gl. 2, 6—13 sind die exegetischen Schriften Th.s erhalten. Exegetisches zu den Evangelien unter Th.s Namen in den Katenen dürfte anderen seiner Werke entstammen; fremde Einschaltungen finden sich in den Bemerkungen zum Oktateuch. — Die biblischen Schriftsteller sind für Th. nur Werkzeuge des hl. Geistes (zu Ps 45, 2. MSG 80, 1188), obschon sie ihre Eigenart nicht einbüßen (zu Jes 65, 21. MSG 81, 488 A). Durch die unvermeidliche Unvollkommenheit der Übersetzungen werde das Verständnis erschwert (In Reg. praef. 80, 529 A. Glub. II, 16 f.). Des Hebräischen nicht (Bardenhewer, Polychronius, Freib. 1879, S. 42) kundig (eine gewisse Bekanntschaft vertritt Glub. II, 18 f.), fand Th. eine Hilfe in seiner Kenntnis des Syrischen; er macht Gebrauch von der syrischen Übersetzung wie von den griechischen Versionen neben der Septuaginta (vgl. Diestel, Das AT und die christl. Kirche, Jena 1869, S. 133 ff. Kihn, Die Bed. der antioch. Schule, Weissenb. 1866. Glub. II, 20 ff.). Seine Exegese ist eine im Prinzip grammatisch-historische und tadelt das Eintragen eigener Gedanken. Aber er will ebenso die Einseitigkeiten der buchstäblichen Deutung wie die der allegorischen vermeiden (vgl. z. B. In ps. praef. MSG 80, 860 f.). Daher polemisiert er z. B. gegen die Deutung des Hohenlieds auf Salomo und ähnliches als des hl. Geistes unwürdig (MSG 81, 29 ff.). Die Schrift rede vielmehr oft *τροπικῶς, αἰνιγματωδῶς*. Im AT hat alles typische Bedeutung und enthält weissagend schon die christliche Lehre. Th. unterscheidet unter den alttestamentlichen Weissagungen geschichtliche, die auf Israel sich beziehen, und messianische; aber auch die ersteren finden ihre vollkommene Erfüllung zumeist erst in Christus. Daher gewährt nur die göttliche Erleuchtung das rechte Verständnis, nach der Anleitung der Apostel und der neutestamentlichen Erfüllung (zu Ps 82 inscr. 119, 18 MSG 80, 1441. 1828 ꝛc.; vgl. Glub. 37—62, bes. S. 59 f.). Wertvoll, obschon nicht bindend, ist die exegetische Überlieferung der kirchlichen Lehrer (In Ezech. 38, 7 f. MSG 81, 1201. In Ps. praef.; 80, 861). Besonders Theodor citiert Th. gern, er sucht aber unter den verschiedenen Auslegungen die beste auszuwählen und auch Eigenes beizutragen (Prooem. in 12 proph. MSG 81, 1548 B). Dabei ist er stets klar und schlicht in Gedanken und Ausdruck (vgl. das Lob des Photius Bibl. cod. 203). Daher hat er „das exegetische Erbe der antiochenischen Schule im Ganzen doch gerettet und zum Gemeingut der Kirche gemacht“ (Möller-v. Schubert, KG I, 660).

Als Apologet hat Th., wie es scheint in Dialogform, jetzt verlorene Libri ad quaestiones magorum verfaßt (ep. 82 MSG 83, 1265 B und ep. 113). Nach Quaest. 1 in Levit. MSG 80, 297 ff. rechtfertigte er darin unter anderm die alttestamentlichen Opfer als pädagogisches Gegenmittel gegen die ägyptische Götterverehrung (Sp. 300 A *συνεχώρησε τὰς θυσίας, ἵνα τῆς δεισιδαιμονίας ἐλευθερώσῃ*), nach KG 5, 38 stellte er die Fabeln der die Elemente vergötternden Magier bloß. Die Schrift war nach ep. 82 MSG 83, 1265 A vor 436, aber nach ep. 113 ebd. 1317 A nicht vor 429 geschrieben. — Nicht erhalten ist auch die Schrift *Πρὸς Ἰουδαίους* oder *Κατὰ Ἰουδαίων* (ep. 113. 116. 145). Ihr entstammen vermutlich (vgl. Glub. II, 200) die Ausführungen der Fragmente in Plut. VI cod. 8 n. 10 der Laurentiana; bei Bandini, Catal. I, 110—112, bei Schulte S. 8—15. — Eine von Papadopulos-Kerameus, St. Petersb. 1895, edierte Handschrift s. X weist die von Harnack TU NF 6, IV (1901) für Diodor von Tarsus in Anspruch genommenen pseudojustinischen Fragen und Antworten Th. zu. Doch ist die Herkunft von Th. nicht wahrscheinlich, vgl. Ehrhard, Byz. Ztschr. 7 (1898), 609 ff. und Harnack S. 9. — Apologetische Reden sind die De providentia, deren Th. selbst ep. 82. 113. In Ps. 67, 22 (MSG 80, 1389 C) und Haer. fab. 5, 10 gedenkt (für die Zeit vor dem Ephes. Konzil Glub. II, 461. Schulte 24). C. 1—5 wird der

Beweis für die göttliche Vorsehung aus der physischen, c. 6—10 aus der moralischen und sozialen Weltordnung gegeben. Dort durch den Hinweis auf die Harmonie der Gestirne, den Nutzen der Elemente, dann auf den Bau des Leibes des Menschen, auf die Hände als seine Werkzeuge, seine Vernunft, Sprache und Herrschaft über die Tiere; hier auf die nützliche Verteilung von arm und reich, Dienenden und Herrschenden, auf den Segen der Arbeit, den Lohn der Tugend, die zukünftige Auferstehung und auf die Menschwerdung Gottes als die größte Bezeugung seiner Güte. Alles in der Welt ist zum Besten des Menschen gebildet, und auch die soziale Ungleichheit beweist nur die vortreffliche Weltordnung (or. 6 Sp. 656 D), ein vollkommener Ausgleich erfolgt in der zukünftigen Vergeltung (or. 9). Chrysostomus De statuis hom. 9, 2—4 ist verwertet. — In der *ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων ἢ εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις* soll aus der hellenischen Philosophie selbst und durch die Gegenüberstellung der heidnischen Lehre der Wahrheitsbeweis für das Christentum erbracht werden. Nachdem Th. c. 1 die Apostel gegen den Vorwurf mangelnder Bildung gerechtfertigt und den Glauben als die Grundlage des Wissens dargethan, behandelt Th. c. 2—6 die Lehre von Gott, von der Geisterwelt (Engel und Teufel), der sichtbaren Welt (mit ihrer Ordnung und Harmonie), dem Menschen und der Vorsehung. Der Schöpfer und Herr des Alls ist auch sein Regent und Fürsorger, daher auch der Erlöser. Die sittliche Überlegenheit des Christentums zeigt Th. c. 7—11: c. 7 die Verkehrtheit der heidnischen Opfer; c. 8 der Kult der Märtyrer, der Vorbilder und Helfer, die der Herr statt der Götter in die Tempel geführt, ist eine mittelbare Gottesverehrung; c. 9 die christliche Gesetzgebung ist universal und göttlichen Ursprungs; c. 10 die Nichtigkeit und der dämonische Charakter der heidnischen Orakel im Gegensatz zu den Weissagungen der Schrift; c. 11 die Hellenen, Plato teilweise ausgenommen, haben nicht Gott als Richter, die Tugend als Verähnlichung mit ihm und ihre zukünftigen Belohnungen erkannt. Daher findet sich c. 12 die praktische Tugendübung nur bei den Christen; selbst das Leben eines Sokrates entsprach nicht seinem Wissen um die Tugend. Durch ihre Ahnungen der Wahrheit ist die hellenische Philosophie ein Anwalt des Christentums (s. 1, 825 A). Aber weil eitlen Ruhm suchend (s. 5, 940 C) und durch menschliches Nachdenken (s. 1, 804 C) erfassend wollend, was über ihre Kräfte ging, ist sie in Irrtum und sich selbst widersprechende Lehre geraten (s. 2, 828 C). Die Philosophen gleichen Singvögeln, die die Stimmen der Menschen nachahmen, aber sie nicht verstehen (s. 1, 824 A). Vieles haben sie aus der Schrift entlehnt; Plato nach Numenius ein attisch redender Mose (s. 2, 860 D); aber selbst die christlichen Bauern sind der göttlichen Dinge besser kundig (5, 948 D f.). Deshalb aber gilt es, die Wahrheit zu suchen, wo sie unvermengt mit Irrtum ist. Sie steht (s. 2, 853 BC) in vollem Einklang auch mit sich selbst (s. 2, 833 A. 5, 941 A) und bewährt sich als Kraft des Lebens. Th.s Curatio zeichnet sich aus durch ihre Darstellung wie ihre klare Disposition. Dagegen ist ihre Selbstständigkeit nur eine geringe. Zwar 105 Philosophen ꝛc. werden von Th. genannt (Glub. II, 209) in 340 Citaten; über weitaus das Meiste verdankt er sekundären Quellen, vornehmlich des Eusebius Praepar. evang. (nur einmal erwähnt) und Clemens (genannt in Haer. fab. 1, 6). Nach Raeders Index fontium S. 155 ff. finden sich direkte Entlehnungen aus Euseb. 175, aus Clemens 80 unzweifelhafte Entlehnungen. Nicht beweisen läßt sich trotz inhaltlicher Berührungen die Benutzung von Theophilus Ad Autol., von Origenes C. Celsum, von Gregor v. Nazianz (gegen Asmus, Byz. Ztschr. 1894, 120 f.), von der pseudo-just. Cohortatio (gegen Asmus, ZwTh 1895, 150 ff.), auch nicht von Cyrill C. Julian. (so Glub. II, 223 f.), obwohl Th. diese Schrift nach ep. 83 gekannt hat (vgl. Schulte S. 60 ff.); das Martyrium Trophymi in der von Merkati (Studi e Testi V, 1901, S. 207 ff.) edierten Recension ist von Th. abhängig (Schulte S. 64 ff.). Für die Lehrsätze der Philosophen bediente sich Th. des Sammelwerks des Aëtius, dazu für persönliche Daten einer *διαδοχὴ φιλοσόφων*, eines Summariums (Diels, Doxogr. graeci S. 577. Schulte 71). Seine Angabe jedoch, daß er Plutarch und Porphyrius, namentlich dessen *φιλόσοφος ἱστορία*, benutzt habe, ist glaubhaft (Raeder S. 90. Schulte 73 ff.). Abweichungen von Euseb. und Clemens weisen auf eine weitere Quelle (Schulte S. 80); viel Material ist noch unbekannten Ursprungs (Raeder S. 96 ff.). — Schon aus der Benutzung von Sekundärquellen ergaben sich Ungenauigkeiten. Th. ist hinsichtlich des Wortlauts weniger zuverlässig als Euseb., hat mitunter den Sinn ganz verkehrt (Schulte 88 f.), obschon er gelegentlich auch ein besseres Verständnis bietet (Glub. II, 225 f.). An dem Hineinmengen der eigenen Worte des Clemens in die ihm entnommenen Citate trägt dieser nicht allein die Schuld (so Glub. II, 221). Die Excerpte aus Aëtius sind

mitunter genauer als die des Plutarch und Stobäus (Schulte S. 68), aber auch hier, bes. B. I begegnen Fehler (Schulte S. 101).

Die Kirchengeschichte Th.s steht hinter der des Sokrates und Sozomenus beträchtlich zurück. Sie enthält manche sonst verlorene Urkunden, besonders Briefe zum arianischen
5 Streit (I, 4—6. 8. 20. 29. II, 8. 28. IV, 8. 9. 22. V, 9—11), aber ihr fehlt der Sinn für wirkliche Geschichte und chronologische Genauigkeit. Dazu kommt Th.s Neigung auszuschmücken und Wundergeschichten zu erzählen und seine Vorliebe für das Persönliche (Güldenpenning S. 98 ff.). Selbstständiges bietet er vornehmlich in den spätern Büchern aus antiochenischer Kunde. — Umstritten sind seine Quellen. Nach
10 Valesius hat er hauptsächlich Sokrates und Sozomenus benutzt. So auch Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griech. Historikern, Leipzig 1884, auf Grund namentlich von II, 14 vgl. mit Sokrates II, 28 und von I, 19 f. vgl. mit Sozomenus I, 21. Güldenpennings eingehende Untersuchung ergab Rufin als vorzüglichen Führer, daneben in B. I Eusebius, in I. II Athanasius, in III. IV Sozomenus, am wenigsten Sokrates, für B. II Sabinus,
15 für I. III. V wohl Philostorg, für B. III Gregor von Nazianz. Nach Rauschen sind die Beziehungen zu Rufin durch Sokrates und Sozomenus vermittelt. Glubokovskij dagegen will als Quellen von Kirchenhistorikern nur Eusebius, Rufinus und Philostorgius, vielleicht auch Sabinus, gelten lassen. Für eine Abhängigkeit von Sokrates spricht I, 29 (31) die Erwähnung von Trier als Verbannungsort des Athanasius und die genaue
20 Datierung. Für die Verwertung des Sozomenus macht Güldenpenning I, 18. III, 10 f. 25. IV, 6. 16. 23. 29. V, 17 f. namhaft, m. E. mit Recht; dagegen Glub. II, 280 f.

Die *φιλόθεος ἱστορία* enthält Biographien von 30 (darunter 10 noch lebenden) Asketen, charakteristisch für das herrschende Frömmigkeitsideal. Der Anhang dazu, die Rede „über die Gottesliebe" zeigt die bestimmenden Motive des Asketentums und den
25 christlichen Einschlag in dem mystisch-spekulativen Aufzug (Möller). — Auf Wunsch des Sporakios, eines hohen Beamten, hat Th. seine *αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή* verfaßt, in den vier ersten Büchern eine Häresiologie, im 5. Buch eine *θείων δογμάτων ἐπιτομή*, neben des Origenes De principiis und der Glaubenslehre des Johannes von Damaskus die einzige systematische Darstellung der Theologie der griechischen Väter.
30 Als Quellen für seine Ketzergeschichte nennt Th. eine große Zahl von Häresiologen und berühmten Kirchenlehrern, an erster Stelle Justin d. M.; daß er dessen Syntagma gekannt, vermuten Hilgenfeld, Ketzergesch. 72 und Glub. II, 355 f. Ausgiebig hat er den Irenäus benutzt, verkürzend und ergänzend, mehrfach auch Clemens Al. (Glub. II, 356 ff.). Hippolyts Syntagma hat er verwertet; von dessen Philosophumena wohl nicht
35 bloß die Epitome (vgl. Hilg. S. 76 ff. und Glub. II, 361 ff., auch m. Gesch. d. Mont. S. 53). Über IV, 12 f. oben.

Unter seinen dogmatischen Schriften nennt Th. ep. 113. 116 MSG 83, 1317 A. 1325 A vorne an die offenbar Ein Werk bildenden gegen Arius und Eunomius, denen die drei Abhandlungen gegen die Macedonianer (Haer. fab. V, 3. MSG 83, 457 D)
40 sich anschlossen (Glub. II, 73 f.). Die Auseinandersetzung erfolgte — wohl in dialogischer Form — vorzüglich auf Grund der Schrift (vgl. Haer. fab. V, 2. 3. 13. In Ps. 148, 1). Ueber 1 Ko 15, 27 f. hat Th. dabei eingehend gehandelt (MSG 82, 357 C). Ohne Grund versuchte Garnier diese Schriften und solche gegen Apollinaris nachzuweisen in dem Athanasius oder Maximus zugeeigneten Dialogen (MSG 28, 1115 ff.). Auch der Dia-
45 log gegen die Manichäer unter des Johannes von Damaskus Namen ist nicht von Th., und von seinem Werk gegen Marcion ist nichts erhalten.

Dagegen hat Ehrhard (ThQS 1888) die Abhandlungen De trinitate und De divina dispensatione (Synod. c. 40, *Περὶ θεολογίας καὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως* ep. 113 Sp. 1317 A), nachgewiesen in den Cyrill von Alex. zugeschriebenen
50 Schriften *Περὶ τῆς ἁγίας καὶ ζωοποιοῦ τριάδος* und *Περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως* (vgl. auch Glub. II, 90—125). Sie gehören sicher nicht Cyrill, sondern der antiochenischen Schule an. Sie sind aber Eigentum Th.s. Die von Garnier im Auctarium opp. Th. mitgeteilten Fragmente unter dem Titel *Θεοδωρήτου Πενταλόγιον περὶ ἐνανθρωπήσεως* sind c. 13—15. 17 der ps.-cyrillischen Schrift und kürzere
55 Bruchstücke aus andern Kapiteln; ebenso gehören ihr an drei der fünf von Marius Mercator aus dem 5. Buch einer Schrift Th.s mitgeteilte Fragmente (ThQS 1888, S. 626 ff.). Dem entspricht auch ihre Sprache und ihr Inhalt. Die Polemik richtet sich vornehmlich gegen Arianismus und Apollinarismus. In der Christologie herrscht die Terminologie Th.s. Ausdrücke wie *σεσαρκῶσθαι* werden vermieden; die menschliche Natur Christi,
60 auf die das Niedrige in den biblischen Aussagen bezogen wird, ist *ἄνθρωπος ἀναληφ-*

θείς c. 13 MSG 75, 1410. Nur der Tempel des Gott Logos ist zerstört und von diesem wieder aufgerichtet worden (c. 18, 1452). Unter ausdrücklicher Verwerfung einer *κρᾶσις* beider Naturen wird von einer *ἀνάληψις*, *ἐνοίκησις*, einer *συνάφεια καὶ ἕνωσις* geredet (c. 11. 16. 18. 21. 32). Christi Menschheit wurde durch den Logos zur Tugend erzogen (c. 11). — Einen Pentalog Th.s hat es nie gegeben (Glub. II, 135—141). 5

Seine christologischen Überzeugungen bestimmten Th., einer Aufforderung des Johannes von Antiochien folgend (ep. 150), zu seinen *ἀνατροπαί* der Anathematismen Cyrills (erhalten in der Gegenschrift Cyrills Mansi V, 88. MSG 76, 392 ff.; die lat. Übers. Mercators MSL 48, 972 ff.). In Cyrills Lehre erblickt er Apollinarismus; er will ebensowenig von einem *εἰς μίαν συνάγειν* beider Naturen Christi wie von einer Spal- 10 tung in zwei Söhne etwas wissen (ep. 143). Statt einer *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* erkennt er nur eine solche an, die *τὰς τῶν φύσεων ἰδιότητας δείκνυσι* (MSG 76, 400). Den Gott geeinten Menschen hat Maria geboren (ebd. Sp. 392); zwischen dem Gott Logos und der Knechtsgestalt ist zu unterscheiden (ebd. 449). — Nur geringe Fragmente sind erhalten (Glub. II, 142) von Th.s Verteidigung Diodors und Theodors (ep. 16 15 Sp. 1193 CD. Eran. MSG 83, 80 und Hoffmann, Akten S. 53) aus den Jahren 438 bis 444. — Sein christologisches Hauptwerk aber ist sein *Ἐρανιστὴς ἤτοι Πολύμορφος*, 448 eben erst vollendet (ep. 16. 83. 130). Die monophysitische Lehre will Th. als aus den verschiedenen Häresien zusammengebettelt erweisen. Im Gegensatz zu ihr zeigen schon die Überschriften der einzelnen Bücher, daß Gott auch in der Menschwerdung unver- 20 änderlich ist (*ἄτρεπτος*), daß die beiden Naturen in Christo unvermischt (*ἀσύγχυτος*), daß der Gott Logos stets unsterblich und leidenslos (*ἀπαθής*). Aus den Zeugnissen der Schrift und aus den Aussagen der Väter, er verwertet dabei auch solche Cyrills, sucht Th. den Beweis zu liefern (vgl. auch Walch VI, 522 ff.). Jede Natur sei auch nach der Vereinigung *ἀκραιφνής* geblieben, *τὰ ἴδια* behaltend, unter Ausschluß jeder Ver- 25 wandlung und Vermischung.

Von den durch Photius (Bibl. cod. 46) dem Th. zugeschriebenen „27 Reden zur Bekämpfung verschiedener Sätze" sind die vorhandenen 17 (or. 8—24) nach Marius Mercator ein Werk des Bischofs Eutherius von Tyana; die sechs ersten Reden würden nach den Inhaltsangaben Th. entsprechen. Die Schrift Methodus Theodoreti ex eius 30 hypomnesticis (Garniers Auctar. V, 72 ff.) ist eine Kompilation aus verschiedenen Schriftstellern; die Lobrede auf Johannes den Täufer (ebd. 84 ff.) stimmt nicht mit Sprache und Art Th.s, ist daher wohl sicher unecht (vgl. auch Glub. II, 456). Aus den fünf Reden Th.s auf Chrysostomus hat Photius einige Auszüge erhalten (cod. 273). — Höchst wertvoll sind die zahlreichen Briefe Th.s. **N. Bonwetsch.** 35

Theodosius, B. v. Alexandria s. d. A. Monophysiten Bd XIII S. 394, 34.

Theodosius I., römischer Kaiser, gest. 395. — Aufzählung und Wertung der zahlreichen und mannigfaltigen Quellen bei Güldenpenning S. 5 ff. und Rauschen S. 1 ff. — Dazu Codex Theodosianus ed. Mommsen, Berol. 1905; Cohen, Médailles impér. t. VI; W. Fröhner, Les médaillons de l'empire Rom., Paris 1878; W. Unger, Quellen der byzant. 40 Kunstgesch. I, Wien 1878; A. Güldenpenning und J. Ifland, Der Kaiser Theodosius d. Gr., Halle 1878; G. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg 1897; H. Richter, Das weströmische Reich, besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian II. und Maximus (375—388), Berlin 1865; A. Athanasiades, Die Begründung des orthodoxen Staates durch Kaiser Theodosius d. Gr., Leipzig 1902 (wertlos). Die all- 45 gemeinen Darstellungen der römischen Kaisergeschichte, bes. Tillemont, Histoire des empereurs, t. V., und H. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit Bd II, Gotha 1887; Victor Schultze, Geschichte des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums, 2 Bde, Jena 1887—1892.

Flavius Theodosius ist wahrscheinlich 346 zu Cauca in Galläcia als Sohn des Comes Theodosius, eines der letzten großen Generale des Westreiches, gleich ausgezeichnet 50 durch militärische wie administrative Tüchtigkeit, geboren. Der Name der Mutter war Thermantia. Die Zeitgenossen haben ohne Grund das Geschlecht mit dem spanischen Landsmanne Trajan in Verbindung gebracht. Der praktischen Schulung durch den Vater verdankte der Jüngling das hohe Maß von Kriegserfahrung, welches ihn auszeichnete. Schon früh gelangte er in den Besitz eines eigenen, erfolgreich geführten Kommandos in 55 Mösien, bis die durch eine Intrigue verursachte Hinrichtung des Vaters nach dem Tode Valentinians I. (373) ihn zum Verzicht auf den Staatsdienst veranlaßte. Seitdem lebte er als Privatmann in seiner Heimat und vermählte sich mit Älia Flaccilla aus vornehmem Geschlechte. Beide verband das gemeinsame Bekenntnis des nicänischen Glaubens.

Doch schon nach zwei Jahren rief der Augustus des Westens, Gratian, in schwerer Bedrängnis durch eine neue Flut der Völkerwanderung, in welcher Valens unterging, ihn aus dem Privatleben in die Öffentlichkeit zurück und proklamierte bald darauf, am 19. Januar 379, den siegreichen Feldherrn in Sirmium als Augustus des Ostens.
5 Theodosius macht darauf Thessalonich zum Mittelpunkt glücklicher Operationen gegen Goten, Alanen und Hunnen. Mitten in diese hinein fällt Anfang 380 eine schwere Erkrankung, die ihn die Taufe begehren läßt. Der greise Bischof der Stadt Acholios (Ἀσχόλιος), der mit der Weltflucht eines Asketen den Feuereifer eines streng nicänischen Theologen und die Klugheit eines welterfahrenen Bischofs verband (vgl. über ihn be-
10 sonders Ambrosius Ep. I, 15 MSL XVI, 955), vollzog sie, nachdem der Kaiser seines orthodoxen Glaubens sich versichert hatte (Sokr. V, 6). Aus dem Eifer des Neophyten (Sozom. VII, 4) entsprang am 27. Februar 380 jenes scharfe, als Reichsgesetz auch von Gratian und Valentinian unterzeichnete Edictum de fide catholica an das Volk zu Konstantinopel (Cod. Theod. XVI, 1, 2). Cunctos populos, quos clemen-
15 tiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat — hebt die Urkunde feierlich und bestimmt an.

Die lebenden Bürgen dieses Glaubens sind die Bischöfe Damasus in Rom und Petrus in Alexandrien, sein Inhalt: ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque
20 doctrinam patris et filii et spir. s. unam deitatem sub parili majestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen jubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque judicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere. Die Versammlungsstätten der Häretiker dürfen sich nicht Kirchen nennen. Gottes und des Kaisers Strafe bedroht sie. Dieses
25 Edikt, das bedeutungsvoll auch den Codex Justinianeus eröffnet, ist für die Religionspolitik des Kaisers programmatisch und bezeichnet deutlich die Linie, in der sie hernach sich bewegt hat. Die darin in Anspruch genommene kirchliche Machtvollkommenheit war übrigens längst traditionell.

Den im Verlaufe des Jahres 380 kritisch gewordenen gotischen Krieg gelang es unter
30 Mitwirkung der von Gratian entsandten Generale Arbogast und Bauto und unter der Gunst glücklicher Umstände noch gegen Ende des Jahres zu einem friedlichen Abschluß zu bringen, in welchem Athanarich bedeutsam hervortritt (s. Bd VI, 774). Am 24. Novbr. zog Theodosius in Triumph in Konstantinopel ein. Die kirchliche Situation beherrschten hier damals die Arianer. Sofort ging er daran, jene im Sinne seines Edikts umzu-
35 schaffen. Der Bischof Demophilus verließ schon zwei Tage nach der Ankunft des Kaisers die Stadt, nachdem er die Bedingung seiner weitern Wirksamkeit, das Bekenntnis zum Nicänum abgelehnt, sich tröstend mit den Worten des Herrn Mt 10, 23 (Sokr. V, 7; Sozom. VII, 5), und an seine Stelle hob der Herrscher den Bischof der kleinen orthodoxen Diasporagemeinde, Gregor von Nazianz, auf den Stuhl der östlichen Reichshaupt-
40 stadt (s. d. A. Bd VII, 143 u. Ullmann, Gregor von Nazianz S. 106 ff.). In einer Reihe scharfer Edikte setzte sich diese Politik fort.

Am 10. Januar 381 wurde der Präfektus Prätorio Eutropius von der Begründung aus: unius et summi Dei nomen ubique celebretur, angewiesen, die antinicänischen Häretiker aus den Städten zu verweisen; kein Ort soll ihnen für ihren Kultus belassen
45 werden. Alle anderslautenden Reskripte treten außer Kraft (Cod. Theod. XVI, 5, 6). Ja, der General Sapor wird in eigener Mission in den Orient gesandt, um in Ausführung dieses Gesetzes die arianischen Bischöfe aus den Kirchen zu vertreiben. Am 19. Juli wird den Häretikern, darunter die Anhänger des Eunomius und des Aetius, der Bau von Kirchen untersagt; wo es doch geschieht oder wo immer ihre Geistlichen
50 sich niederlassen, sollen Haus und Grund dem Fiskus anheimfallen (Cod. Theod. XVI, 5, 8). Den Hauptinhalt dieser beiden Edikte faßt ein drittes vom 30. Juli desselben Jahres in schärfstem Ausdruck zusammen. Das tritt gleich im Eingang hervor: episcopis tradi omnes ecclesias mox jubemus, qui unius majestatis atque virtutis patrem et filium et spiritum sanctum confitentur. Als Probe der Rechtgläubig-
55 keit wird die vorhandene Gemeinschaft mit namentlich aufgeführten Bischöfen gefordert (Cod. Theod. XVI, 1, 3). Daneben laufen Erlasse gegen die Manichäer (Cod. Theod. XVI, 5, 7; 5, 9). Aus den Wiederholungen eines Teils des Inhaltes muß entnommen werden, einmal daß der Erfolg erst allmählich eintrat, dann daß die in Aussicht gestellten Ahndungen in ihrer schroffen Formulierung in erster Linie als wirkungsvolle Drohungen
60 gedacht wurden. In letzterer Hinsicht macht schon Sozomenos (VII, 12 a. E.) die

richtige Bemerkung: *οὐ γὰρ τιμωρεῖσθαι, ἀλλ' εἰς δέος καθιστᾶν τοὺς ὑπηκόους ἐσπούδαζεν.*

In diese Zeit fällt die später zur Bedeutung eines allgemeinen Konzils emporgestiegene Synode zu Konstantinopel (381), die mit diesem Verlaufe der Dinge in unmittelbarem Zusammenhange steht (s. d. A. Arianismus Bd II, 43 f. und Konstant. Symbol Bd XI, 12 ff., dazu Hefele[2] und Rauschen S. 95 ff.). Nachdem Gregor von Nazianz in Verstimmung auf das Bistum verzichtet hatte, wählte die Synode als Bischof von Konstantinopel den Prätor, also einen Laien, Nektarius (s. d. A. Bd XIII, 706 ff.). Damit war die Niederlage der Arianer im Osten besiegelt. Vom Anfang an legte Theodosius in der Durchführung dieser Religionspolitik entschiedenen Wert auf ein selbstständiges Vorgehen im Verhältnis zum Abendlande (vgl. Loofs Bd II, 42 f.; 44 f. und dazu die beachtenswerten anderen chronologischen Ansätze von Rauschen S. 104 f., auch Ifland S. 113 ff.). Im Jahre 382 ruhte die antihäretische Gesetzgebung, wohl aber tagte nochmals in Konstantinopel in der arianischen Angelegenheit eine orientalische Synode (Hefele[2] II, S. 37 ff.). Dann, Juni 383, versucht es Theodosius, wie Sokrates (V, 10) und Sozomenos (VII, 12) übereinstimmend, aber nicht ohne offensichtliche Ausschmückung erzählen, mit einem Religionsgespräch in Konstantinopel, zu welchem Häupter der orthodoxen und der häretischen Partei berufen wurden. Es verlief ergebnislos, nur den Novatianern wurde eine Konzession zu teil, weil sie in dem strittigen Punkte zu der Orthodoxie standen. Ganz durchsichtig sind die Vorgänge nicht (vgl. Hefele[2] II, S. 41 f.). Dieser Ausgang erklärt, daß die antihäretische Gesetzgebung nunmehr wieder einsetzt. Die betreffenden Erlasse vom 25. Juli und 25. September (Cod. Theod. XVI, 5, 11 u. 12) nehmen gegenüber den Häretikern, unter denen jetzt auch die Apollinaristen und die Mazedonianer aufgezählt werden, das frühere Verbot religiöser Versammlungen, mit Einschluß der privaten, wieder auf. Weiterhin wird die Ordination von Geistlichen untersagt. Harte Vermögensstrafen und Ausweisung werden den Ungehorsamen angedroht.

Ein erschütterndes Ereignis nahm im Herbst dieses Jahres unerwartet den Kaiser politisch ganz in Anspruch, die am 25. August in Lyon erfolgte verräterische Ermordung Gratians, der vorläufige Abschluß der Usurpation des Spaniers Maximus, der in Gallien den Augustustitel an sich gerissen hatte. Der legitime Nachfolger, Valentinian II. (s. d. A.) und Theodosius mußten den Usurpator zunächst anerkennen; erst im Sommer 388 gelang seine Besiegung und Vernichtung. Die kirchenpolitische Gesetzgebung, die seit 383 einigermaßen, aber nicht ganz geruht hatte, setzte jetzt wieder kräftig ein, eingeleitet durch einen besonders gegen die Apollinaristen gerichteten Erlaß vom 10. März 388 (Cod. Theod. XVI, 5, 14), der den Häretikern nur in abgelegenen Gegenden den Aufenthalt gestattet. Es folgen am 16. Juni Verbote, religiöse Fragen in öffentlicher Rede zu behandeln (Cod. Theod. XVI, 4, 2), am 5. Mai 389 Entziehung des Testierrechtes in Anwendung auf die Eunomianer (XVI, 5, 17; aufgehoben 394, s. XVI, 5, 23), am 17. Juni Ausschließung der Manichäer aus dem Reiche, besonders aus Rom (XVI, 5, 18), am 26. November Entfernung der Sektenkleriker aus Konstantinopel und seiner Umgebung (XVI, 5, 19). Dann tritt ein allmähliches Nachlassen ein, offenbar weil die Häretiker zunehmend aufgerieben oder in die Verborgenheit gedrängt wurden. In vielen Fällen bedeutet der Inhalt nur eine neue Einschärfung. Diesen Vorgängen laufen parallel scharfe Maßregelungen des Heidentums.

Anfangs nahm Theodosius nach dieser Richtung hin eine abwartende Haltung ein; die noch unsichern politischen Verhältnisse rieten von neuen Beunruhigungen ab. Wenn er den Apostaten zum Götterglauben das Testierrecht entzog (Cod. Theod. XVI, 7, 1), so war dies eine Angelegenheit der kirchlichen Disziplinargewalt. Aber 388 tritt er aus dieser Reserve heraus. Denn wahrscheinlich in diesem Jahre erfolgte die Entsendung des Präfektus Prätorio Cynegius, ebenso ausgezeichnet durch Energie wie durch Haß gegen den Götterglauben, nach Ägypten und Kleinasien mit dem bestimmten Auftrage, den Hellenismus durch Zerstörung der Tempel und Sistierung der Kulte aus der Öffentlichkeit verschwinden zu machen (Zosim. IV, 37). Daß die Bischöfe jener Gebiete die Anregung dazu gegeben haben, darf nicht bezweifelt werden.

Dieses bisher beispiellose Verfahren muß von tiefer Wirkung gewesen sein. Wie es den Haß der Götterfeinde anfachte, so entflammte es den Fanatismus der Altgläubigen. An vielen Orten kam es zu blutigen Tumulten, vor allem in Alexandrien, wo es dem Bischof Theophilus in Zusammenwirken mit der Staatsgewalt gelang, das Serapeion zu Falle zu bringen, für die Heiden weithin ein erschütternder Vorgang (Rufin, H. E. II, 22 ff.; Sokr. V, 16 f.). In Apamea ging der prächtige Zeustempel unter (Theod.,

H. E. V, 21). Zu heftigen Zusammenstößen kam es vor allem auf semitischem Boden (Syrien, Phönikien, Palästina); die Einzelheiten sind nicht überliefert, aber die Klageschrift des Libanius περὶ τῶν ἱερῶν (über die unsichere Chronologie Rauschen S. 297, Anm. 3) läßt bei aller rhetorischen Übertreibung das Bild einer großen Verwüstung erkennen, an der auf christlicher Seite die Mönche einen hervorragenden Anteil hatten (zum Ganzen Vict. Schultze, Untergang d. griech.-röm. Heidentums I, S. 257 ff.; II, S. 218 ff.; 240 ff.; 297 ff.). Wenn während eines Aufenthaltes in Mailand (389 oder 390) der Kaiser einen Augenblick geneigt war, einer römischen Deputation, welche die Wiederherstellung des Altars der Victoria in der Kurie von ihm erbat, unter gewissem Vorbehalt zu willfahren, so ist daraus ersichtlich, daß er zu unterscheiden wußte. Doch stimmte ihn damals Ambrosius um, der schon in einer früheren Phase dieser Angelegenheit dem jugendlichen Valentinian und seiner Umgebung gegenüber sein Ansehen und seine Redegewalt erfolgreich in die Wagschale geworfen hatte (Ambros. Ep. I, 57, 4 MSL XVI, 1175 f.; V. Schultze S. 275 f.). Dieser eine Erfolg führte, wie es scheint, überhaupt einen Umschwung in dem Urteil und dem Handeln des Kaisers in dieser Frage herbei. Mit großer und gleichmäßiger Entschiedenheit wirkt sich seitdem seine Religionspolitik gegen die Götterglaubigen aus. Eine peremptorische Verfügung an den prätorischen Präfekten Albinus vom 24. Feb. 391 (Cod. Theod. XVI, 10, 10): „Niemand soll sich mit Opfern beflecken, niemand ein unschuldiges Opfertier schlachten, niemand ein Heiligtum betreten, niemand einen Tempel besuchen, niemand zu einem von Menschenhänden gemachten Götterbilde aufblicken" — bringt den Willen des Herrschers deutlich und drohend zum Ausdruck. Wenn hier insbesondere Rom ins Auge gefaßt ist, so wurde das Edikt am 16. Juni auch nach Ägypten dirigiert (Cod. Theod. XVI, 10, 11). Wie sehr Theodosius entschlossen war, die ganze Wucht seiner antiheidnischen Religionspolitik auch in seinem Reichsteil zur Wirkung zu bringen, bezeugt sein nach der Rückkehr aus dem Abendlande am 8. November 392 in Konstantinopel an den Präfektus Prätorio gerichtetes Gesetz, welches den äußersten Punkt bezeichnet, zu dem in dieser Linie der Staat vorgeschritten ist (Cod. Theod. XVI, 10, 12). Tieropfer und Haruspicin werden darin dem Majestätsverbrechen gleichgesetzt. Wer auf eigenem Grund und Boden opfert, verliert diese an den Staat; wer diesen Akt an öffentlichen Orten oder auf fremdem Besitz vollzieht, gerät in eine hohe Geldbuße, ebenso der Besitzer, wenn er der Mitwissenschaft überführt wird. Beamte, welche in der Ausführung dieser Verordnungen sich lässig zeigen, werden gleichfalls mit Geldstrafen bedroht. Es ist richtig, daß z. B. Konstantius (s. d. A. Bd X, 770 ff.) eine schärfere Sprache geredet hat, auch tritt in dem Edikt grundsätzlich Neues nicht hervor, wohl aber ist neu die sichere Umgrenzung und genaue Spezialisierung. Das Heidentum ist heimatlos gemacht. Auch der letzte Stützpunkt ist ihm genommen. Es lebt nur noch als eine geächtete und flüchtige Religion im Reiche. Eine dumpfe Stimmung mag damals über Hunderte, ja Tausende gekommen sein, die sich in ein Dasein ohne Hoffnung hineingestoßen sahen.

Während das Edikt seinen Weg ging, war der Westen von neuem in eine gefährliche Krise geraten, welche den Kaiser zu raschem Eingreifen rief. Dieser hatte nämlich, als er das Abendland verließ, dem jungen Augustus den Franken Arbogast als Berater zur Seite gestellt. Daraus entwickelten sich jedoch bald Schwierigkeiten (V. Schultze I, S. 280 f.), die in der Ermordung Valentinians in Vienna am 15. Mai 392 ihre tragische Lösung fanden. An seine Stelle erhob Arbogast den Humanisten und Vorsteher der kaiserlichen Kanzlei Eugenius, der zögernd die gefährliche Würde annahm und bald gegen seine christliche Überzeugung ihre Behauptung mit Konzessionen an die auf seine Seite sich drängenden Götterfreunde (Symmachus, Flavianus), darunter die Wiederherstellung des Altars der Victoria, sichern mußte. Noch einmal atmete das Heidentum auf; in Rom schienen die alten religiösen Zustände wiedergekehrt zu sein (die anschauliche Schilderung in einem gleichzeitigen anonymen Gedichte, veröffentlicht von Mommsen in Hermes IV, S. 350 ff.). Aber schon am 6. September 394 erlag Eugenius in einer wilden Schlacht am Frigidus bei Aquileja nach anfänglichem Erfolge seines Generals Arbogast dem Feldherrngenie des Theodosius. Der Usurpator wurde getötet, Arbogast entleibte sich selbst auf der Flucht (über diese ganze Episode V. Schultze I, S. 284 ff.; Rauschen S. 366 ff.; S. 409 ff.). Hinterher ging natürlich die Unterdrückung des in den letzten Ereignissen wieder aufgekommenen Götterglaubens. Indem Theodosius selbst die Gesamtherrschaft des Reiches in seine Hand nahm, gewann er die Möglichkeit einheitlicher und darum stärkerer Aktion auch in dieser Richtung. Zosimus (IV, 59) will wissen, daß er die heidnischen Senatoren in einer öffentlichen Rede zur Annahme des Christentums aufgefordert habe (in poetischer Ausmalung Prudent., Contra Symm. I, 410 ff.). Ambrosius hat ihn in der Leichenrede in seinem

Eifer gegen das Heidentum dem frommen Josias verglichen (De obitu Theod. c. 38, vgl. auch c. 4). Unter ihm vor allem ist der antike Kultus aus der Öffentlichkeit verschwunden, und wesentlich „Paganismus“ geworden.

Diese im Interesse der Großkirche und der Alleinherrschaft des Christentums verfügten Akte fanden ihre Ergänzung in positiven Maßnahmen zur Förderung der sittlich- 5 religiösen Aufgaben der Kirche. Die Sonntagsruhe wird durch Einschärfung und Erweiterung früherer Mandate in einen größeren Umfang gefaßt (Cod. Theod. II, 8, 20 a. 392; II, 8, 23 a. 399 s. d. A. Bd XVIII, 522). Sünden und Laster, welche das christliche Empfinden verletzten und die zum Teil in der Predigtlitteratur ständig waren, wie Wucher, Spielleidenschaft, Ehebruch und Gattenmord, Verkauf der eigenen Kinder, 10 Päderastie, wurden mit harter Ahndung bedroht. Ja sogar die Gepflogenheit der Soldaten, nackt im Fluß stehend die Pferde zu reinigen, wird wenigstens aus der unmittelbaren Nähe des Lagers verwiesen (Cod. Theod. XI, 27, 1; 2 a. 391). In der radikalen Ausrottung des Gewerbes der Saitenspielerinnen, fidicinae, welches der Unterhaltung und der Unzucht zugleich diente (Cod. Theod. XV, 7, 10), fand eine längst 15 erhobene Forderung der Kirche (vgl. zur Erläuterung Gothofr. zu d. Edikt) ihre Erfüllung.

Aber auf der andern Seite wußte der Kaiser mit strenger Entschiedenheit auch das Ansehen des Staates zu wahren, ja er zog die Beseitigung kirchlicher Mißstände in die Kompetenz seiner Gesetzgebung. Das Asylrecht, um dessen Ausbau in ihrem Interesse die Kirche sich eifrig bemühte, wurde den Staatsschuldnern versagt und die dawider han- 20 delnden Kleriker für die Schuld haftbar gemacht (IX, 45, 1 a. 374, s. d. A. Bd II, 170, mehr Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie Bd XI, 487ff.).

Die immer lästiger gewordene Intercession der Organe der Kirche wird für bestimmte Fälle abgeschnitten (Cod. Theod. XI, 36, 31 a. 392), mit besonderm Nachdruck aber werden die Kurien gegen Schädigung unter dem Vorwande des geistlichen Standes 25 geschützt (Cod. Theod. XII, 1, 115 a. 386; 121 a. 390, vgl. d. A. Decurio in Paulys Realencykl. d. klass. Altertumswissensch., neue Bearb. Bd IV, Stuttgart 1901, Sp. 2319ff. [Otto Seeck]). Die mit der zunehmenden Märtyrerverehrung anwachsende Sitte der Translationen der Märtyrerleiber oder der Zerteilung der Gebeine, oft zu gewinnsüchtigen Zwecken betrieben, wird verboten (Cod. Theod. IX, 17, 7 a. 386; vgl. Augusti, 30 Denkwürdigkeiten XII, S. 263ff.). Die in den Städten herumlungernden und lästig empfundenen Mönche erhalten den gemessenen Befehl, sich in die Einöde zu begeben (Cod. Theod. XVI, 3, 1 a. 390). Vor allem aber erfolgten einschneidende Bestimmungen über die Diakonissen, welche vorzüglich dahin zielen, den Abfluß ihres Besitzes an den Klerus und die Kirche zu verhindern (Cod. Theod. XVI, 2, 27 a. 390). Dieses Gesetz ist in 35 dieser Hinsicht nur ein Stück aus einer einheitlichen Summe von Verordnungen des nachkonstantinischen Staates, welche das bedrohliche Anwachsen des Kirchenvermögens einzudämmen versuchten.

Kommt hierin eine bewußte und planmäßige Selbstständigkeit zum Vorschein, so auch in der Behandlung der Juden seitens des Kaisers. Allerdings trat er den Mischehen 40 zwischen Christen und Juden scharf entgegen (Cod. Theod. III, 7, 2 a. 388, auch IX, 7, 5) und untersagte diesen den Besitz christlicher Sklaven (III, 1, 5), dagegen schärfte er nachdrücklich die Beachtung des ihnen Religionsfreiheit sichernden Gesetzes ein und bedrohte die gewaltsame Zerstörung ihrer Synagogen mit harten Strafen (XVI, 8, 9). Wenn in einem eklatanten Falle — die Zerstörung der Synogoge in Kallinikon am Euphrat auf 45 Anstiften des dortigen Bischofs im Jahre 388 — Ambrosius in zwei anmaßenden Briefen sich zum Verteidiger des antisemitischen Fanatismus machte und durch zähe Aufdringlichkeit den Kaiser von dem Entschlusse strenger Ahndung des Vergehens abbrachte, so wollen hier die besondern Umstände beachtet werden (vgl. Förster, Ambrosius S. 60ff.); Theodosius hat im übrigen den Weg toleranter Religionspolitik dem Judentum gegenüber 50 trotz aller kirchlichen Gegenbemühungen nicht verlassen (Grätz, Gesch. d. Judentums 2. A., Bd IV, Leipzig 1866, S. 385).

Im Leben des Kaisers hat Bedeutung sein Verhältnis zu Ambrosius, dessen Einzelheiten erschöpfend herauszuheben und in die richtige Beurteilung zu stellen, noch eine Aufgabe der Zukunft ist. Nur das ist jetzt schon deutlich, daß, während dieses Verhält- 55 nis bei Theodosius von einem idealen, selbstlosen Inhalt erfüllt ist, der kluge Kirchenfürst unausgesetzt sich bemüht, die Freundschaftsgesinnung des Augustus nicht nur zur Durchsetzung bestimmter kirchlicher Wünsche, sondern auch zur Gewinnung eines unmittelbaren Einflusses auf die Staatsgeschäfte auszunützen. Wenn der Erfolg schließlich doch ein geringer war, so war dies allein dem starken staatsmännischen Pflichtbewußtsein des 60

Kaisers zu verdanken. Hier sind die bekannten Vorgänge zu erwähnen, die sich an das Blutbad in Thessalonich 390 anknüpfen, die jedoch schon früh von der Legende erfaßt und gründlich entstellt worden sind. Läßt man sich ausschließlich durch Ambrosius belehren (Ep. 51 und de obitu Theodosii) — und jeder Schritt über ihn hinaus führt 5 ins Unsichere — so gewinnt man folgenden Verlauf: 1. die Ermordung des Stadtkommandanten Botherich durch den rasenden Pöbel veranlaßte Ambrosius, bei dem damals in Mailand weilenden Kaiser persönlich zu intercedieren, ohne daß er jedoch eine bestimmte Zusicherung erlangen konnte. 2. Der Kaiser befahl vielmehr, hauptsächlich unter dem Einflusse, wie es scheint, des in seinem Rate angesehenen magister officiorum Rufinus, 10 eine strenge Bestrafung. 3. Die brutale und hinterlistige Art der Ausführung verbietet, für die Form den Kaiser selbst verantwortlich zu machen. 4. Ambrosius läßt diese Unterscheidung nicht gelten, fordert Buße und erklärt, vor dieser Bußleistung das hl. Opfer in Gegenwart des Kaisers nicht darbringen zu können. 5. Der Kaiser unterzieht sich daraufhin vor der Gemeinde der öffentlichen Kirchenbuße. — Was über Exkommunikation und 15 auferlegte und absolvierte Bußzeit in andern Quellen zu lesen ist, gehört der dichtenden Phantasie an, die sich vor allen bei Theodoret (V, 17. 18) eine Stätte erkoren hat.

Im Jahre 385 war die Kaiserin Flaccilla gestorben; Gregor von Nyssa hielt ihr in Konstantinopel die Leichenrede, in welcher ihre Liebesthätigkeit und ihre orthodoxe Gesinnung besonders hervorgehoben wurden (MSG XLVI, 877 ff.; vgl. auch Theodor. V, 18). 20 Dem Gemahl hat sie die beiden Söhne Arkadius und Honorius und eine damals schon verstorbene Tochter Pulcheria geboren. Im folgenden Jahre vermählte sich Theodosius wieder mit der kaiserlichen Prinzessin Galla, einer Tochter Valentinians I. und der Justina und wie diese arianischen Bekenntnisses. Aus dieser Ehe entsproß Galla Placidia, die Mutter Valentinians III., deren Leben hernach in das wechselvolle Geschick des West- 25 reichs hineingezogen wurde.

Die physischen Anstrengungen und inneren Aufregungen des Feldzugs gegen Eugenius warfen bald nach dem Siege den Kaiser in Mailand in eine schwere Krankheit, der seine durch eine sechzehnjährige aufreibende Herrscherthätigkeit geschwächte Konstitution kein Gegengewicht mehr bieten konnte. Nachdem er noch die notwendigsten Reichsangelegen- 30 heiten geordnet und der Treue und Erfahrung Stilichos seine Söhne anvertraut hatte, verschied er sanft in der Nacht des 17. Januar 395 in einem Alter von erst 50 Jahren. In Erdbeben und zerstörendem Unwetter sah das Volk hernach den Tod seines großen Kaisers vorausverkündigt. 40 Tage nachher fand die Leichenfeier statt, bei welcher Ambrosius eine glänzende und stimmungsvolle Rede hielt (de obitu Theodosii MSL 35 XVI, 1385 ff.); dann wurde die Leiche nach Konstantinopel überführt und in der Apostelkirche beigesetzt.

An den Namen des Theodosius ist eine bedeutungsvolle Zeit in der letzten Periode des griechisch-römischen Weltreiches geknüpft. Nach langem unsichern Hin- und Herfahren fand endlich die Reichspolitik wieder einen Leiter, in dem klare, immer nur auf das Erreichbare und Not- 40 wendige gerichtete Einsicht mit pflichttreuem Wollen und entschlossener Energie sich verbanden. Die Einheit von Fürst und Soldat tritt in der römischen Kaisergeschichte zum letztenmal in der Person und in dem Wirken des Theodosius glücklich hervor. Schwere Erschütterungen wurden dadurch überwunden und die fast unmöglich erscheinende Aufgabe der Pazifizierung der Goten überraschend gelöst. Eine wohlthätige, von humanen Motiven getragene Gesetz- 45 gebung bemühte sich fortgesetzt, den aus der Vergangenheit überkommenen Übeln am und im Körper des Staates und der Gesellschaft durch Verbot und positive Mittel entgegenzuwirken. Sieht man ab von den aus dem Hasse gegen den Götterfeind geborenen Verdächtigungen der Heiden Eunapius und Zosimus, so findet man auch die heidnischen Zeitgenossen in der Anerkennung der Persönlichkeit des Theodosius und der durch 50 ihn geschaffenen Lage des Reiches einig. Die christlichen Schriftsteller (Sokr., Sozom., Theod., Ambr., Rufin., August. u. s. w.) stehen vorzüglich unter dem Eindrucke der Religionspolitik des Kaisers, welche, indem sie Häresie und Paganismus endgiltig brach, der Großkirche Luft schaffte. Seine Frömmigkeit war aufrichtig und tief und von starker Selbstständigkeit gegenüber hierarchischen Ansprüchen. Im Verkehr mit den Unter- 55 thanen leutselig, nachsichtig auch gegen Feinde, konnte er doch im Moment, darin ein echter Sohn seines Volkes, heftig aufbrausen, war aber dann ebenso leicht ruhiger Erwägung wieder zugänglich. In dieser Hinsicht ist sein Verhalten in dem Aufruhr in Antiochien im Jahre 387 besonders charakteristisch (A. Hug, Antiochia und der Aufstand des Jahres 387 n. Chr. in „Studien aus dem klass. Altertume" 1. Heft, Freiburg und 60 Tübingen 1881). Seine Bildung war mittelmäßig, doch erfreute er sich an glänzenden

Bauten, die vor allem Konstantinopel zufielen (das Goldene Thor). In seinem ganzen berufsmäßigen Handeln empfand er sich als christlicher Fürst. Eine Goldmünze mit der Gestalt des Kaisers, das Christusbanner in der Hand, und der Umschrift Restitutor reipublicae bringt diesen Gedanken unmittelbar und deutlich zum Ausdruck.

Victor Schultze.

Theodosius Zygomalas (*Ζυγομαλᾶς*), griechischer Theolog des 16. Jahrh. — Litteratur: Handschriftlicher Nachlaß des Martinus Crusius in der Tübinger Universitäts-Bibliothek: Crusii varia graeca XX, 10; M. Crusius, Turcograeciae libri octo etc., Basel 1584; Stephan Gerlachs des Aelteren Tagebuch ꝛc., herausgeg. von Samuel Gerlach, Frankfurt a/M. 1674; *Γ. Ι. Ζαβίρας, Νέα Ἑλλάς κτλ.* ed. *Γ Π. Κρέμος*, Athen 1872, S. 122 bis 124; *Σάθας, Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868, S. 183 f.; Le Grand, Notice bibliographique sur Jean et Theodosi Zygomalas, Paris 1889, und an vielen Stellen seiner bibliographischen Werke; Ph. Meyer, Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im 16. Jahrh., Leipzig 1899. Hier ist noch weitere Litteratur angeführt.

Im Jahre 1544 aus einer alten griechischen (?) Familie geboren (Turcograecia S. 92), bekleidete Z. unter dem Patriarchen Jeremias II. (vgl. oben Bd VIII S. 660 ff.) von Konstantinopel die Stelle des Protonotarius, des ersten Patriarchat-Sekretärs. Wir wissen verhältnismäßig viel von seinem Wesen, von seinem Thun und Treiben durch Stephan Gerlach, der zu der Zeit deutscher Gesandtschaftsprediger in Konstantinopel war. Gerlach war es auch, der den litterarischen Verkehr zwischen Th. und den Tübinger Gelehrten vermittelte. Die Turcograecia des Martin Crusius, ein sehr wertvolles Quellenwerk zur Kenntnis des christlichen Orients im 16. Jahrhundert, verdanken wir zum größten Teile den Mitteilungen des Th. Auch für Stephan Gerlach arbeitete er. Aus dessen Nachlaß hat Crusius die beiden kleinen Schriftchen abgeschrieben, die den Titel führen: Geographica de Monte Sinai, Atho, aliisque Graeciae locis. Die Schreiben, die 1578 an Gerlach gerichtet sind, enthalten viele Angaben über die Zahl der Bischöfe, Priester, Mönche, Klöster und Kirchen fast für das ganze Gebiet der orthodoxen Kirche, für den Athos z. B. auch eine sehr seltsame Karte. Die Mitteilungen über die Gebiete, die unter dem ökumenischen Patriarchen standen und zugleich dem türkischen Reich angehörten, können Zuverlässiges enthalten, da Th. als *νομοφύλαξ ἔξαρχος* vom Patriarchen gebraucht wurde, um in den Diöcesen die Almosen zu sammeln, aus denen vom Patriarchen die Kopfsteuer für die griechischen Rajah an den Sultan bezahlt wurde (Tagebuch S. 251 und 393, Turcograecia S. 293). Th. hat auch eine Reihe von Schriften ins Volksgriechische übersetzt, u. a. das Kirchenrecht des Harmenopulos.

Sein Hauptverdienst aber beruht auf der Abfassung der Antworten des Patriarchen Jeremias auf die Schreiben der Württembergischen Theologen. Über den Inhalt dieser Schriften ist Bd VIII a. a. O. gehandelt. Hier handelt es sich nur um den kurzen Nachweis, daß Th. in der That der Hauptverfasser ist, wenn auch Jeremias die Entscheidung abgegeben hat. Gerlach erzählt von Th. ausdrücklich: „So hat er auch die Antwort auf das Augsburgische Bekenntnis nach des Patriarchen Angaben aufgesetzt" (S. 188). Er selbst berichtet: *Ὅτε δὲ ἠβούλετο* (sc. der Patriarch) *μετεκαλεῖτο με τὸν ἐμὸν κύριον πατέρα καί τινα σοφὸν Χῖοσ, ὄντα παρ' ἡμῖν, καί τινας ἐγκρίτους τῆς συνόδου ἐφαπὰξ καὶ συμβουλευσάμενος τὰ δόξαντα αὐτῷ, ἀπόκρισις ἐν ἑκάστῳ κεφαλαίῳ συνεγράφετο παρ' ἐμοῦ κτλ.* (Turcograecia S. 432). Auch die Synode von Jerusalem von 1672 erkannte den Th. als den „*συγγράψας καὶ μεταγράψας*" der Antworten des Patriarchen an (Kimmel, Mon. fid. eccl. or. I, 1850, S. 378). Diese direkten Beweise finden ihre Stütze in der Thatsache, daß Jeremias keine wissenschaftliche Bildung besaß, und daß auch sonst, abgesehen vielleicht von dem Vater des Th., wissenschaftlich gebildete Theologen am Hofe des Patriarchen zu der Zeit nicht existierten. Der „gelehrte Chier", den Th. erwähnt, war der Arzt Leonardus Mindonius, noch dazu Katholik. Von diesem wird also auch nichts Besonderes zu den „Antworten" beigetragen sein. (Vgl. sonst Ph. Meyer, a. a. O.)

Schade, daß der Charakter unsers Th. viel zu wünschen übrig ließ. So konnten ihm gelegentlich die Unterschiede zwischen orthodoxer und lutherischer Kirche gering erscheinen, wenn er durch solche Rede des Gesandtschaftspredigers Herz zum Geben geneigt zu stimmen hoffte (Tagebuch S. 451). Er bezog allerdings vom Patriarchen das kümmerliche Gehalt von 50 Dukaten, verdiente sonst auch wohl noch 50, war aber zu Hause „selb 8. zu Tisch" (Tagebuch S. 188). Mit seinem Vater, der übrigens gar nichts taugte, lebte er auf ganz bösem Fuße. Da konnte es zu Thätlichkeiten kommen (Tagebuch S. 231).

Ph. Meyer.

Theodotion s. d. A. Bibelübersetzungen Bd III S. 23, 44.

Theodotus s. d. A. Monarchianismus Bd XIII S. 311, 16.

Theodulf von Orleans, gest. 821. — Quellen: Außer Theodulfs Gedichten und wissenschaftlichen Arbeiten kommen für seine Lebensbeschreibung vorzugsweise die Briefe Alkuins in Frage (Jaffé, Biblioth. rer. germanic. VI, passim). — Litteratur: Histoire literaire de la France IV, p. 459—474; Bähr, Geschichte der römischen Literatur im karolingischen Zeitalter S. 91—95; Ebert, Allg. Geschichte der Literatur des MAs. im Abendlande II, S. 70—84; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen (7) I, passim; Abel-Simson, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Karl d. Großen II, passim; Simson, Jahrbücher des fränk. Reiches unter Ludwig d. Frommen, I. II, passim; Mühlbacher, Deutsche Gesch. unter d. Karolingern, passim; Hauck, KG Deutschlands (2) II, bes. S. 164—168; Baunard, Théodulfe évêque d'Orléans, 1860; Rzehulka, Theodulf Bischof von Orleans, Breslau 1875 (Diss.); Cuissard, Théodulfe évêque d'Orléans, sa vie et ses oeuvres 1892 (auch in den Mémoires de la Société archéol. et hist. de l'Orléannais XXIV, p. 1 ss.); Ebert, Kleine Beiträge zur Geschichte der karolingischen Literatur, 1. und 2. in den Berichten über die Verhandlungen der königl. sächsischen Gesellsch. d. Wissensch. zu Leipzig XXX (1878), 2, S. 95—100; Liersch, Die Gedichte Theodulfs Bischofs von Orleans, Halle 1880 (Diss.); Dümmler, Die handschriftliche Ueberlieferung der lateinischen Dichtungen aus der Zeit der Karolinger II im NA IV, S. 241—250; Pitra, Spicilegium Solesmense II, pp. XIX, 546—548; Delisle, Les bibles de Théodulfe in Bibliothèque de l'École des Chartes XL, p. 1—47; Samuel Berger, Histoire de la Vulgate, p. 145—184; Port, L'hymne Gloria Laus 1879; ders., Encore l'hymne Gloria Laus, réponse à Dom Chamard, 1879; Hauréau, Singularités historiques et littéraires, 1861; Böhmer-Mühlbacher, Regesta imperii I, Nr. 522—525, (2) Nr. 541—544. — Werke: Die erste Sammlung der Theodulfschen Schriften veranstaltete Jak. Sirmond, Paris 1646. Abdruck in der BM XIV, p. 1—67. Zehn unbekannte Karmina veröffentlichte Joh. Mabillon in den Vetera analecta I, p. 383 ss.; nova editio p. 410—412. Um diesen Zusatz vermehrt wurde die Ausgabe Sirmonds noch abgedruckt in seinen Opera varia (Paris II, p. 1029—1128, Venedig II, p. 665—892) und in der MSL 105, p. 187—380. Die Gedichte liegen in einer neuen kritischen Ausgabe von Dümmler in den MG Poët. lat. aevi Carolini I, p. 437—581 vor, nach der ich citiere. Die Versus contra iudices gab außerdem noch Hermann Hagen in einem Berner Universitätsprogramm 1882 heraus. Der von ihm hinzugefügte Apparat gilt den zahlreichen Entlehnungen Theodulfs aus älteren Dichtern.

Theodulf steht unter den formgewandten Dichtern und gelehrten Theologen am Hofe Karls des Großen obenan. Er ist um 760 vermutlich in Spanien geboren und jedenfalls gotischer Abstammung. Widerwärtige Verhältnisse machten ihm das Verbleiben in der Heimat auf die Dauer unmöglich. Doch wurde es ihm als einem Manne von Bildung und kirchlichen wie ästhetischen Neigungen nicht schwer, bei Karl eine volle Würdigung seines Talentes und mit einer ehrenvollen Aufnahme bei Hofe zugleich im fränkischen Reiche selbst eine zweite Heimat zu finden. Karl übertrug ihm das Bistum Orleans, in dessen Besitze sich Theodulf 798 bereits befindet. Dazu kamen noch mehrere benachbarte Abteien, wahrscheinlich St. Mesmin und Fleury a. d. Loire und jedenfalls St. Aignan.

Theodulf hat sich dieses Vertrauens würdig erwiesen, denn er sah in den Würden des Bischofs und Abtes vorwiegend die ernste Pflicht und war auch den mit jenen Pfründen verbundenen Aufgaben vollauf gewachsen. Eine Reihe organisatorischer Verfügungen, die in doppelter Reihe, in Form von 46 Kapiteln und einem längeren Kapitulare, auf uns gekommen sind, haben ebensowohl die Disziplin des Klerus wie die Förderung der Gemeindeglieder im Auge. Dementsprechend verbreiten sie sich über die sittliche Haltung und die Tagesbeschäftigung des Priesters, über das amtsbrüderliche Verhältnis der Kleriker untereinander, über regelmäßige Synoden und sonntägliche Predigt, über die sorgfältige Handhabung des Gottesdienstes und der Beichte, über die Würde des Gotteshauses. Eingehend bespricht Theodulf im Geiste der bildungsfreundlichen Politik Karls die Gründung von Volksschulen in Dorf und Stadt und empfiehlt den Klerikern, ihre jugendlichen Anverwandten den klösterlichen Bildungsanstalten der Diöcese zuzuführen. Die Laien werden an ihre kirchlichen Pflichten erinnert, vor schweren Sünden gewarnt und zu einem des Christen würdigen Leben ermahnt. Um über eine angemessene Zahl von tüchtigen Mitarbeitern zu verfügen, bevölkerte Theodulf in den neunziger Jahren die Abtei St. Mesmin mit Benediktinern, die er sich von Benedikt von Aniane erbeten hatte (carm. 30) und führte damit auch seine Diöcese der Klosterreform zu. Ein von ihm errichtetes Fremdenhospiz ergänzte die seelsorgerliche Thätigkeit nach der sozialen Seite hin (carm. 59). Da sich Karl auf Theodulfs praktische Umsicht und Rechtlichkeit durchaus verlassen konnte,

so schickte er ihn zusammen mit Leidrad von Lyon 798 als Königsboten nach Septimanien und der Provence. Theodolf hat in einem kulturgeschichtlich wertvollen Gedichte diese Reise beschrieben. Auch fügt er im Hinblick auf die zahlreichen Versuchungen, denen er in jener seiner Amtseigenschaft ausgesetzt gewesen war, ein Wort ernster Warnung und Gewissensschärfung an die fränkischen Richter hinzu (carm. 28). Indem er den juristischen Gedanken noch weiter spinnt, kommt er zur Überzeugung, daß im Vergleiche zum mosaischen Gesetze das fränkische Recht übertrieben streng sei und darum einer um so milderen Handhabung bedürfe (carm. 29). Dieser sein juristischer Takt mag ihn dem Könige empfohlen haben, als es sich um ein richterliches Urteil über Leo III. handelte. Wenn Theodulf damals in Rom mit Nachdruck für den angeklagten Papst eintrat, so wird er für seine Person von dessen Unschuld überzeugt gewesen sein. Jedenfalls trug ihm sein Verhalten gleich darauf das Pallium ein. Indessen war er auch in eigener Sache genötigt, das Gerechtigkeitsgefühl, dem er poetischen Ausdruck verliehen hatte, in die That umzusetzen. Ein Sträfling hatte sich aus dem Gefängnis von Orleans nach der Martinskirche von Tours geflüchtet, wo Alkuin in sentimentaler Überspannung des Asylrechtes für ihn eintrat, gegen seine Auslieferung an Theodulf protestierte und ihm sogar eine Appellation an Karl zu ermöglichen suchte. Es war für Theodulf kein kleiner Triumph, als Karl die Forderung Alkuins in scharfer Form und mit der Begründung zurückwies, ein rechtskräftig Verurteilter, der seine Strafe bereits angetreten habe, erwerbe sich durch einen gelungenen Fluchtversuch durchaus noch keinen Anspruch auf Revision seines Prozesses. Der Zwischenfall bedeutet zugleich die einzige Trübung in dem sonst sehr herzlichen Verhältnis zwischen Theodulf und Alkuin. Letzterer wünschte Theodulf im adoptianischen Streite gegen Felix von Urgel verwendet zu sehen; er sollte über dessen blasphemische Schrift v. J. 798, deren Widerlegung sich Alkuin allein nicht zutraute, zugleich mit Papst Leo III. und Richbod von Trier ein Urteil fällen. Doch ist auf eigentlich theologischem Gebiete Theodulf erst nach Alkuins Tode mehr hervorgetreten. Als Fortsetzer von dessen wissenschaftlicher Methode erscheint er geradezu im Streite über den Ausgang des heiligen Geistes. Denn ganz in der Manier Alkuins entledigt er sich des kaiserlichen Auftrages, indem er als Zeugnisse für die abendländische Lehre nur eine Reihe von Belegstellen aus den Vätern nicht ungeschickt, wenngleich nicht ganz einwandsfrei aneinanderreiht. Man hat der Schrift daher später den treffenden Titel gegeben: De spiritu sancto veterum patrum sententiae, quod a patre filioque procedat. Auch zu einer zweiten theologischen Schrift Theodulfs hat Karl, wenngleich nur indirekt, den Anlaß durch sein bekanntes Rundschreiben an die Erzbischöfe des Reiches vom Jahre 812 gegeben. Der Kaiser wollte wissen, in welcher Weise die Metropoliten und ihre Suffragane den Diöcesanklerus sowie die Gemeinden über Taufe und Taufvorbereitung unterrichten: also eine persönliche Prüfung der Kirchenfürsten, die manchem von ihnen sehr unbequem kam. Wohl aus diesem Grunde hat denn auch Erzbischof Magnus von Sens den Fragebogen des Kaisers an die Bischöfe seiner Diöcese weitergegeben. Vergleicht man seine Antwort mit der des Theodulf, so besteht jedenfalls kein Zweifel, daß die gediegenere Gelehrsamkeit sich auf seiten des Bischofs findet. Mit großer Ausführlichkeit geht er die Taufzeremonien der Reihe nach durch und weiß, frei von den immer wiederkehrenden und darum langweiligen Definitionen, jeder Nummer in durchaus selbstständiger Gedankenarbeit gerecht zu werden. Man merkt diesen Antworten an, daß der Bischof gewohnt war, über seine Amtshandlungen nachzudenken.

Immerhin war das, was ihn bei Karl empfahl und was auch uns heute noch vorzugsweise an ihm fesselt, seine schöngeistige Veranlagung. Dem fleißigen Studium der Kirchenväter, der heidnischen Philosophen, der Grammatiker, der Dichter, besonders des Virgil, Ovid und Prudentius verdankte er eine hervorragende und allseitige ästhetische Bildung (cam. 45). Der Reorganisator der Diöcese holte sich für einen in Neustrien vielbewunderten Kirchenbau zu Germigny das Muster in Aachen und verzichtete dabei auf keinen irgendwie erreichbaren Schmuck; andere Kirchen der Diöcese hat er restauriert; die illustrierten Bibelhandschriften, die er in Auftrag gab, werden heute noch als Kunstwerke bewundert. Gern zeichnet er einen wertvollen Kodex durch ein eigenes dichterisches Vorwort aus (carm. 41—13). Auch in seinem Hause war er Kunstliebhaber; seine Tafel schmückte ein spätrömischer Aufsatz, das Mahl sollte mit dem materiellen zugleich einen ästhetischen Genuß bieten (cam. 17). Und ließ er sich auch nicht bestechen, so nahm er doch ein sachliches Interesse an Kunstgegenständen, die man ihm in Südfrankreich vorführte. Die Welt des Schönen war ihm zum Lebensbedürfnis geworden. Und wie er mit Behagen eine alte Vase beschreibt, so ist er über-

haupt ein meisterhafter Schilderer und unter den Dichtern der karolingischen Zeit an Rang wohl der erste. Als solchen hat ihn noch das folgende Jahrhundert anerkannt, gern gelesen und oft ausgeschrieben. Von einer größeren didaktischen Dichtung, die in vier Büchern von der Offenbarung und den Thaten Christi, von den Strafen und Belohnungen 5 im Jenseits, von dem Kampfe mit den Lastern auf Erden und von den Pflichten der Bischöfe gehandelt hat, sind nur Bruchstücke oder Parallelen übrig (**carm.** 1. 2). Seiner Ermahnung an die Richter (**carm.** 28), eines seiner bedeutendsten Werke, wurde bereits gedacht. In einem dritten kleineren Gedichte beschreibt er ein Bild, das die sieben freien Künste in allegorischer Weise inmitten eines Baumes zur Darstellung bringt (**carm.** 46). 10 Den größten Reiz üben aber noch heute Theodulfs Epistelpoesien aus. Sie erst führen uns den Mann und seinen Kreis besonders liebenswürdig vor Augen, sie gehn dem glänzenden Leben in der königlichen Pfalz bis in alle Einzelheiten nach, entwerfen von Freund und Feind bei Hofe treffende Charakteristiken, lassen dabei überall die welthistorischen Ereignisse durchklingen und werden nicht müde, Karls überragende Größe und seine 15 einzigartigen Verdienste um Reich und Kirche zu preisen (**carm.** 25. 27). Zu solchen intimen Darstellungen mochte sich Theodulf um so eher veranlaßt sehn, als er der Hofschule im engeren Sinne nicht angehörte, sondern von seinem bischöflichen Amte in Anspruch genommen nur gelegentliche Besuche bei Hofe machen konnte, von deren Reizen er dann lange zehrte. Und wie er sich durch seine Verse stets neu wieder in Erinnerung brachte, 20 so griff Karl gern auf sein poetisches Talent zurück, wo er die Muse brauchte. Während der Frankfurter Synode starb am 10. August 794 Karls dritte Gemahlin Fastrada und wurde in St. Alban in Mainz beigesetzt. In des Königs Auftrage verfaßte Theodulf die Grabschrift. Die geringe Beliebtheit, deren sich die im Rufe der Grausamkeit stehende Königin beim Volke erfreute, mag es verschuldet haben, wenn dem Dichter ge- 25 rade dieses Poem wenig gelungen ist (**carm.** 24). Schon wenige Monate später wurde Karl durch den Tod Papst Hadrians I. in ehrliche Trauer versetzt. Er that alles, um das Andenken des Verstorbenen zu ehren. Die Hofdichter wetteiferten in Epitaphien; das Theodulfsche war fraglos wertvoller (**carm.** 26), aber das des Alkuin wurde vom Kaiser offiziell angenommen, in Marmor gemeißelt und für die Peterskirche nach Rom geschickt. 30 Das Vertrauensverhältnis zwischen Kaiser und Bischof ist niemals getrübt worden. Theodulfs Name findet sich unter den Großen des Reiches, die 811 das kaiserliche Testament unterschreiben durften. Er selbst aber rühmt gerade damals mit beredten Worten am Kaiser den Eifer für die sittliche Hebung der gesamten Bevölkerung: wie er die Bischöfe anhält zum Studium der Bibel und zu verständigem Unterricht, den Klerus zur 35 Seelsorge, die Gelehrten zur wissenschaftlichen Arbeit, die Mönche zur Andacht, alle insgesamt aber zu frommem Leben und jeden einzelnen Stand zur Erfüllung seiner besonderen Pflichten. Er sieht und preist im Könige den Herrn der Kirche (**carm.** 32).

Auch Ludwig dem Frommen gegenüber hat es Theodulf nicht an der schuldigen Ergebenheit fehlen lassen. Der gewandte Hofmann wollte der erste sein, der den Sohn zur 40 Thronbesteigung beglückwünschte. Kaum hatte er den Tod Karls nur erraten, so bat er den in Aquitanien weilenden neuen König durch Eilboten um Befehl, ob er ihn in Orleans erwarten oder ihm zur Huldigung entgegeneilen solle. Wenige Tage später war Ludwig in Orleans; der Empfang war festlich; in schmeichlerisch übersprudelnder Art begrüßt und beglückwünscht Theodulf den König und seine Familie (**carm.** 37). Gleich- 45 wohl fand der kluge Mann beim neuen Herrn nicht mehr das alte Vertrauen. Zwar durfte er noch im Oktober 816 Papst Stephan IV im Namen des Königs vor den Thoren von Rheims feierlich einholen, zusammen mit Erzkaplan Hildebald von Köln und Erzbischof Johann von Arles. Aber zwei Jahre später schlug die Hofgunst jäh um. König Bernhard von Italien, darüber beunruhigt, daß das Reichsgrundgesetz vom Jahre 50 817 seines Rechtes mit keinem Worte gedacht hatte, suchte sich dessen zu versichern, was ihm nicht ausdrücklich zuerkannt war, und erhob gegen seinen Oheim die Fahne des Aufruhrs, der rasch auch die Bischöfe von Mailand, Cremona und — aus unerklärlichem Grunde — Theodulf von Orleans folgten. Indessen wurde die Empörung rasch niedergeschlagen, die bischöflichen Teilnehmer traf als Strafe Amtsentsetzung und Verweisung 55 ins Kloster, Theodulf wanderte nach Angers. Der zerschmetterte Hofpoet fühlte sich hier wie Ovid in Tomi und strömte in reichlichen Klagen die Beteuerung seiner Unschuld und den Zorn über das inkompetente Richterkollegium aus (**carm.** 71. 72). Nicht einmal um den Preis der Begnadigung mochte er sich als Hochverräter bekennen. In der That spricht denn auch vieles gegen seine Schuld; vor allem, daß er sich früher über Thronfolgefragen 60 im gegenteiligen Sinne geäußert hatte (**carm.** 34). Gleichwohl blieb es ohne Erfolg,

daß sich Bischof Modoin von Autun für ihn verwandte (carm. 73). Daß er von Ludwig begnadigt und in alle seine Würden und Besitztitel wieder eingesetzt worden sei, daß er diese glückliche Wendung seinem bis in die neuere Zeit von Katholiken wie Protestanten gesungenen Liede auf den Palmsonntag (carm. 69) verdanke, daß man ihn aber bald nach seiner Rückkehr in die Diöcese vergiftet habe, alles dies gehört in das Gebiet der Sage, die an einem Kirchenfürsten keinen Makel duldet. Theodulf ist 821 in der Verbannung gestorben. **Friedrich Wiegand.**

Theognost, Alexandrinischer Katechet; lebte in der 2. Hälfte des 3. Jahrh. — Die ältere Litteratur verzeichnet U. Chevalier, Répertoire des sources hist. du moyen-âge I, 2182; Guericke, de schola quae floruit Alexandriae catechetica I, 78. II, 325 sqq.; Nirschl, Patrol. I, 354 f.; Harnack, Gesch. d. altchristl. Litterat. I, 437 ff. II, 2, 66 ff.; DG I[3], 733 f.; Krüger, Gesch. d. altchr. Litterat. 133 f. Seine Fragmente gab F. Diekamp mit gelehrtem Kommentar heraus ThQS 84 (1902), S. 481 ff. Die vorhandenen Fragmente sind vollständig gesammelt und besprochen von Harnack, Die Hypotyposen des Theognost TU 24 (NF 8), 3, S. 73 ff. Dadurch ist die Sammlung von J. M. Routh, Reliquiae sacr. III[2], p. 405 sqq. antiquiert. Vgl. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Litterat. II, 195 ff.

Über die Person und die Lebenszeit des Th. sind wir nur äußerst dürftig unterrichtet. Euseb hat ihn in seiner KG nicht genannt und auch Hieronymus hat ihn in seinem Katalog übergangen. Nach dem von Dodwell (Dissert. in Iren., App. p. 488; vgl. dazu de Boor, ZKG VI [1884], S. 487). mitgeteilten anonymen Exzerpt aus der „christlichen Geschichte“ des Philippus Sidetes war er der Nachfolger des Pierius in der Leitung der alexandrinischen Katechetenschule. Georgius von Korkyra (bei Allatius, Diatriba de Methodiis p. 320 sq.) nennt unter den berühmten Lehrern Clemens, Pierius, Pamphilus, Theognost, Irenäus, Hippolyt. Die Angaben jenes Exzerptes aus Philippus Sidetes, dem wir freilich auch manche gute Nachricht verdanken, unterliegen gewichtigen Bedenken und sind z. T. nachweislich falsch (vgl. schon Sokrates h. e. VII, 27). Man hat aus der Zeit des Dionysius und Pierius geschlossen, daß die angegebene Reihenfolge der Lehrer fehlerhaft und daß Th. vielmehr dem Pierius in der Leitung der Schule vorangegangen sei. Die Zeit seiner Wirksamkeit ist danach auf die Jahre zwischen 247/8 und ca. 280 anzusetzen (s. Harnack, Altchr. Litt. II, 2, 66 ff.; Diekamp, ThQS 1902, S. 491 ff.).

Als Schriftsteller ist Th. mit einem Werke hervorgetreten, dem er den zu seiner Zeit nicht seltenen, etwas nichtssagenden Titel *Ὑποτυπώσεις* gab. Ein knappes Referat über dies Werk, das in sieben Büchern eine Art Kompendium der Dogmatik darstellte und wohl in erster Linie dem Unterricht dienen sollte, verdanken wir Photius (biblioth. cod. 106; der Schluß mit den üblichen Angaben über die Lebenszeit ist unvollständig, vielleicht weil Photius keine Nachrichten vorfand). Das 1. Buch behandelte die Gotteslehre — Gott als Vater und Weltschöpfer (*δημιουργός*) — und eine Bekämpfung derer, die die Materie als gleichewig mit Gott betrachteten. Buch 2 enthielt die Christologie. Gott ist als Vater nur denkbar, wenn er einen Sohn hat; der Sohn ist ein Geschöpf (*κτίσμα*) und steht an der Spitze der Vernunftwesen. Den engen Anschluß an Origenes hat hier schon Photius hervorgehoben und mit scharfem Tadel bekämpft. Das 3. Buch beschäftigte sich mit dem hl. Geist, dessen Existenz nachzuweisen versucht wurde. Auch hier hat der enge Anschluß an Origenes Photius Anlaß zum Tadel gegeben, wie auch die Darstellung über Engel und Dämonen im 4. Buch, denen Th. eine feine Leiblichkeit zuschrieb (*σώματα αὐτοῖς λεπτὰ ἀμφιέννυσιν*). Die beiden folgenden Bücher (5 und 6) erörterten die Menschwerdung des Erlösers, deren Möglichkeit Th. nachzuweisen suchte. Besonderen Tadel erregte hier bei Photius die Behauptung, daß wir uns den Sohn einerseits fest umschrieben, und nur in seiner Wirksamkeit nicht fest umschrieben vorstellen (*τὸν υἱὸν φανταζόμεθα ἄλλοτε ἐν ἄλλοις τόποις περιγραφόμενον, μόνῃ δὲ τῇ ἐνεργείᾳ μὴ περιγραφόμενον*). Das 7. Buch führte die Aufschrift *περὶ θεοῦ δημιουργίας* (von Gottes Schöpfung). Die Ausführungen, die Th. hier gab, besonders seine Aussagen über den Sohn, entsprachen mehr als die der vorhergehenden Bücher dem Geschmack des Photius.

Leider sind die Fragmente aus diesem großen Werk, das uns eine unschätzbare Quelle für die Kenntnis des älteren Origenismus abgeben könnte, so spärlich, daß sich aus ihnen nur wenige Einzelheiten entnehmen lassen. Von diesen Fragmenten sind drei von Athanasius (Ep. 4 ad Serap. c. 11; Ep. de decr. Nic. Synod. c. 25), eines von Gregor v. Nyssa (contra Eunom. III, or. 3; opp. I, 293 Oehler) erhalten. Das

größte ist im Cod. Venet. Marc. 502 s. XIV f. 254 aufbewahrt (s. Diekamp, ThQS 1902, S. 483f.). Nur bei den beiden größeren Bruchstücken hat Athanasius bemerkt, daß sie aus dem 2. Buche der Hypotyposen stammen. Die andern werden nur allgemein auf Th. zurückgeführt. Das Venediger Fragment, das wahrscheinlich ebenfalls dem 2. Buche
5 entstammt, führt die Aufschrift *Θεογνώστου Ἀλεξανδρέως ἐκ τῆς τῶν δογμάτων Ὑποτυπώσεως*. Athanasius hat, entgegen dem Urteil des Photius, den Th. mit sehr lobenden Prädikaten erwähnt; er nennt ihn *θαυμάσιος καὶ σπουδαῖος* und einen *ἀνὴρ λόγιος*. Gregor von Nyssa dagegen wirft ihm Irrtum vor und Photius kann sich nicht erschöpfen in Ausdrücken, durch die er die Gottlosigkeit und Thorheit des Th. zu brand-
10 marken sucht. Auffallend ist, daß die Bibliothek des Pamphilus kein Exemplar des Werkes besessen hat. Nur so läßt sich die Unkenntnis Eusebs mit dem umfangreichen Werk, dessen dogmatische Haltung ihm nicht unsympathisch sein konnte, erklären.

Über die Abfassungszeit des Werkes ist nichts Näheres auszumachen. Der von Diekamp gemachte Versuch, das letzte Buch von den sechs vorhergehenden zu trennen und
15 zu einer Art Retraktation zu machen, bei der die Lehre vom Logos und seinem Verhältnis zur Schöpfung der Lehre des Dionysius von Rom mehr konformiert und der am meisten anstößige Gebrauch von *κτίσμα* mit Bezug auf den Sohn fallen gelassen worden sei, ist nicht als gelungen anzusehen, da die Bemerkungen des Photius zu einer so einschneidenden Hypothese keine festen Handhaben bieten (vgl. Harnack, TU 24, 3, 80ff.).
20 Inhaltlich war das Werk, dessen straffe Gliederung bemerkenswert ist, vollkommen von Origenes abhängig, nur daß es die Front gegen den Neuplatonismus nahm, gegen den die Nicht-Ewigkeit der Materie, die Möglichkeit, daß Gott einen Sohn habe und daß Gott Mensch geworden sei, verteidigt wurde. Die christologischen Ausführungen der Fragmente zeigen, daß Th. durchaus auf den Schultern des Origenes stand und völlig in
25 seinen Gedanken lebte, so vollkommen, daß sich kaum eine Differenz zwischen Meister und Schüler in den Fragmenten zeigt. Dieser enge Zusammenhang ist bereits Photius aufgefallen und von ihm nachdrücklich hervorgehoben worden. Für den Geist, der an der christlichen Katechetenschule in Alexandrien herrschte, ein Menschenalter, nachdem Origenes von ihrer Leitung entfernt worden war, ist das Werk außerordentlich bezeichnend. Denn
30 es beweist, daß Männer wie Clemens und Origenes nicht vergeblich an ihr gearbeitet haben. Die Zeiten sind freilich bald anders geworden. Das hohe Lob, das Photius, in diesen Dingen ebenfalls ein äußerst scharfer Kritiker, dem Stil der Darstellung zollt, den er einfach, kraftvoll, voll attischen Wohlklangs und ungeziert ohne hochtrabende Wendungen nennt, hat den Untergang der umfangreichen Schrift nicht hindern können. Schon
35 Stephanus Gobarus (bei Photius, Biblioth. cod. 282) hat seinem Erstaunen darüber, daß Athanasius einen solchen Ketzer rühmend erwähnt habe, starken Ausdruck verliehen. Für eine Zeit, die keine Gedanken, wohl aber Schlagworte brauchte, war das Werk ungeeignet. Dem wissenschaftlichen Sinn der alexandrinischen Schule, aus der es hervorgegangen ist, stellt es kein schlechtes Zeugnis aus. **Erwin Preuschen.**

40 **Theokratie** s. d. A. Israel, Gesch., bibl. Bd IX S. 466,36.

Theologia deutsch, mystische Schrift aus dem Ende des 14. Jahrh.s — Ausgaben: Die Lutherschen Originalausgaben und die ersten Nachdrucke in WW WA an den unten angegebenen Stellen; die späteren Ausgaben am vollständigsten bei Fr. Pfeiffer, Theologia deutsch, Stuttg. 1851, 2. Aufl. 1855; 3. (unveränderte) Auflage, Gütersloh 1875,
45 S. XIIff., der zur Zeit besten Ausgabe unserer Schrift. Litteratur: F. G. Lisco, Die Heilslehre der Theologia deutsch, Stuttgart 1857; F. Reifenrath, Die deutsche Theologie des Franckfurter Gottesfreundes, Halle 1863; G. L. Plitt, Einige Bemerkungen über die „deutsche Theologie“: ZlThK XXVI (1865) S. 49ff.; Mauff, Der religionsphilosophische Standpunkt der sogenannten deutschen Theologie, Jena 1890; K. Jürgens, Luthers Leben III,
50 Leipzig 1847, S. 267ff.; Jos. Bach, Meister Eckhart, Wien 1864; C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II, Gotha 1866, S. 193ff.; Hering, Die Mystik Luthers, 1879; L. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien, Leipzig 1885; ders., Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation, Leipzig 1888; W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte I, Erlangen 1900, S. 241ff.; J. Köstlin, Luthers Theologie I, 2. Aufl., Stuttgart
55 1901, S. 103ff.; J. Köstlin, Martin Luther, 5. Aufl., bearbeitet von G. Kawerau I, Berlin 1903, S. 111ff.

1. Die Überlieferung und der Verfasser. Die unter dem Namen „Theologia deutsch“ bekannte Schrift hat vor allem dadurch ihre Berühmtheit erlangt, daß sie mit Luthers Namen aufs engste verknüpft ist. Er hat sie nicht nur zuerst aufgefunden und herausgegeben

— und sie ist das erste Buch gewesen, das er zum Druck befördert hat —, sie hat auch in seiner Entwickelung keine unbedeutende Rolle gespielt. Zunächst ist ihm nur ein geringer Bruchteil der Schrift in die Hände gekommen, den er seiner ersten 1516 erschienenen Ausgabe: „Eyn geystlich edles Buchleyn von rechter underscheyd und vorstand, was der alt und new mensche sey" (WW WA I, S. 153) zu Grunde gelegt hat. Schon damals rühmt er von 5 der Schrift, sie „schwebe nicht oben, wie Schaum auf dem Wasser, sondern sie sei aus dem Grunde des Jordans von einem wahrhaftigen Israeliten erlesen." Nachher ist Luther dann ein vollständiges Manuskript des Büchleins zugegangen; 1518 ließ er es unter dem veränderten Titel: „Eyn deutsch Theologia" erscheinen, den einer der frühesten Nachdrucke dann in die Form umwandelte (a. a. O. S. 376), die wir als die meist ge- 10 brauchte und auch von Franz Pfeiffer (s. oben) angewandte zum Stichwort unseres Artikels gewählt haben. Von vornherein ganz unwahrscheinlich, weil Luther doch keinen Grund gehabt hätte es zu verschweigen, dann aber auch nach eingehender Prüfung unhaltbar ist die Annahme (z. B. Köstlin, Luthers Theologie I, 1. Aufl., S. 69), daß Luther 1516 einen Auszug aus der ihm schon damals vollständig vorliegenden Schrift veröffent- 15 licht hätte; textliche Verschiedenheiten, die sich nicht aus einer Überarbeitung Luthers erklären lassen, bedeutsame Auslassungen in der ersten und wichtige Zusätze in der zweiten Ausgabe (s. auch unten hinsichtlich des Verfassers) zwingen vielmehr zu unserer Darlegung des Verhältnisses (ZlThK XXVI, S. 58 ff.). Das vollständige Werk fand dann auch noch mehr, als das Bruchstück, den Beifall des Reformators. Mochten andere an 20 dem „schlichten Deutsch" und den „ungekränzten Worten" sich ärgern und das Büchlein „arm und ungeschmückt" finden, ihm war es ein „edles Büchlein, reich und überköstlich an Kunst und göttlicher Weisheit"; seinen Freunden Georg Spalatin in Altenburg und Johann Lang in Erfurt übersandte er es gleich nach vollendetem Druck mit warm empfehlenden Worten (WW WA I, S. 378; Enders, Luthers Briefwechsel I, S. 205 u. 207). 25

Das Buch hat in der Lutherschen Ausgabe weite Verbreitung gefunden; gleich aus den ersten Jahren kennen wir 8 Nachdrucke (WW WA I, S. 376 f.), außerdem aus dem 16. Jahrhundert mindestens 14 weitere hochdeutsche Ausgaben, unter denen die von Joh. Arndt, damals noch „Diener der Kirchen Christi zu Quedelburg", zuerst 1597 besorgte die bedeutsamste ist. Von 1681 an gab Phil. Jak. Spener das Büchlein wiederholt als 30 Anhang seiner Ausgabe der Taulerschen Predigten heraus; im ganzen kennen wir aus dem 17., 18. und 19. Jahrhundert bis 1842 mindestens noch 28 hochdeutsche Ausgaben. Dazu kommen Übersetzungen ins Niederdeutsche, Belgische, Englische, Lateinische und Französische (die beiden letzteren von Sebastian Castalio, Professor der griechischen Sprache in Basel, gest. daselbst den 29. Dezember 1563). 35

Die beiden Handschriften, die Luther vorgelegen haben, sind leider bisher verloren. Um so mehr war es zu begrüßen, daß in der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine andere Handschrift unseres Buches, aus dem Jahre 1497 stammend, an den Tag kam. In ZdA III, S. 437 gab der Universitätsbibliothekar Dr. Reuß in Würzburg Nachricht von einem auf der Fürstl. Löwenstein-Wertheim-Freudenbergischen Bibliothek in Brombach, der ehe- 40 maligen Cistercienserabtei bei Wertheim a. d. Tauber, befindlichen Handschriftenkonvolut, das später der Fürstl. Hofbibliothek zu Klein-Heubach einverleibt worden ist (Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit 1854, Nr. 9, S. 211 f.). In diesem befand sich auf Bl. 85 bis 153 ein mystischer Traktat, betitelt: „Der Franckforter", in dem Pfeiffer sofort unser Büchlein erkannte. Er hat es dann in dieser Fassung, die er der Lutherschen vorzog, neu 45 herausgegeben (s. oben die Ausgaben), und seine Ausgabe, an die wir auch bei der gleich zu gebenden Inhaltsübersicht uns halten, ist zur Zeit die maßgebende. Knaake hat (WW WA I, S. 376) ihren Wert bestritten und behauptet, Pfeiffers Text sei „nicht etwa eine vollständigere Wiedergabe, sondern vielfach nur eine matte Erweiterung der Urschrift"; er beabsichtigte von der von ihm höher gestellten Lutherschen Fassung eine neue kritische 50 Ausgabe zu veranstalten und spricht von ihr a. a. O. schon wie von einem vorliegenden Werk; leider hat er aber seine Absicht nicht ausgeführt.

Durch Reuß' und Pfeiffers Fund kam auch die Frage nach dem Verfasser unserer Schrift aufs neue in Fluß und ist bis zu einem gewissen Grade durch letzteren gelöst worden. Luther hatte in der Vorrede der verstümmelten Ausgabe Joh. Tauler als Ver- 55 fasser vermutet (a. a. O. S. 153), eine Annahme, die durch die vollständige Ausgabe von selbst widerlegt wurde, da in dieser Tauler als Gewährsmann zitiert wird an einer Stelle, wo es in der ersten Ausgabe ganz allgemein heißt: „es spricht ein Lehrer" (ZlThK XXVI, S. 60; Pfeiffer, 3. Aufl., S. 46 f.; Köhler, Luther und die Kirgengeschichte I, S. 241 ff.). In der vollständigen Ausgabe hatte Luther dann nach seiner neuen Vorrede 60

noch ein Vorwort gebracht, wonach der Verfasser des Werkes „ein Priester und ein Kustos in der deutschen Herren Haus zu Frankfurt" gewesen sei (WA WA I, S. 377, Anm. 1). Auf diese Angabe legte man indessen keinen Wert, da man sie auch lediglich für eine Vermutung und das Vorwort wie die Vorrede für Luthers Zugabe hielt. So konnten 5 noch allerlei leere Annahmen über den Verfasser entstehen, wie z. B. die zuerst bei Joh. Wolf (gest. 1600 in Heilbronn) in seinen „Lectiones memorab." I, S. 863 (ad annum 1460) sich findende und nachher noch oft (z. B. Placcius, Theatr. Anonym. et Pseudon. Cap. XI, S. 441 ff.; Schröckh, Kirchengeschichte, Bd XXXIV, S. 72) nachgeschriebene Notiz, der Verfasser habe Eblendus geheißen. Nun findet sich aber jenes 10 Vorwort auch in der von Reuß gefundenen Handschrift und wird dadurch als authentisch erwiesen. So haben denn seine Auskünfte über Heimat (Pfeiffer legt sie noch bestimmter nach Sachsenhausen, wo das Deutschherrenhaus sich befand) und Stand unseres Verfassers volles Gewicht, und aus der ferneren Angabe, daß das Büchlein geschrieben sei, „damit man erkennen möge die wahrhaftigen gerechten Gottesfreunde und auch die un- 15 gerechten falschen freien Geister, die der heiligen Kirche gar schädlich sind" (Pfeiffer, 3. Aufl., S. 1) bekommen wir weiter auch wertvolle Fingerzeige sowohl über die Kreise, aus denen die Schrift stammt, wie über die Zeit ihrer Entstehung. Offenbar hat der Verfasser zu den sog. „Gottesfreunden" (s. Bd XVII S. 203 ff.) gehört und hat geschrieben zu der Zeit, da diese sich der Gemeinschaft der „falschen freien Geister" erwehren mußten, 20 die sich mit ihrem Namen decken wollten, d. h. gegen Ausgang des 14. Jahrhunderts (a. a. O. S. 205, 18 ff.).

2. Inhaltsübersicht. Ob Luther den Titel, den er seiner Ausgabe gegeben (s. oben), vorgefunden oder ob er ihn selbst aufgestellt hat, läßt sich nicht sagen; jedenfalls kommt seine Titelangabe auch etwa auf das hinaus, was die Pfeiffersche Handschrift als Haupt- 25 inhalt der Schrift nennt, die nach ihr „gar schöne Dinge sagt von einem vollkommenen Leben" (Pfeiffer a. a. O.). In mystischer Weise wird dieses in der Vereinigung mit Gott gefunden. Reifenrath, der eine sorgfältige Analyse des Inhalts giebt und nachzuweisen sucht, daß dem Büchlein eine wohldurchdachte Gliederung zu Grunde liegt (S. 8 ff.), bezeichnet deshalb unser Buch geradezu als eine Anweisung, wie der Mensch mit Gott 30 vereinigt werde, und unterscheidet außer der Einleitung (Kap. 1 und 2), die von der Notwendigkeit dieser Vereinigung handelt, und dem Schluß (Kap. 53 Ende und 54), der noch einmal alles zusammenfaßt, zwei Hauptteile, von denen der erste (Kap. 3—13) das Wesen der Vereinigung, der zweite (Kap. 14—53 Anf.) den Weg zu ihr beschreibe. Wir schließen uns ihm im ganzen an.

35 Ausgehend von 1 Ko 13, 10 in der Fassung: „Wenn aber das Vollkommene kommt, so vernichtet man das Unvollkommene und Geteilte" stellt der Verfasser fest, daß letzteres, das, an sich unselbstständig und abhängig, nur in Verbindung mit dem Vollkommenen wahrhaft ist und zu diesem sich verhält wie Glanz und Schein des Lichts und der Sonne zu dem Lichte und der Sonne selbst, das Vollkommene doch niemals fassen, begreifen, 40 erkennen oder aussprechen kann. Trotzdem bestehe das Kommen des Vollkommenen, von dem Paulus rede, wenigstens in der Möglichkeit, daß es in der Seele erkannt, empfunden und geschmeckt werde. Der scheinbare Widerspruch löse sich so, daß nur durch die Kreatur die Vereinigung des Unvollkommenen mit dem Vollkommenen unmöglich werde, daß sie es aber nicht sei nach der Absicht Gottes. Er als das höchste Gut wolle sich vor nie- 45 mandem verbergen, sondern von allen gekannt sein. Die Kreatur solle nicht in ihrer Geschaffenheit beharren, sie solle ihr Ich nicht zum Zentrum überhaupt machen, sondern solle alle Ichheit vernichten und so eingehend in das Vollkommene wahres Wesen bekommen (Kap. 1). Die heilige Schrift nenne es Sünde, wenn die Kreatur, dieses vernachlässigend, alles auf sich beziehe und sich zurechne oder sich aller Dinge annehme. Das 50 Sich-Annehmen sei der zu erstrebenden Vereinigung feind; es sei deshalb zu besiegen (Kap. 2).

Wie das näher zu verstehen ist, beschreibt der erste Hauptteil. Gott selbst habe gezeigt, wie das Sich-Annehmen überwunden würde, nämlich allein so, wie er den Fall Adams gebessert habe. Er habe in Christo menschliche Natur angenommen, und der Mensch 55 sei in ihm vergottet worden; so müsse es in jedem einzelnen geschehen. Gott selbst müsse in jedem alles an sich nehmen, und die Wiederbringung bestehe daher in einem lauteren Leiden des in uns wirkenden Gottes (Kap. 3). Dabei sei aber nicht zu denken an ein Ruhen aller menschlichen Seelenkräfte, weil damit der Mensch zur unvernünftigen Kreatur herabsinken und Gott also ungelobt und ungeehrt bleiben würde. Vielmehr würde der 60 Mensch im wahren Sinne willen- und begehrungslos, wenn er Willen und Begehrung

nicht als sein eigen betrachte, sondern sie Gott zuschreibe, wie rechte Weisheit das allezeit thun würde (Kap. 5). Vor allem würde aber die Liebe hier das Rechte treffen. Ihr sei es eigen, immer das Beste lieb zu haben, einfach, weil es das Beste sei. Das Beste aber sei Gott, einmal, wie er in sich selbst sei, dann, wie er ausgestrahlt sei in die Welt der Kreaturen. Unter diesen müsse die Liebe das verhältnismäßig Beste am meisten lieben, weil Gott verhältnismäßig am meisten darin sei. Da er aber in keiner Kreatur vollkommen sei, so dürfe dieses doch nicht genügen; es gehe nur auf den äußeren Menschen, der innere Mensch aber müsse einen Übersprung thun in das Vollkommene (Kap. 6). Denn wie der Seele Christi, so seien auch der Seele des Menschen zwei Augen eigen; jene habe mit dem rechten Auge, gleich da sie geschaffen worden, sich in die Gottheit gekehrt, mit dem linken dagegen sei sie der Welt zugekehrt und leidensfähig gewesen; so habe auch die Seele des Menschen die Möglichkeit mit dem einen Auge in die Ewigkeit zu sehen (Kap. 7). So lange sie freilich noch auf etwas Kreatürliches sehe und sich damit vermannigfaltige, gebe es solchen Blick ins Ewige oder einen Übersprung ins Vollkommene nicht; wohl aber, wenn der Mensch Sinn und Vernunft lasse und aus sich selbst herausgehe. Da gelange er zur Vereinigung mit Gott und erlebe so den höchsten Genuß (Kap. 8), freilich nicht außer seiner Seele; kein Ausgang sei so gut, Innebleiben sei besser; selig deshalb der, der das eine Gut, das über alle Güter sei, in seiner Seele trage; und es brauche nicht erst hineinzukommen, es sei darin und wolle nur geschmeckt und empfunden werden (Kap. 9). Das geschehe, wenn der Mensch alle eigene Begehrung aufgebe und nur die kenne, durch immer vollkommeneren Gehorsam zu einer Nahung zu dem ewigen Gut zu gelangen, Gott gleich lieb habend im Haben und im Darben (Kap. 10). Denn nicht in einem äußeren Frieden bestehe die Seligkeit, vielmehr verlaufe, wenn der Mensch feststehen solle, das Menschenleben in einem Wechsel der tiefsten Unseligkeit und der höchsten Seligkeit (Kap. 11). Das sei auch die Lehre Christi und der Seinen gewesen (Kap. 12). Erst nach diesem Leben komme der ewige Friede; das verkennten die, die, wie Tauler sage, den Bildern zu früh Urlaub gäben und stracks gen Himmel fahren wollten (Kap. 13).

Der zweite Hauptteil hat aufs neue seine eigene Einleitung (Kap. 14) und seinen eigenen Schluß (Kap. 52 Ende und 53 Anf.), dazwischen aber zwei Hauptabschnitte, von denen der eine (Kap. 15—29) den schon im ersten Teil angeschlagenen Gedanken, daß der Mensch nur durch Gehorsam mit Gott vereinigt werde, weiter ausführt, der andere (Kap. 30—52 Anf.) zeigt, daß solche Vereinigung wahre Freiheit sei. Der Gehorsam, sagt der Verfasser, bestehe darin, daß der Mensch nur von Gott, der Ungehorsam dagegen darin, daß er von sich etwas halte. Zum Gehorsam sei er geschaffen, aber Adam sei nicht darin geblieben, Christus dagegen habe den vollkommenen Gehorsam vollbracht (Kap. 15). So müsse unser Gehorsam seinem Gehorsam gleich werden; unser alter Mensch müsse sterben, der neue geboren werden; das geschehe, indem man sich selbst verleugne und sich selbst und alle Dinge verlasse. Die hohe natürliche Vernunft, die sich so gerne dem ewigen Lichte gleichsetze, verschmähe das und betrüge sich und andere (Kap. 16 bis 20). Jeder müsse aber selbst den Eintritt in das Leben Christi erfahren, zu beschreiben sei er nicht; er sei gerade im Gegensatz zur Besessenheit vom Teufel ein Besessensein vom Geiste Gottes, der so sehr das Bestimmende im Menschen werden müsse, daß dieser lauterlich und gänzlich ohne sich selbst sei (Kap. 21—24). Dazu sei fortwährende Übung erforderlich, damit nicht geistliche Hoffahrt und falsche Freiheit entstünden, die Zwillingsschwestern seien und immer eine aus der andern folgten; nichts stünde wie sie der Vereinigung mit Gott im Wege (Kap. 25). Dem vergotteten Menschen sei vielmehr geistliche Armut und wahre Demut eigen; er fühle, daß er nichts und alles Guten und Bösen unwürdig sei; er kenne kein Recht für sich, da er sich für schuldig halte, daß Gott und alle Kreaturen gegen ihn seien. Er wisse auch, wie geneigt der Mensch zum Unrecht sei, und halte deshalb Ordnungen, Weisen, Gesetze und Gebote hoch und für nötig, wiewohl er wisse, daß sie zum vollkommenen Zustand nicht gehörten. So sei es auch mit Christo gewesen, der auffordere, an ihm Sanftmut und Demut zu lernen, der nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen, sondern der es auf sich genommen habe (Kap. 26). Das Thun gehöre nun einmal zum Wesen des Menschen, freilich nicht so, daß durch Thun, Lassen, Wissen die ersehnte Einigung bewirkt werden könne, aber eine Beziehung zu ihr habe das Thun; der innere Mensch solle unbeweglich stehen, der äußere aber müsse bewegt werden, damit er so für den ewigen Willen sich entscheiden könne (Kap. 27 und 28). Von einer Unleidentlichkeit könne also keine Rede sein, und niemand solle verlangen, in diesem Leben vom Leiden befreit zu

werden, da auch Christus vor seinem Tode nicht in die ewige Ruhe eingegangen sei (Kap. 29).

Durch solchen Gehorsam die Vereinigung mit Gott erlangend werde der Mensch dann auch der wahren Freiheit teilhaftig (Kap. 30). Jene Freiheit, die über Christi Leben 5 und Gesetze sich erhaben dünke, sei eine falsche (Kap. 31). Gott allein sei das ewige Licht, auf ihn müsse man deshalb zurückgehen; er offenbare sich aber als das wahre Gut, dem der vergottete Mensch nachtrachte und das er zum Ziel aller seiner Gedanken und Handlungen mache, lediglich weil es das höchste Gut sei. Es erscheine ihm aber im Leben Christi, dem edelsten und Gott liebsten Leben, das er deshalb eben so wenig aufhören 10 könne zu lieben, wie seine Liebe zum wahren Gut unablässig sei (Kap. 32—39). Die falsche Freiheit hätte ihre tiefste Wurzel in dem durch das falsche Licht der Vernunft verwirrten Geiste (Kap. 40); aus ihm entspränge unersättliche Wißbegierde, die es nie zu rechter Liebe und wahrem Gehorsam bringen könne (Kap. 41—44), und die wahnsinnige Ansicht jener Menschen, die Christum nicht mehr nötig zu haben meinten und 15 selbst Christusse zu sein behaupteten (Kap. 45—48). Hier regiere der eigene Wille, der anderes wolle, als der einige, ewige Wille Gottes, und der die Menschen ins Verderben führe; man möge nicht dagegen einwenden, daß Gott doch auch den eigenen Willen geschaffen habe; er habe den Willen zwar geschaffen, aber nicht dazu, daß er eigen sein solle. Vom bösen Geiste und von Adam sei er zum Eigenwillen verkehrt worden, und 20 seine Folge sei der Mangel aller wahren Liebe, alles Friedens und aller Ruhe: Unseligkeit, die darin bestehe, daß der Wille als Eigenwille sich nicht nach seiner Freiheit bethätigen könne, weil er ja zu eigen gemacht sei. Würde aber der ewige Wille in Gott, der ohne Werk sei, als geschaffener Wille in den Kreaturen wirksam, so sei da, wo er also wirke, wahre Freiheit. Die Orte, wo am sichtbarsten die wahre und die falsche Frei- 25 heit ihr Wesen hätten, seien der Himmel und die Hölle. Dort sei nichts Eigenes und darum die höchste Freiheit und die höchste Seligkeit; hier alles eigen und darum die höchste Unseligkeit. So streng aber sei die Trennung beider voneinander, daß wo im Himmel in einer Kreatur Eigenwillen entstehe, sie sofort in die Hölle verwiesen, und wo in der Hölle in einer Kreatur der Eigenwille aufhöre, sie sogleich in den Himmel kommen 30 werde. Der Ort dagegen, wo Eigenwille und Gotteswille noch ineinander seien und darum auch Himmel und Hölle noch ungeschieden, sei diese Zeit, die darum sowohl zur Hölle als zum Himmel führen könne. Am Eigenwillen entscheide sich also das zukünftige Schicksal; wer seinen Willen hienieden ganz lasse im göttlichen Gehorsam, der dürfe des Himmelreichs sicher sein. Das vollkommenste Beispiel aber dafür sei Christus; in 35 seiner Nachfolge werde man deshalb erleben, wie wahre Freiheit, Seligkeit und Vereinigung mit Gott eins seien (Kap. 49—52).

3. Zur Beurteilung. Schon diese kurze Übersicht zeigt, daß unsere Schrift verschiedenartige Elemente in sich schließt, neben tief religiösen praktisch anfassenden Gedanken auch allerlei Dunkeles und Unfruchtbares und mancherlei Spekulationen stark pantheistischen Ge- 40 präges, neben evangelisch anmutenden Ausführungen zahlreiche Reliquien mittelalterlicher Frömmigkeit. Es war deshalb verfehlt, wenn Ullmann (II, S. 193; vgl. auch Flacius, Catal. testium veritatis, lib. XIX, T. II, S. 858) unsern Verfasser zu den „Vorreformatoren" zählt und, „wiewohl ohne das Bewußtsein und den Ausdruck der Opposition" in der „Theologia" doch „die wesentlichsten Bestandteile der reformatorischen Denkweise enthalten" 45 fand (S. 209). Ebenso war es ganz unnötig, daß das Buch 1621 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde (Fr. H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher I, Bonn 1883, S. 380); schwerlich wird es jemals einen frommen Katholiken in seinem Glauben wankend machen; Spener (Pia Desideria, S. 140) übertreibt, wenn er — einen wohl für ein Stadium seiner Entwickelung giltigen Ausspruch Luthers (WW WA I, 50 S. 378,21 ff.) auf dessen Leben ausdehnend — sagt, „aus der deutschen Theologie und Taulers Schriften sei nächst der Schrift unser teurer Lutherus worden, was er gewesen". Es ist vielmehr durchaus begreiflich, wenn neuere Katholiken (z. B. Wolfg. Reithmeier, Bertholds, Bischof von Chiemsee, Teutsche Theologei, München 1852, S. VI; Bach, Meister Eckhart, S. 185 ff.; vgl. auch Pfeiffer, 3. Aufl., S. XXIII) die „Theologia" 55 als katholisches Buch in Anspruch nehmen und in ihr nichts Reformatorisches oder mit der katholischen Lehre in Widerspruch Stehendes finden. Ludwig Keller (Die Reformation, S. 170 ff. 341 f. 471 f.; Joh. v. Staupitz, S. 12, 63 f. u. ö.) wiederum läßt das Buch aus den Kreisen der „altevangelischen Gemeinden" stammen und erklärt es für ein — freilich expurgiertes — Produkt der Waldenserlitteratur. Es rührt eben aus einer 60 Zeit, in der mit dem Althergebrachten mannigfache Keime eines neuen Werdens sich ver-

banden und in einzelnen Persönlichkeiten zu einem seltsamen Gemisch einfachen Glaubens und tiefsinniger Spekulation sich vereinigten. So hat es denn die verschiedensten Naturen anziehen und beeinflussen können. Joh. Denck, von der spekulativen Seite der „Theologia" angesprochen, hat für seine mystisch-wiedertäuferischen Ideen sich von ihr befruchten lassen (Uhlhorn, Urbanus Rhegius, Elberfeld 1861, S. 112f.); und von hier aus ists wohl 5 zu verstehen, daß Calvin 1559 die Frankfurter reformierte Gemeinde geradezu vor dem Buche warnte (Jules Bonnet, Lettres de Jean Calvin II, S. 259). Joh. Arndt wie Spener fühlten beide den Pulsschlag wahrer Frömmigkeit, der die „Theologia" erfüllte und zeigen in ihren Schriften mannigfach, auch schon äußerlich in der Terminologie, welchen Eindruck das Buch auf sie gemacht hat. So fand auch Luther in ihm zahlreiche 10 seinem Geist verwandte Züge. Die Gottessehnsucht, die durch die Schrift sich hindurchzieht, der Schlußgedanke, daß in der Hingabe an Gott und seinen Willen wahre Freiheit und Seligkeit zu finden ist, hallen in seinem Herzen wieder. Noch mehr vielleicht bewegte ihn die tiefe Demut, die einen Grundzug der „Theologia" ausmacht. Daß Selbstsucht die Grundsünde sei, mit der der Mensch zu kämpfen habe, und daß unser sittliches Ver- 15 derben nicht etwa, wie sonst wohl gelehrt wurde, bloß oder überwiegend in einem Übergewicht der gemein fleischlichen Triebe bestehe, das fand Luther weit bestimmter und nachdrücklicher, als bei Augustin, in der „Theologia" gelehrt. Um seiner Selbstsucht Herr zu werden, muß der Mensch sich entäußern von allem Kreatürlichen, er muß, damit er mit Gott sich vereinigen könne, zuvor in seinem Nichts sich fühlen und erkennen; er darf 20 namentlich auch nicht meinen, etwas Gutes zu wissen und zu vermögen, womit er Großes bei Gott verdiene. Öffnet er sich aber in Demut dem göttlichen Wirken, so will Gott durch seine Liebe von ihm selbst und von der Welt zu seligem Leben ihn losmachen (Köstlin-Kawerau, Luther I, S. 110ff.). Das alles sind Gedanken, die bei Luther auf fruchtbaren Boden gefallen sind, und auch die Vermittelung, wie nun die „Theologia" 25 Gott den Menschen mit sich vereinigen läßt, mußte zunächst Luther ansprechen, nennt sie doch immer wieder dabei Christus, in dem Gott Mensch und der Mensch vergottet worden sei, und in dem wir alle sollten vergottet werden; — und war doch auch für Luther Christus Anfang und Ende seiner Theologie. Und doch zeigt sich gerade in der Stellung zu Christus ein großer Gegensatz zwischen Luther und unserem Buche: ob dieses auch 30 immer aufs neue auf Christus zurückgeht, das sichere und klare Verhältnis, das mehr und mehr Luthers Glaube für ihn findet, sucht man in der „Theologia" vergebens. So versagt denn gerade am allerzentralsten Punkte der Einfluß, den das Buch auf Luther ausgeübt hat. Er selbst, von dem Büchlein angezogen, hat sich darüber vielleicht niemals Rechenschaft gegeben. Als mitbeteiligt an dem Werden der deutschen Reformation verdient 35 das Buch aber dennoch für alle Zeiten mit Ehrfurcht genannt zu werden, wird aber, dank der warmen Religiosität, die es erfüllt, auch abgesehen davon immer wieder treue Leser finden.

Über die „Deutsche Theologie" Bertholds, Bischofs von Chiemsee, s. d. A. Pürstinger Bd XVI S. 307ff. **Ferdinand Cohrs.** 40

Theologie, Begriff und Gliederung. Der Artikel muß, da der Herr Bearbeiter gestorben ist, ohne die übernommene Arbeit zu Ende führen zu können, an das Ende des Werkes gestellt werden.

Theologie, mystische. — Während in besonderen Artikeln dieses Werkes die einzelnen bedeutenderen Vertreter der christlichen Mystik ihre Besprechung gefunden haben, wo auch 45 die Litteratur so reichlich angegeben ist, daß wir hier gänzlich davon absehen können, soll hier von der Mystik als Gesamterscheinung die Rede sein, der Charakter und die Hauptformen derselben bezeichnet und ein kurzer geschichtlicher Überblick über ihre Entwickelung in der christlichen Kirche (auf diese müssen wir uns des Raumes halber beschränken) gegeben werden. Vorausschicken müssen wir dabei allerdings, daß eine auf 50 den Grund gehende Erörterung über die Mystik psychologische Untersuchungen so eindringender und umfassender Art voraussetzen würde, wie sie unseres Wissens noch nicht angestellt worden sind.

Der Begriff der Mystik hat mit mehreren anderen Begriffen, die sich auf Erscheinungen des Seelenlebens beziehen, das gemein, daß er einer genauen Definition wider- 55 strebt. Der Grund hiervon liegt hauptsächlich darin, daß die Momente, um die es sich hier handelt, zwar im Seelenleben des Einzelnen wurzeln, aber zugleich im Leben der Menschheit eine geschichtliche Entwickelung durchmachen, in der sie sich mit anderen, eben-

falls in der Entwickelung begriffenen Momenten dieses Lebens vielfältig kreuzen und dadurch zusammengesetzte Erscheinungen bilden, die sich nicht mehr einfach auf dieses oder jenes Moment zurückführen lassen. Man kann also von dem Momente, auf das sie hauptsächlich zurückgehen, nur als von einer pars potior reden und oft ist die Mischung derart, daß auch dieses „potius“ schwindet und man eben auf die verschiedenen Momente nebeneinander betrachten muß.

Um uns dem Begriffe der Mystik einigermaßen zu nähern, müssen wir zunächst von ihr eine Menge von Erscheinungen unterscheiden, die zwar auch als mystisch bezeichnet werden, die aber der herrschende Sprachgebrauch doch mit Recht von dem, was man „die Mystik“ nennt, zu trennen pflegt, nämlich alles das, was neben der Mystik aus dem ganzen Gebiete des Mystischen im menschlichen Denken und Fühlen hervorgeht. Alles nämlich, was sich aus der sinnlichen Betrachtung unmittelbar ergibt und alles, was sich daraus vermöge der dem Menschen angeborenen Dialektik (im weitesten Sinne des Wortes) folgern läßt, das ist nicht mystisch. Wo dagegen, wenn auch von der äußeren Natur, z. B. dem Anblicke des Meeres, oder der Wüste, oder des Waldes, oder der einsamen Natur überhaupt veranlaßt, sich Gefühle in dem Menschen regen, die sich nicht logisch herleiten lassen sondern nur unter Mitwirkung der eigentümlichen inneren (geistigen) Organisation des Menschen zu stande kommen, da bezeichnen wir diese als mystisch. Dieses mystische Gebiet hat also eine außerordentliche Ausdehnung und spielt in der gesamten Poesie, Philosophie u. s. w. seine große Rolle; es ist aber doch nicht Mystik im eigentlichen Sinne des Wortes. Die Mystik beginnt vielmehr erst da, wo das mystische Element eine Richtung auf den Menschen im Zusammenhang mit der ganzen ihr umgebenden Welt zu nehmen anfängt und wo die Seele den Einklang mit diesem All sucht. Wir sagen: mit dem All, und das klingt pantheistisch. Wir meinen damit aber keineswegs, daß alle Mystik pantheistisch sei, sondern wir bedienen uns dieses Ausdrucks nur um möglichst alle Formen der Mystik darein einzuschließen. Das All kann auch in der Mystik als Schöpfung des allmächtigen Willens Gottes gedacht werden. Es kann auch gedacht werden als die die ganze sinnliche Welt negierende unpersönliche Weltordnung (Buddha) und noch in anderer Weise. Worauf es uns hier ankommt, ist nur festzustellen, daß die Mystik die Einheit der Seele mit dem Höchsten was es giebt, sucht, gleichviel wie dieses Höchste gedacht wird.

Demnach unterscheiden wir von der Mystik und scheiden hier von der Betrachtung gänzlich aus eine Reihe von Erscheinungen, die es nicht mit dem Innersten der Seele und mit dem Seelenheil zu thun haben, und ebensowenig die Verbindung der Seele mit dem Höchsten suchen, sondern vielmehr irdische Zwecke mit mystischen Mitteln verfolgen. Dahin gehören die Magie (s. PRE³ XII, 55 ff.), die äußere Wirkungen auf übernatürliche Weise hervorzubringen sucht, und die Mantik, die ebenso auf Erforschung der Zukunft ausgeht. Ebenso sind von der Mystik auszuscheiden der Spiritismus (s. PRE³ XVIII, 654 ff.), der mit einer jenseitigen Geisterwelt einen Verkehr zu begründen sucht und der Okkultismus, der eine ganz neue Wissenschaft auf mystischem Grunde zu errichten beabsichtigt.

Wie gelangt nun aber der Mensch zu dem höchsten Ziele, zu dem ihn die Mystik führen will? Hierauf lautet die im allgemeinen noch übereinstimmende Antwort: durch Einkehr in sich selbst und durch dadurch vorbereitetes Aufsteigen zum Höchsten. Indem nun diese inneren Vorgänge einesteils als Wirkungen des menschlichen Willens erscheinen, der dazu die nötigen Vorbereitungen trifft, enthält die Mystik ein Moment des eigenen Wirkens des Menschen. Sofern aber der menschliche Wille wiederum nicht im stande ist, selbstthätig die innere Erfahrung, die er sucht, zu erzeugen, sondern dazu ein Entgegenkommen der göttlichen Gnade bedarf, die die Seele zugleich reinigt und erleuchtet, schließt die Mystik auch den Begriff der Offenbarung mit ein, und das ist nun eben der Punkt, an dem sie mit der Religion in eine eigentümliche Beziehung tritt.

Religion — ein Begriff von dem übrigens dasselbe gilt wie von dem der Mystik — ruht im Grunde überall auf Offenbarung, wirklicher oder doch angenommener, vorausgesetzter. Jede Religion führt sowohl ihre Lehren wie ihre wesentlichen Gebräuche auf eine göttliche Mitteilung zurück. Diese Offenbarung aber ist eine geschichtlich da und dort, dem oder jenem, zu teil gewordene. Sie wiederholt sich nicht, oder doch nicht regelmäßig, sie hängt nicht vom menschlichen Willen ab, aber ihr Inhalt gilt als maßgebend für die Zukunft. Daraus ergiebt sich sofort, daß für dessen Erhaltung gesorgt werden und daß er von den folgenden Geschlechtern gläubig angenommen werden muß, also sind Überlieferung und Glaube (im weitesten Sinne = Annahme auf Autorität hin)

zwei wesentliche Momente der Religion. Jedoch, wo sich die Religion nur auf diese beiden stützt, da wird sie trocken, rein gesetzlich, und unlebendig. Sie bedarf noch ein Drittes, das sie erst dem Einzelnen lebendig macht: die innere Erfahrung, die eine Bürgschaft für die Wahrheit dessen, was die Offenbarung enthält, giebt oder geben soll. Sie ist gleichsam eine sekundäre, geringere Art der Offenbarung, die aber jedem, der der maßgebenden Offenbarung glaubt, zugänglich sein soll. Hier haben wir den Punkt, an dem die Religion innerlich mit der Mystik zusammenhängt. Es ist das Moment der inneren Erfahrung, das der Mystik wesentlich ist, das aber auch die Religion kaum entbehren kann. Hier geht sie denn auch thatsächlich ein Bündnis mit der Religion ein, das freilich sehr verschiedene Formen annehmen kann. Am engsten ist dasselbe auf dem Gebiete der christlichen Religion, die von vornherein einen starken mystischen Bestandteil in sich schließt, der sich dann z. T. in größerer Selbstständigkeit entwickelt, dabei aber doch den christlichen Glauben als Voraussetzung behält. Hier haben wir also Erscheinungen, in denen Mystik und Religion untrennbar verbunden sind und die Mystik selbst Verirrungen der Religion, die ihr ihrer eigenen Natur nach ganz fremd sind (Verfolgungssucht) mit in sich aufnimmt. Andererseits kann auch von seiten der Mystik eine Opposition gegen Verirrungen in der Religion ausgehen, aber dies ist doch im ganzen nur in beschränktem Maße der Fall; die Mystik wirkt zwar wohl einer rein äußerlichen Religiosität entgegen, aber sie thut das in der Regel nur in positiver Weise, nicht in starken Angriffen auf das von der religiösen Gemeinschaft, der der Mystiker angehört, Festgesetzte. Hier beugt sie sich vielmehr und geht dem Kampfe aus dem Wege. Es hängt das zusammen mit dem individuellen Charakter der Mystik im Unterschiede von dem sozialen der Religion. Der Mystiker als solcher hat es wesentlich mit Gott und mit dem eignen Innern zu thun, läßt man ihn darin ungestört, so fügt er sich leicht den äußeren Ordnungen. Die Religion dagegen verlangt Gemeinsamkeit, daher auch Ordnungen; sie tritt mit Satzungen auf, für die sie gesetzliche Geltung in Anspruch nimmt.

Wir haben nun aber auch einen Blick auf die Hilfsmittel zu werfen, die zu mystischen Zuständen disponieren sollen. Hier sind für die niedersten Stufen gewisse Narkotika zu erwähnen, die sehr eigentümliche Alienationen des Seelenlebens (Vergrößerungen der sinnlichen Wahrnehmung, Vorspiegelungen der Ewigkeit u. s. w.) hervorrufen. Die höhere Mystik verwirft solche Mittel durchaus. Zunächst gesellen sich ihnen körperliche Bewegungen und Haltungen zu wie das sich Drehen der Derwische, aber auch gerade im Gegensatz zu dieser heftigen Bewegung die lautlose Stille und unveränderliche Haltung, in der der Hesychast die Erscheinung des wunderbaren Lichtes erwartete. Diese Erscheinungen sind jedoch Ausnahmen auf dem Gebiete der geistigeren Mystik. Die Mittel, deren diese sich bedient, sind in der Regel nur Einsamkeit, Stille und Askese in Verbindung mit Hinwendung der Gedanken auf das Göttliche. Unter den Mitteln, die Religion und Mystik gemeinsam haben, nimmt besonders das Gebet eine hervorragende Stelle ein. Aber während auf seiten der Religion das Gebet um spezielle äußere Dinge leicht in den Vordergrund tritt, andererseits aber auch das Gebet als ein eigentlich Gott wohlgefälliges Werk angesehen und als solches oft in ganz äußerlicher Weise bis herab zum eigentlichsten opus operatum betrieben wird, betont die Mystik gerade die innerlichste Seite desselben. Sie geht darin so weit, daß sie das in Worten sich äußernde Gebet überhaupt für minderwertig ansieht und als das eigentlich wahre, Gott wohlgefällige und für den Menschen fruchtbare Gebet nur die *νοερὰ προσευχή*, die oratio mentalis ansieht, die sich in kein Wort mehr fassen läßt, sondern nur die innerste, auf Gott sich richtende Stimmung ausdrückt. Die Bezeichnung dafür ist jedenfalls im Morgenlande entstanden, dann aber auch von der abendländischen Mystik aufgenommen worden. Ja der Ausdruck „Gebet" ist hier in der späteren Zeit, namentlich in der nachreformatorischen katholischen Mystik geradezu zur Bezeichnung der mystischen Zustände überhaupt geworden (so bei Teresa, s. o. S. 522, 27 ff.).

Der wichtigste Punkt in der gesamten Mystik sind die inneren geistigen Erfahrungen, die der Mystiker macht. Grade hierüber aber ist am Schwersten zu reden, weil es sich dabei um ganz Individuelles handelt, wobei man gar nicht einmal sicher sein kann, ob Äußerungen Verschiedener, die einander ähnlich sind, auch wirklich dasselbe bezeichnen. Zuerst sind hier gewisse Erscheinungen zu erwähnen, die von vielen ganz besonders hoch geschätzt werden, aber grade von manchen der größten Mystiker, wie z. B. Eckart, nicht ohne ein gewisses Mißtrauen betrachtet und nur als nebensächlich angesehen werden. Es sind die Visionen. Bekanntlich giebt es Visionen, die rein körperlichen Ursprungs sind und durch medizinische Mittel wieder aufgehoben werden können. Es giebt auch merkwürdige Visionen anderer Art, die einen gewissen Aufschluß über Zukünftiges geben,

aber ohne irgendwelchen Zusammenhang mit Religiösem (wie Goethe solche von seinem Großvater und von sich selbst erzählt, oder wie sie das sog. zweite Gesicht darbietet). Die Visionen der Mystiker kommen überwiegend (doch durchaus nicht ausschließlich) bei dem weiblichen Geschlechte vor, und sind der verschiedensten Art, darunter namentlich Erscheinungen des Heilandes, der Mutter Gottes, der Engel und Heiligen; aber auch des Teufels. Vielfach werden Gedanken, die den Betreffenden sonst beschäftigten, darin ausgedrückt; er enthält Antworten auf Fragen und Zweifel u. s. w. Denn mit den Visionen verbinden sich auch Einwirkungen analoger Art auf das Gehör, und auch andere Sinne können in gleicher Weise in Anspruch genommen werden. Dazu kommen ferner noch wunderbare Erscheinungen anderer Art (Bilokation, d. h. anscheinende Gegenwart derselben Person an verschiedenen Orten, Levitation d. h. Erhebung über den Fußboden u. s. w., dergleichen auch von den indischen Büßern berichtet wird u. s. w.), von denen man bei Görres ebenso ausführliche, wie kritisch leichtfertige Berichte findet. Wir können die Realität solcher Erscheinungen, auch abgesehen von den ganz fabelhaften, nur dahin gestellt sein lassen. Das, worauf die großen Mystiker Gewicht legen, ist aber doch etwas ganz anderes, Innerliches. Die Lösung der Seele von den Banden der Endlichkeit und ihre Hinführung zur inneren Gemeinschaft mit Gott. Diese wird nun zum Teil als wirkliche Wesenseinigung gedacht und dann ist die Mystik pantheistisch, oder sie erscheint als vollkommene Hingabe an Gott, bei der doch der Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf gewahrt bleibt. Doch ist hier der Punkt, an dem die Mystik einerseits ganz das Gleiche mit dem Christentum anzustreben scheint, andererseits aber auch mit ihm in den schroffsten Gegensatz treten kann, wo nur eines Haares Breite den verdammungswürdigsten Ketzer von dem Heiligen scheidet und wo der Unterschied um so schwerer zu erkennen ist, als die Ausdrücke oft geradezu zusammenfallen. Im einzelnen läßt sich deshalb auch oft gar nicht äußerlich unterscheiden, ob ein Mystiker Pantheist ist oder nicht. So wurde z. B. Ruysbroek von Gerson wegen Pantheismus angegriffen, während er selbst als schärfster Gegner der wirklich pantheistischen Blommardine aufgetreten ist und eben damit gezeigt hat, daß der Vorwurf unberechtigt war. So finden sich auch bei Angelus Silesius vollkommen pantheistisch klingende Worte im cherubinischen Wandersmann, während andererseits derselbe in seinen Liedern den unbedingten Glauben an Christus ausspricht.

Dieses Höchste ist aber damit doch eben nur formal bestimmt; in dem besonderen Charakter, den es bei einzelnen Mystikern annimmt, scheinen wieder große Verschiedenheiten obzuwalten. Einige, wie Tersteegen, lehnen es völlig ab, sich darüber auszusprechen, ohne zu leugnen, daß sie dazu im stande sein würden (s. Tersteegen in der überhaupt sehr lehrreichen Betrachtung Geistl. Blumengärtlein III, 58. v. 45. 46), andere, wie Teresa, haben ziemlich umständliche Beschreibungen von diesem Zustande geliefert (besonders in ihrem Leben Hauptst. 18—20). Bei Eckart erscheint diese höchste Erfassung des Göttlichen in der Seele des Menschen als ein Analogon der Geburt des Sohnes in der Gottheit selbst. Auch über das Maß des Bewußtseins in jener höchsten Ekstase lauten die Angaben nicht ganz einheitlich — meist bleibt doch wenigstens eine Erinnerung an den Charakter jener Zustände zurück.

Diese höchsten Flüge der Mystik erscheinen nun zwar vorbereitet durch den menschlichen Willen und menschliche Anstrengungen, aber doch nicht so, als könnte der Mensch sie dadurch eigentlich herbeiführen; sie sind vielmehr eine Gabe Gottes, die zu teil wird, wem, wann und wo es Gottes Wille ist; es ist deshalb auch nicht gesagt, daß sie jedem, der sich dem mystischen Leben widmet, zu teil werden müßten. Wohl aber bilden sie die Spitze des mystischen Weges für den, der ihn vollständig durchmacht. Als die Hauptstufen dieses Weges betrachten wir nun nicht etwa jene sieben, die Richard von St. Victor aufführt. Das sind vielmehr scholastische Spielereien, und deren kann sich jeder nach Belieben mehr oder weniger aussinnen. Sondern wir meinen die, die wirklich eine reale Grundlage haben. Hierher gehören zwei sehr vielfach angewendete Unterschiede, nämlich die der via purgativa, illuminativa, unitiva, und die noch häufigere zwischen meditatio, contemplatio und der mystischen Vereinigung. Die erste Unterscheidung fordert zunächst eine Reinigung des Geistes sowohl von sündlichem Wollen und Thun, wie auch von den der Seele anhaftenden Unreinigkeiten des Begehrens; mit ihr muß der mystische Lauf des Menschen beginnen; erst wer hier zwar nicht die Vollkommenheit erreicht hat, denn eine solche Forderung würde sogleich über das Maß der besonnenen Mystik hinausgehen, aber doch zu einer gewissen höheren Stufe darin gelangt ist (dieser Unterschied ist z. B. bei Bernhard sehr deutlich zu erkennen), ist fähig, auch die göttliche Erleuchtung aufzunehmen und durch diese höher erhoben zu werden, bis sich daran auch die Ekstase in

ihren höchsten Forderungen bis zur vollen Einigung mit Gott anschließen kann. Noch einfacher bezeichnet der zweite Unterschied als meditatio das natürliche, aber bereits auf das höchste Ziel gerichtete Nachdenken, das der Mensch noch ganz in seiner Gewalt hat, während die contemplatio ihn bereits über das Gebiet des Natürlichen hinausführt und ihm durch die Gnade zu höheren und immer höheren Stufen hinführen kann, über denen dann eben nur noch das Dritte, die übernatürliche Einigung liegt. 5

Als eine besondere Klasse der Mystik betrachtet man gewöhnlich noch den Quietismus. Unter diesem Namen ist, wenn man von den vielen mißbräuchlichen Anwendungen des Wortes absieht, eigentlich die volle Negierung des Willens zu verstehen, die zu einem dauernden Zustande des Menschen wird. In diesem Sinne ist der Urtypus des Quietismus im ursprünglichen Buddhismus zu finden, freilich auch da noch eingeschränkt durch die Grenzen der Möglichkeit, die das menschliche Leben selbst zieht. 10

In der christlichen Mystik kann es sich im Grunde immer nur um ein vollkommenes Ergeben des inneren Willens in den Willen Gottes handeln. Diese Forderung ist nun zwar eine allgemein christliche, doch schließt sie als solche den Kampf gegen die eigne Natur, gegen das eigne, an sich z. T. sogar berechtigte Wollen nicht aus. Dagegen verlangt der Quietismus eine solche Ergebung, die jeden Kampf, jede Regung eignen Wollens überwunden hat. In Verbindung damit tritt gewöhnlich auch die Frage nach der uninteressierten (uneigennützigen) Liebe zu Gott, über die theoretisch sehr viel verhandelt worden ist. Daß (wie Ritschl annimmt, der Quietismus in der christlichen Kirche in der Lehre des Duns Skotus vom Primate des Willens seine Wurzel habe, ruht wohl mehr auf theoretischer Konstruktion als auf geschichtlicher Beobachtung; mit Recht ist dem von Loofs (Dgg. [4]624. 632) widersprochen worden. 15 20

Unsere Aufgabe ist nun noch, eine Gesamtübersicht über den geschichtlichen Verlauf der christlichen Mystik zu geben. Wir haben es hier überall mit der christlichen Mystik zu thun, also mit einer Erscheinung, die sich nicht rein aus sich entwickelt, sondern in der das Mystische mit der christlichen Offenbarung zusammenhängt, von dieser eine Menge von Eindrücken und Beeinflussungen erlebt, die aus der Geschichte der christlichen Religion stammen. Dazu kommen noch Einflüsse von außen her, die zunächst gerade das mystische Element im Christentum stark betreffen und von da aus wieder auf die Geschichte des Christentums zurückwirken. Bei so verschiedenen zusammenwirkenden Momenten läßt sich eine eigentliche Geschichte der christlichen Mystik nicht geben, ohne beständige Rücksicht auf die gesamte Entwickelung der Kirche und eingehende Erörterungen über die Herkunft der verschiedenen mystischen Erscheinungen. Da diese hier nicht möglich sind, müssen wir uns auf eine Übersicht der Hauptmomente beschränken. 25 30 35

Da tritt uns nun gleich von Anfang die Frage entgegen, ob beim Beginn des Christentums überhaupt von Mystik die Rede sein kann, was ja vielfach geleugnet wird. Zieht man aber in Betracht, daß das Christentum doch nicht in dem Sinne gänzlich und ausschließlich Offenbarung ist, daß damit jede Verbindung mit dem, was sich sonst in der menschlichen Natur und den Erscheinungen der menschlichen Geistesgeschichte Göttliches zeigt, abgeschnitten wäre, so wird man anders urteilen. Die göttliche Offenbarung wirkt vielmehr mächtig anregend auf die Momente, die sich in der menschlichen Natur ihr homogen finden und bringt sie zur stärksten Entwickelung. Wie sollte sie also das mystische Streben des Menschen unberührt lassen? Grade durch sie erhält es seine stärkste Anregung, und nicht nur bei Johannes, sondern auch schon bei Paulus finden wir des Mystischen genug. Allerdings treten bei Paulus die eigentümlich religiösen Momente (Glaube, Rechtfertigung) stärker hervor und die ihm gewordene neue Offenbarung scheint alles andere zu überwältigen. Dennoch braucht man sich nur solcher Worte wie Ga 2, 20 oder wie von der seufzenden und ihrer Erlösung harrenden Kreatur zu erinnern, um zu verstehen, daß auch ihm die Mystik keineswegs etwas Fremdes ist. Noch viel mehr gilt dies von Johannes, dem gegenüber man fast gewaltsam die Augen schließen muß, um die mystische Art seiner Frömmigkeit zu verkennen. So ist also schon von dem ersten größten Verkündigern des Evangeliums die Mystik als ein wesentlicher Bestandteil der neuen Religion mit aufgenommen worden, und ohne Zweifel hat sie von Anfang an in den christlichen Gemeinden bedeutend gewirkt. Belege dafür haben wir in den mit der johanneischen Theologie nahe verwandten Briefen das Ignatius von Antiochia, in dem Hirten des Hermas, und auch da und dort sonst. 40 45 50 55

Nun hatte aber inzwischen die Mystik auch anderwärts eine eigentümliche Entwickelung gefunden, die an sich dem Christentum fremd war, nichtsdestoweniger aber höchst bedeutend darauf eingewirkt hat. Ein sehr wesentliches Mittelglied bildet hier der alexan- 60

drinische Israelit Philo (s. PRE³ XV, 348 ff.), der freilich nicht in dem Maße isoliert in der Geschichte dasteht, wie es für uns den Anschein hat, da wir die ihm zunächst vorhergegangenen Mittelglieder eben nicht kennen. Bei Philo treten gewisse Anschauungen und Lehren sowohl wie auch Gedanken über mystische Stimmungen und endlich die höchste, dem Menschen hienieden nur zeitweilig und in der Form der Ekstase erreichbare Einigung mit der Gottheit hervor. Ebenso finden wir bei ihm zuerst den Gedanken des Logos als des einheitlichen Vermittlers zwischen dem unendlichen, schlechthin überweltlichen, mit keinem aus der Welt entnommenen Prädikate richtig zu bezeichnenden Gott und dieser vielfältig gespaltenen Welt. Es ist bekannt, wie Philos Gedanken schon früh auf die christliche Gedankenwelt eingewirkt haben.

Eine Benutzung Philos, sicherlich eine innere tiefere Verwandtschaft mit ihm findet sich nun bei dem Neuplatonismus (E. Zeller, Philos. d. Gr. 4⁵, 468 ff. und PRE³ XIII, 872 ff. v. Heinze). Auch hier steht die Gottheit in unendlicher unerreichbarer Ferne, und doch ist die höchste Aufgabe der Seele die, zu ihr zurückzukehren; auch hier wird dies auf Erden momentan in gewissen ekstatischen Zuständen erreicht.

Diese Theorien haben einen tiefen Eindruck auf Origenes gemacht, und sind in sein System mit aufgenommen worden. Von Origenes aber sind sie wieder in die morgenländische Theologie, und nicht bloß in die der Origenisten, übergegangen (s. über Origenes die ausgezeichneten Auseinandersetzungen von Harnack, DG I, u. d. Art. PRE³ XIV, 467 ff.). Andererseits ist auch der Gegner des Origenes, Methodius, ebenfalls stark mystisch gestimmt (PRE³ XIII, 25 ff. u. Seeberg DG I).

Das 4. Jahrhundert hat schon durch das mächtige Emporkommen des Mönchtums auch für die Mystik seine große Bedeutung. So verschieden die Richtungen innerhalb desselben sind — von dem krassesten Anthropomorphismus bis zu den feinsten Spekulationen im Sinne des Origenes — so konnte doch die Zurückgezogenheit und Einsamkeit und die stille Beschäftigung mit dem inneren Leben, wie sie von den höher stehenden Mönchen geübt wurde, nicht anderes als zu mystischer Denk- und Sinnesart führen. Es ist uns namentlich e i n Rest dieser innerlichen Kontemplation erhalten in den 50 Homilien des großen Makarius (gest. 391, s. d. Art. PRE³ XII, 91 f.), der sein Ansehen dann auch bei den Mystikern der Folgezeit fortdauernd behauptet hat. Dazu kam andererseits die Steigerung der Kultusmystik, durch das immer höhere Ansehen, das der Kultus gewann und namentlich durch die Betrachtung der heiligsten Handlungen derselben unter dem Begriffe der Mysterien, der besonders im Orient tief im Bewußtsein des Volkes wurzelte — dafür liefern uns besonders die *κατηχήσεις μυσταγωγικαὶ* des Cyrill von Jerusalem wertvolle Beiträge. Diese Kultusmystik ist es aber auch, der die für das kirchliche Leben ungemein wichtige Funktion zufällt, den Mittelpunkt sowohl für die höhere dogmatisch interessierte Frömmigkeit der Theologen, wie für die einfache, an das Zeremoniell und gewisse moralische Satzungen sich haltende des Volkes zu bilden. Denn wiewohl jene das Zeremoniell in ihrer Art symbolisch betrachtet, so ist es für sie doch nicht minder notwendig, und eben damit schließen sich in der gottesdienstlichen Feier beide Stufen der Frömmigkeit zusammen. So groß ist die Bedeutung des mystischen Elementes im Gottesdienste — zunächst für die morgenländische Kirche. — Auf der andern Seite kann die *Κλῖμαξ τοῦ παραδείσου* des Sinaitenmönches Johannes Klimakus (gest. um 600 s. d. Art. PRE³ IX, 305 f.) als Typus der individuellen durch Überwindung alles Sündlichen und Sinnlichen zur höchsten Stufe der göttlichen Ruhe aufsteigenden Mystik dienen und hat namentlich in den griechischen Klöstern bedeutenden Einfluß geübt.

Inmitten der heftigen Kämpfe, die nach dem Chalcedonense die Kirche erschütterten, fällt nun eine der merkwürdigsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Mystik, die Entstehung der pseudodionysischen Schriften (s. d. Art. Dionysius Areopagita von Möller-Bonwetsch III, 687) gegen Ende des 5. Jahrhunderts, die, nach kurzem Widerspruch, als echte Schriften aus der Urzeit des Christentums betrachtet bald gleiches Ansehen in der orthodoxen Kirche wie bei den Monophysiten, zu deren Lehre sie hinneigen, gewannen. In der That ist es der Neuplatonismus, der hier in ein leichtes kirchlich-christliches Gewand gehüllt (s. Loofs, DG⁴, 318 ff.), auftritt. Die Unerkennbarkeit Gottes wird mit der Trinitätslehre verbunden, Christus ist das Haupt der himmlischen, wie der kirchlichen Hierarchie, die kirchliche Hierarchie ist eine Nachbildung der himmlischen wie überhaupt jede Stufe der Hierarchie die nächsthöhere abbildet und wieder durch Verbindung mit ihr mit den höheren Stufen und endlich mit Gott zusammenhängt. Dabei wird auf die kirchlichen heiligen Handlungen das größte Gewicht gelegt. Damit im Grunde nicht ausgeglichen steht aber die Anschauung, nach der der wahre Mystiker durch inneren Auf-

schwung der Seele das höchste Ziel, die Einigung mit Gott, erreicht. Jedenfalls haben wir hier eine Paarung des christlich-kirchlichen und des mystischen Elementes, das der Sinnesweise, die in der griechischen Kirche vorherrschend war, in hohem Maße entsprach.

Diese Sinnesweise finden wir völlig entwickelt in dem Manne, der, ein unentwegter Verteidiger und Konfessor der strengsten Orthodoxie zugleich ganz in dem Gedanken des göttlichen Lehrers Dionysius lebt, dessen Schriften er den kanonischen gleichschätzt — Maximus Konfessor (s. d. A. PRE³ XII, 457 ff.) hat durch seine Erklärungsschriften zu dem Areopagiten, in denen er sich freilich weit mehr als dieser der Kirchenlehre anschließt, ihn recht eigentlich in der Kirche eingebürgert, während er zugleich in seiner Mystagogie den gesamten kirchlichen Kultus mit symbolischen Deutungen versieht. Damit ist der Weg, den die Mystik in der griechischen Kirche nimmt, größtenteils für die Zukunft bezeichnet.

Indessen tritt doch ein in gewissem Maße neues Element zuerst deutlich hervor bei Symeon dem „neuen Theologen“ in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts auf, durch die eigentümlichen mystischen Erfahrungen, die er machte, indem er sich von einem Lichte umströmt sah, das zugleich tief innerliche (auch ethische) Wirkungen in ihm hervorbrachte (s. d. A. oben S. 215 u. Holl, Enthus. u. Bußgewalt b. d. griech. Mönchtum 1898). Holl ist wohl im Recht, wenn er hier den Anfang der später in den Klöstern des Athos uns begegnenden Mystik der Hesychasten findet, obwohl die Verbindungslinien noch nicht nachgewiesen sind. Doch unterscheidet sich der Hesychasmus von der Lehre Symeons durch die eigentümliche Methode, durch die er zu der Anschauung jenes göttlichen Lichtes zu kommen sucht; sie ist, wie man annimmt, durch den vom Sinai kommenden Mönch Gregorius Sinaites im 13. Jahrhundert auf dem Athos eingebürgert worden. Über die Kämpfe, die der Hesychasmus herbeiführte und die abstruse Theorie hinsichtlich der Gotteslehre vgl. d. A. Hesychasten PRE³ VIII, 14 ff. Als ein Hauptverteidiger der Hesychasten ist der auch sonst bedeutende als Metropolit von Thessalonich 1371 gestorbene Nikolaos Kabasilas hervorgetreten, dessen *λόγοι περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς* als eines der bedeutendsten Erzeugnisse der Mystik aus der morgenländischen Kirche angesehen werden (s. PRE³ IX, 667).

Für das Abendland hat, abgesehen von dem mystischen Bestandteil, der auch hier immer im Christentum vorhanden war, und von dem wir z. B. bei Tertullian und Cyprian Belege finden, Augustin wie auf dem ganzen Gebiete der theologisch anthropologischen Betrachtung, so auch auf dem der Mystik für spätere Zeiten die Grundlage gelegt (s. über Augustin besonders die glänzende, gründliche Auseinandersetzung von Harnack, DG III, und PRE³ II, 257 ff. v. Loofs). Besonders ist hier einerseits auf sein Verhältnis zum Neuplatonismus andererseits auf seine tiefe Psychologie, z. B. seine Anschauung von dem dreifachen Auge der Vernunft, von denen das eine, das auf die sinnliche Welt geht, durch die Sünde fast unverletzt gelassen, das zweite, das sich auf das Innere des Menschen richtet, stark verdunkelt, das dritte und wichtigste aber, das es mit den göttlichen Dingen zu thun hat, fast völlig verfinstert worden sei, für die spätere Mystik von großer Bedeutung geworden. Doch haben grade die mystischen Ansätze Augustins zunächst allerdings weniger Nachfolge gefunden und es vergeht geraume Zeit, bevor wir von der Mystik als selbstständiger Erscheinung in der theologischen Litteratur des Abendlandes Kenntnis erhalten.

Doch darf man darum nicht glauben, daß die Mystik hier gar nicht vorhanden gewesen sei. Ihre Spuren zeigen sich z. B. in den mancherlei Visionen, die uns aus dieser Zeit berichtet werden, namentlich aber ist auch hier die Bedeutung der Kultusmystik in Betracht zu ziehen, die zwar nicht in dem Maße Bedeutung gewinnt, wie im Orient, da hier vielmehr das Opfer im Vordergrunde steht, dennoch aber ohne Zweifel vorhanden ist und wirkt. Zu nennen ist aus dieser Zwischenzeit ferner Joh. Scotus Eriugena, wohl weniger wegen des unmittelbaren Einflusses auf seine Zeit, als wegen der Wichtigkeit, die seine Schriften für eine spätere Zeit gewonnen haben (s. PRE³ XVIII, 864). Er hat den Dionysius Areop. ins Lateinische übersetzt, ebenso Teile der Erklärungen desselben durch Maximus, hat selbst Erläuterungen zu Dionys gegeben und hat endlich ein philosophisch-theologisches System mit starkem Einschlag mystischer Gedanken entwickelt.

Für die eigentliche Einbürgerung der entwickelten Mystik in der Kirche des Abendlandes ist jedoch erst das 12. Jahrhundert maßgebend, nachdem wir entschiedene Vorbereitungen dazu schon im 11. finden. Auch hier steht das Aufkommen der Mystik in Verbindung mit dem Mönchtum. Anselm und Peter Damiani sind beide Vertreter des

strengen Mönchtums; der eine knüpft in seinen der Mystik sich nähernden Traktaten an Augustin an wie der andere an die Griechen. Doch stehen beide als Mystiker zurück hinter dem Doppelgestirn des 12. Jahrhunderts, Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor.

5 Das Charakteristische und in gewissem Maße Neue in der Mystik Bernhards ist die Jesusliebe. Jesus ist der Bräutigam zuerst freilich der Kirche, aber sofern die einzelne Seele zu ihr gehört, doch auch der Seele, und dieses Moment tritt nun bei Bernhard am stärksten hervor. Mit der Betrachtung des irdischen zeitlichen Lebens des Erlösers muß ein jeder beginnen und so in dem Wechsel, der zwischen der Annäherung des 10 Bräutigams an die Seele und des zeitweiligen Fernerrückens von ihr besteht, aufsteigen bis zur Einigung mit dem, der mit dem Vater Eins ist. Bei den einzelnen Belehrungen, die sich namentlich in den Homilien über das Hohelied finden, hat Bernhard neben seiner eigenen reichen Erfahrung besonders auch von dem Gebrauch gemacht, was er in den Schriften des großen Meisters Augustin fand. — Hugo geht zum Teil von demselben 15 Grundmoment aus wie Bernhard, aber wie er gelehrter und zugleich scholastisch gebildeter und geübter war als jener, so macht sich das auch in seiner Mystik bemerkbar. Hugo ist einmal, abgesehen von seiner Mystik, Scholastiker, er hat aber andererseits auch die Mystik in gewissem Maße dialektisch und scholastisch zu behandeln begonnen. Er hat sich sehr eingehend mit dem Areopagiten beschäftigt, ihn kommentiert, und noch viel mehr 20 als seinerzeit Maximus christianisiert; er beginnt aber auch schon mit dem Aufstellen eines bestimmten Weges, auf dem die Seele schließlich zur Einigung mit Gott gelangen soll, und er giebt darum die Grundlage jener scholastischen Mystik, die nach ihm im Mittelalter großenteils vorgeherrscht und sich in die nachtridentinische katholische Kirche fortgepflanzt hat. Sein erster berühmter Nachfolger war Richard von St. Viktor (s. 25 PRE³ XVI, 749 ff.), der in der Aufzählung der Grade, in denen die Seele auf dem Wege der Mystik aufsteigt u. s. w. noch weit mehr gethan hat als Hugo. — Zu erwähnen sind hier noch die visionsreichen Mystikerinnen Hildegard von Bingen (PRE³ VIII, 71 ff.) und Elisabeth von Schönau (PRE³ V, 308 f.).

Es ist nötig, hier ein Wort über das Verhältnis der Mystik zur Scholastik in der 30 Zeit der blühenden Scholastik zu sagen. Bekanntlich hat man in der früheren protestantischen Geschichtsbetrachtung einen Gegensatz zwischen Mystik und Scholastik konstruiert, derart, daß man dem maßlos und zwecklos spintisierenden Scharfsinn der Scholastiker die einfach an die Grundlagen desgleichen Glaubens sich haltenden Mystiker entgegenstellte und annahm, daß zwischen beiden auch ein offen sich darstellender Gegen-35 satz gewaltet hätte. Daß das letztere **nicht** der Fall war, hätte man einfach schon aus der Existenz solcher Männer entnehmen können, die auf beiden Gebieten gleich berühmt waren, wie Hugo von St. Viktor und Bonaventura. Man hätte ferner aber auch bei Thomas von Aquino, der nicht Mystiker im gewöhnlichen Sinne war, doch den stark mystischen Einschlag seiner Theologie wahrnehmen können. Endlich finden wir aber auch im Mittel-40 alter selbst das Bewußtsein eines Widerspruches zwischen scholastischer und mystischer Theologie, wie man es nach der in Rede stehenden Ansicht voraussetzen müßte, nicht vor. Lassen wir also diese Ansicht als unhaltbar fallen, so bleibt doch die Frage, wie man das Verhältnis beider anzusehen hat, denn wiederum ist doch auch das klar, daß ein Unterschied besteht und nicht etwa beide als identisch angesehen worden sind. Das Ver-45 hältnis läßt sich am Besten vergleichen mit dem zweier Disziplinen derselben Wissenschaft, wobei man sich freilich erinnern muß, daß es eine wissenschaftliche Gliederung der gesamten Theologie damals noch nicht gab. Das, was die Scholastik behandelte, galt als die sacra doctrina, die gesamte Theologie in dem erweiterten Sinne des Wortes, der schon längst üblich geworden war; sie hatte zunächst ein intellektuelles Ziel und nahm 50 fortdauernd mehr und mehr zu ihrer formellen, großenteils aber auch zu ihrer sachlichen Ausarbeitung die Philosophie in ihren Dienst. Daneben stand nun aber nach dem durch Dionys geläufig gewordenen Ausdrucke die theologia mystica, als deren Ziel nach Dionys die Einigung mit Gott angesehen wurde. Wie man zu dieser gelange, das zu zeigen, war ihre eigentliche Aufgabe. Damit verbanden sich aber auch Erkenntnisse über 55 das Wesen Gottes, über die himmlische Welt (Engel), über das Wesen der Seele, über die Bedeutung der Kultushandlungen u. s. w., also über einen beträchtlichen Teil, aber doch nur über einen Teil dessen, worüber die großen Systeme, namentlich später die Kommentare zum Lombarden und die summae sich zu verbreiten pflegten. Sie behandelte diese Teile aber auch in einer anderen Weise, indem sie sie in unmittelbare Be-60 ziehung zu der frommen, insbesondere mystischen, Erfahrung setzten, andererseits aber die

Philosophie ausschlossen. Nun begreift sich leicht, wie beide Arten die Behandlung auch von derselben Person geübt werden konnten, und so erklären sich in der That auch alle sich thatsächlich vorfindenden Verschiedenheiten. Es konnte Männer geben, die nur Mystiker waren, wie Bernhard, oder solche, die auf beiden Gebieten, aber in gesonderter Weise arbeiteten, also einerseits Scholastiker, andererseits Mystiker waren, wie Hugo und später 5 Bonaventura und wiederum solche, die nur als Scholastiker thätig waren, wie Abälard und später Duns Skotus. Es konnte aber auch geschehen, daß ein Scholastiker in seinem scholastischen Betriebe selbst sich von mystischen Gedanken mit bestimmen ließ, wie ein Thomas von Aquino, ohne daß er damit aufgehört hätte dem ganzen Charakter seiner Wissenschaft nach Scholastiker zu sein. 10

Es ist hier ferner noch die für die gesamte Kirchen- und Dogmengeschichte der Folgezeit wichtige Bemerkung zu machen, daß seit dem 12. Jahrhundert, und zwar wesentlich durch das Wirken Bernhards und Hugos, die Mystik eine förmliche Stelle in der katholischen Kirche und Wissenschaft erhält, die sie seitdem bis heute behauptet hat. So oft es auch vorgekommen ist, daß Sätze von Mystikern kirchlich zensuriert wurden, so hat man 15 damit doch immer nur eine „falsche“ Mystik treffen wollen, während man gleichzeitig die „wahre“ in hohen Ehren hielt. Wie sehr man dabei oft in dieser Unterscheidung geirrt haben mag, können wir hier außer Betracht lassen; die Thatsache der Unterscheidung selbst bleibt in ihrem Gewicht.

Daß die Bettelorden jeder auf seine Weise der Mystik einen Platz bewahrt haben 20 werde, läßt sich von vornherein erwarten, wir haben aber auch die geschichtlichen Belege dafür (für die Franziskaner z. B. Bonaventura PRE[3] II, und Das Buch von geistlicher Armut, das man früher fälschlich Tauler zugeschrieben hat, ferner Harphius u. s. w.).

Die Mystikerinnen des Klosters Helfta, die beiden Gertruden PRE[3] VI, 617 ff. und die beiden Mechtilden PRE[3] XII, 482 ff. stehen schon in Beziehungen zu den Domi- 25 nikanern. — Einen sehr merkwürdigen Schößling aber hat die Mystik von diesem Orden aus getrieben; man bezeichnet ihn daher gegenwärtig meist als dominikanische Mystik, früher nannte man ihn „deutsche Mystik“ — und zwar ebenfalls mit Recht, denn es ist doch wohl kein Zufall, daß alle dahin gehörige Namen Deutsche sind, daß in den romanischen Ordensprovinzen eine gleiche Erscheinung nicht nachgewiesen ist, und daß wir endlich eine 30 verwandte Form der Mystik auch außerhalb des Ordens in den Niederlanden (Johann von Ruysbroek und die an ihn sich anschließenden) vorfinden. Und ebensowenig ist es ein Zufall, daß diese Männer den klassischen Ausdruck für ihre Mystik grade in deutschen Traktaten und Predigten gegeben haben, mögen auch immerhin zunächst Einrichtungen des Ordens (die gewissen Ordenspriestern aufgetragene geistliche Sorge für die Domini- 35 kanernonnen) für sie die Veranlassung zu solchen Predigten gewesen sein.

Unter diesen Männern (Dietrich von Freiburg, Johannes von Sterngassen u. a.) ist der am meisten bekannte und wohl auch bedeutendste Meister Eckart (PRE[3] V, 142 ff.), der an Lehren des Thomas anknüpfend, doch über diesen hinaus geht, indem er die jenseits nicht nur alles Geschaffenen, sondern auch jenseits der Trinität liegende absolute Einheit 40 Gottes als das allein wahrhaft Seiende faßt. Dabei legt er praktisch das Hauptgewicht auf die Neugeburt, die Gott in dem Menschen wirkt, indem er sich ihm von innen offenbart. Dem steht freilich das eigene Wollen und Trachten des Menschen entgegen und dessen muß er sich vor allem entäußern, um zur Einheit mit Gott zu gelangen. Obwohl Eckart durch die Verurteilung vieler seiner Sätze vom Jahre 1329 verdächtig geworden war, ist 45 er doch in der Folgezeit viel gelesen und, sehr oft ohne Nennung seines Namens, benutzt worden.

Die bedeutendsten unter seinen Schülern und Nachfolgern sind Suso (PRE[3] 173) und Tauler (PRE[3] 451). Besonders der letzte befaßt sich aber viel weniger mit den spekulativen Grundlagen der mystischen Gedanken als mit der praktischen Seite, dem Aufgeben 50 des eignen Willens, um den Willen Gottes in sich wirken zu lassen. In diesen Zusammenhang gehört auch die in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstandene, zuerst von Luther unter dem Namen „Theologia deutsch“ herausgegebene und von ihm außerordentlich hoch geschätzte Schrift hinein. — Auch die Schriften Johann von Ruysbroeks können wir wesentlich als der Eckartschen Richtung verwandt bezeichnen (s. d. A. 55 XVII, 267 ff.).

Dagegen tritt in der bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben reichlich gepflegten Mystik einerseits das Festhalten an der Kirchenlehre, andererseits der praktische Zweck noch viel bestimmter hervor. Die berühmteste aller aus diesem Kreise hervorgegangenen mystischen und die verbreitetste aller erbaulichen Schriften überhaupt sind die vier Bücher 60

De imitatione Christi, ein tröstlicher Inbegriff der praktischen Mystik, mag nun der Verfasser Thomas von Kempen oder ein anderer diesem Kreise angehörender Mann sein. Über die Kreise der Gottesfreunde vgl. den Art. Rulman Merswin PRE[3] XVII, 203 und die dort verzeichnete Litteratur.

5 Indem wir von den scholastischen Mystikern des 15. Jahrhunderts nur noch auf Dionysius den Karthäuser (PRE[3] IV, 698) und den demselben Orden angehörenden Nikolaus von Straßburg (gest. 1497 s. PRE[3] XIV, 86) hinweisen, müssen wir mit einem Worte doch auch der großen, vielfach mit dem Humanismus in Verbindung stehenden Bewegung gedenken, die sich einen mehr theosophischen als eigentlich mystischen 10 Charakter tragend vom Mittelalter in die neuere Zeit hinüberzieht. Ihr gehören Männer an wie Nikolaus von Cusa (PRE[3] IV, 360 ff.), wie Johannes Pikus von Mirandola, wie Reuchlin (PRE[3] XVI, 680 ff.), der namentlich in der jüdischen Theosophie der Kabbala (PRE[3] IX, 670 ff.) tiefe Weisheit zu finden meinte, wie der seltsam phantastische Theophrastus Paracelsus und Agrippa von Nettesheim, die Hinneigung dieser Richtung 15 zur Naturwissenschaft kennzeichnen.

Die große Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts, die auf die gesamte Kirche des Abendlandes, die katholische nicht ausgenommen, so tief eingreifende Wirkungen geübt hat, hat auch der Mystik eine neue, in den verschiedenen Kirchengemeinschaften verschiedene Stellung gegeben. Unter den Reformatoren ist Luther der, der sich am meisten mit ihr 20 beschäftigt und in der früheren Zeit seiner Entwickelung ihr am nächsten gestanden hat. Er hat eine Zeit lang auch in den areopagitischen Schriften tiefe Weisheit zu finden gemeint, aber als er sich in seinem eigenen Glaubensstandpunkt befestigt hatte, wendete er sich entschieden von ihnen ab; er fand in ihnen nur den Versuch, sich von sich aus zu Gott zu erheben und warnte vor ihnen, als einem menschlichen Wortgang, der der 25 Seele niemals gebe, wessen sie bedürfe. Dagegen hat er Tauler und die deutsche Theologie, die er ihm glaubte zuschreiben zu dürfen, stets hoch gehalten; in ihnen fand er Erlebnisse geschildert, die seinen eigenen entsprachen, namentlich das Aufgeben des eigenen Wollens und die volle Hingabe an Gott hat er immer gerühmt und hoch erhoben. Dabei ist nicht zu vergessen, daß Luther durch seine Abendmahlslehre auch ein Stück der 30 katholischen Mystik in die neue Kirche hinübergerettet hat. Ja vielleicht ist die ungemeine Bitterkeit, mit der Luthers Epigonen grade seine Sakramentslehre verteidigt haben, zum Teil eben aus dem ihnen selbst nur halb bewußten Gefühl hervorgegangen, daß sie dieses Stück Mystik sich um keinen Preis dürften rauben lassen.

Sonst freilich hat die Mystik die anerkannte Stellung in der lutherischen Kirche nicht 35 ganz gewonnen, die sie im Mittelalter gehabt hat. Die günstigen Urteile Luthers über Tauler und die deutsche Theologie hat man nur zum Teil sich angeeignet, sonst mehr zur Seite gelassen oder wegzudeuten oder zu entschuldigen gesucht, als daß man sie als maßgebend angenommen hätte. Arndt, dessen vier Bücher vom wahren Christentum eine Hinneigung zur mittelalterlichen Mystik zeigen, sind scharf angegriffen worden; 40 sie haben sich desungeachtet behauptet, aber doch nicht ohne daß ein gewisses Mißtrauen gegen sie zurückgeblieben wäre. Johann Gerhard, der Arndt, wiewohl nicht mit dem nötigen Nachdruck, verteidigt und selbst über die Ketzerriecherei geseufzt hat, hat doch aus Furcht vor ihr seine Exercitia pietatis streng der lutherischen Dogmatik angepaßt — die Dogmatik herrschte eben überall. Unter diesen Verhältnissen finden wir allerdings 45 einzelne Erscheinungen, die ohne die Rechtgläubigkeit zu verlassen, doch das mystische Gebiet streifen, aber eine kirchliche Pflege der Mystik hat doch nur in beschränktem Maße stattgefunden. Am meisten Mystik findet sich in dem lutherischen Kirchenliede. Valentin Weigel und Jakob Böhme sind nicht als lutherische Mystiker anzusehen.

Weigel, ein echter, aber dem Pantheismus sich zuneigender Mystiker (s. d. A.) hat eben 50 vermöge seiner mystischen Haltung es für zulässig angesehen, die Stellung eines lutherischen Pfarrers einzunehmen und die F. C. zu unterschreiben; seine Schriften sind erst nach seinem Tode publiziert, und sofort von der lutherischen Orthodoxie perhorresziert worden; „Weigelianismus" wurde zur Bezeichnung des Inbegriffs schwärmerischer Ketzerei und hat zum Mißkredit der Mystik in der lutherischen Kirche nicht wenig beigetragen. Jakob Böhme stand persönlich 55 insofern anders, als er ehrlich glaubte, ein guter Lutheraner zu sein, dennoch sind seine wunderbaren Gedanken auf ganz anderem Boden gewachsen. Böhme ist mehr Theosoph als eigentlicher Mystiker, er steht unter dem Einflusse des Paracelsus. Übrigens nimmt er dadurch eine ganz eigentümliche Stellung ein, daß er seine unzweifelhaft tiefen und genialen Intuitionen wegen Mangel an schulmäßiger Bildung nicht zu völliger Klarheit 60 hat bringen können, desungeachtet aber doch soweit einen Ausdruck für sie gefunden

hat, daß sie mit Recht die Bewunderung auch bedeutender Philosophen erregt haben. Böhmisten hat es denn auch fort und fort gegeben und in England haben Böhmes Schriften vielfach mystisch anregend gewirkt.

In der reformierten Kirche war der Boden für die Mystik von vornherein viel weniger günstig als in der lutherischen. Zwingli hatte seiner ganzen nüchternen Naturanlage nach 5 wenig Interesse für diese Erscheinungen, Calvin aber steht in seiner streng dogmatischen und gesetzlichen Haltung ihnen viel mehr mit Abneigung gegenüber. Er urteilt nicht nur, wie Luther, höchst ungünstig über den Areopagiten, sondern sieht auch in der „deutschen Theologie" ein durchaus verwerfliches Buch, das um so mehr zu meiden sei, als es das Gift unter täuschender Oberfläche verhülle. War diese Stellung Calvins geeignet, die 10 Mystik von der reformierten Kirche fern zu halten, so fehlten hier auch die Anknüpfungspunkte in Dogma und Kultus, die sich ihr auf lutherischer Seite darboten. So konnte denn Gisbert Voet noch 1671 aussprechen, daß es in der reformierten Kirche keine Mystik gebe. Aber merkwürdigerweise ist es dieser pedantische Dogmatiker selbst gewesen, der ihr in gewissem Sinne ein Recht zu vindizieren sucht. In seinen Exercitia pietatis läßt 15 er den Schriften mittelalterlicher Mystiker eine freilich sehr vorsichtig eingeschränkte Anerkennung zu teil werden, und giebt auch Anweisungen zur Pflege der Mystik. Freilich bleibt er dabei nicht bloß, wie Ritschl hervorhebt, bei der contemplatio stehen, sondern indem er den Unterschied zwischen meditatio und contemplatio aufhebt, verharrt er im Grunde sogar bei der ersteren, also der niedersten Stufe der älteren Mystik. Bei ihm 20 hört die gesunde Mystik da auf, wo sie bei den eigentlichen Mystikern erst anfängt. Doch bleibt seine relative Hinneigung zu den Mystikern immerhin bemerkenswert, und das um so mehr, als eine ganze Reihe teils ihm gleichzeitiger, teils der folgenden Generation angehöriger niederländischer Theologen nun in viel stärkerem Maße der Mystik Raum gegeben haben wie Joh. u. Wilh. Teellink (s. o. S. 470 ff.), Jodocus van Lodenstein, gest. 25 1677, s. d. A. XI, 572, Theodor und Wilhelm von Brakel, Ritschl I, 268 ff. 291 ff. und Hermann Witsius. Ebenso später Wilhelm Schortinghuis (1700—1750; s. Ritschl I, 327 ff. A. PRE[3] XVII, 747 ff.). Bei diesen Männern sind gewisse Grundgedanken der romanischen Mystik nachgewiesen, wenn auch ihre Herkunft sich nicht ebenso bestimmt aufzeigen läßt. — Ähnliche Gedanken finden sich früher schon in England bei Francis Roux, einem 30 Manne, der im übrigen der puritanischen Richtung angehörte (gest. 1650 als praepositus Etonensis collegii und Mitglied des von Cromwell gebildeten Oberhauses), der unter dem Titel Interiora regni Dei drei Traktate Academia coelestis, Grande oraculum, Mysticum matrimonium Christi cum ecclesia herausgegeben hat.

Dagegen war es eine stark mit visionären Elementen versetzte Theosophie, die die 35 Schriften J. Böhmes (unter Karl I. nach England gekommen und auf Veranlassung des Königs ins Englische übersetzt, dort angeregt haben. Dahin gehören der Prediger Pordage (PRE[3] XV, 553 ff.), Jane Leade (PRE[3] XI, 326 ff.) und ihr Schwiegersohn Lee, von denen die dann auch an vielen Orten des Kontinents ihre Anhänger findende Gemeinschaft der Philadelphier ausgegangen ist. Andererseits haben jene Schriften auch bei den 40 ungleich nüchterneren Männern der Schule von Cambridge bedeutend eingewirkt in deren Lehren sich ein entschieden mystischer Einschlag erkennen läßt (vgl. v. Hertling, John Locke und die Schule von C. 1892).

Wenn in den aus der Reformation hervorgegangenen beiden evangelischen Hauptkirchen die Mystik nur eine nebensächliche Geltung behauptet und das Maß der An- 45 erkennung, das sie findet, sich oft auf die niederen Stufen derselben beschränkt, so ist in der katholischen Kirche das Verhältnis ein anderes. In dem am besten katholischen Lande, in Spanien, hat sich schon in der Zeit, die der Reformation unmittelbar vorhergeht, ein stärkeres Hervortreten einer mystischen Richtung gezeigt, wie dies in dem Abecedario espiritual des Minoriten Franz von Osuna (1521) seinen Ausdruck gefunden hat; auch 50 der hl. Petrus von Alkantara, ebenfalls Minorit, gehört dahin. Gleichzeitig bildete sich dort aber auch eine Sekte, die u. a. stark quietistisch und antinomistisch gerichtete Sätze vertrat und deshalb als häretisch verfolgt wurde — die Alombrados (PRE[3] I, 388 ff.). Eine Verwandtschaft mit jener Sekte, die man an gewissen gut katholischen Lehrern wie Juan d'Avila und namentlich an Ignaz von Loyola wahrnehmen wollte, brachte auch 55 diese Männer in Verdacht und zeitweilig in die Verhöre und Gefängnisse der Inquisition. Aber man fand doch eben nichts Unkatholisches an ihnen und ließ sie wieder frei. Das geschichtlich wichtige ist, daß auch Ignatius von dem Einfluß der neuen Mystik stark berührt war. Wie nun er aber mit bewundernswürdiger Einsicht und Willensstärke alles in den Dienst seines praktischen Zweckes, des Erneuerung und Hebung der Kirche stellte, so 60

auch die Mystik. Er hatte selbst die Erfahrung von den starken Eindrücken, die sie auf die Seele üben konnte, gemacht, und er wies ihr darum einen bedeutenden Platz in der Erziehung zum Jesuiten an. Aber diesen Eindrücken sich maßlos hinzugeben, hätte doch schlecht zur Bestimmung seines Ordens, jederzeit zum Wirken für die Kirche auf alle Art 5 bereit zu sein, gepaßt. Die Mystik selbst mußte geregelt und gezügelt werden. Vor allem war sie unbedingt der Kirche, den kirchlichen Dogmen und Ordnungen zu unterwerfen. Dann sollte auch nicht das ganze Leben ihr gewidmet werden, sondern nur gewisse Stunden und Zeiten. Das Meisterstück des Ignatius stellen in dieser Hinsicht die Exercitia spiritualia dar, die in ihrer ganzen Ausdehnung vier Wochen in Anspruch nehmend 10 von jedem Mitgliede des Ordens wenigstens zweimal in seinem Leben durchgemacht werden sollten, aber keineswegs auf solche beschränkt waren, die dem Orden angehörten oder beitreten wollten, sondern auch von andern, jedoch immer nur unter Leitung eines Priesters aus der Gesellschaft Jesu, durchgemacht werden durften. Gerade auf diesem Wege sind Unzählige, in den verschiedensten Lebensverhältnissen stehend, zu dauernden Freunden und 15 eifrigen Vertretern der Gesellschaft und ihrer Zwecke gemacht worden. Natürlich war daneben auch Jesuiten, die sich dazu eigneten, Beschäftigung mit der Mystik und mystische Schriftstellerei gestattet, und die Zahl der Mystiker in diesem Sinne ist in dem Orden nicht gering (s. das Verzeichnis katholischer Mystiker bei Domin. Schramm O. S. B. Theologia mystica I, 7—10). Man muß sagen, daß die Mystik der Gegenreformation einen 20 Teil ihrer besten Kräfte geliefert und überhaupt damals einen noch kaum genügend gewürdigten kirchengeschichtlichen Einfluß geübt hat.

Um dieselbe Zeit erhebt sich angeregt durch die vorgenannten Franziskaner und in enger Beziehung zu den Jesuiten die Mystik in der neuen Kongregation der unbeschuhten Karmeliter und Karmeliterinnen; vor allen sind es Teresa de Jesus (s. o. S. 518) und Johann vom Kreuze, 25 die sich hier ausgezeichnet haben. Namentlich ist Teresa eine der merkwürdigsten Erscheinungen auf dem gesamten Gebiete der Mystik, in der eine Fülle wunderbarer Ekstasen und Gesichte mit der unbedingtesten Ergebenheit gegen die Kirche sich paaren und doch wieder andererseits eine auffallende Gesundheit christlich praktischen Urteils sich bemerklich macht. Charakteristisch ist bei ihr wie bei Johann vom Kreuze besonders das Hindurchgehen durch 30 die Finsternis (noche oscura), um zum Lichte zu gelangen, die Stellung des gesamten mystischen Lebens unter den Begriff des Gebetes und der Ernst sittlichen Lebens und sittlicher Thätigkeit. Quietismus, wenn man es so nennen will, erscheint doch eigentlich nur in der völligen Passivität, die auf der höchsten Stufe des Gebetes stattfindet. — Von Spanien und besonders von den Karmelitern aus ist die neue Mystik nach Frankreich über- 35 gegangen, wo neben den Kameliterinnen viele einzelne, z. B. Malaval, zu nennen sind; später Bernieres Louvigni, ein Laie und königlicher Beamter, dessen Andenken Tersteegen auch für Deutschland festgehalten hat.

Auch Franz von Sales (PRE[3] VI, 224ff.) und seine Freundin Fr. von Chantal gehören hierher; bei der letzteren spielen Quietismus und „uninteressierte Liebe zu Gott" 40 eine besondere Rolle, bei der die Selbsttäuschung leicht zu erkennen ist. Schwer zu urteilen ist über Molinos (PRE[3] XIII, 260ff.), der als Ketzer verurteilt worden ist und in der katholischen Kirche als eigentlicher Vertreter des irrigen Quietismus gilt. Die Hauptfrage ist, ob er die mystischen Erlebnisse so hoch gewertet hat, daß er ihnen gegenüber alle kirchlichen Uebungen, auch die Sakramente gering achtete. Ist dies der Fall, so war seine Verurteilung 45 vom römischen Standpunkte aus nicht ungerecht, so widrig auch das französische und jesuitische Intriguenspiel dabei gewesen sein mag. Die Frage über die uninteressierte Gottesliebe ist dann in Frankreich zur ausführlichsten Erörterung gekommen auf Anlaß der Verfolgungen, die gegen Frau von Guyon (PRE[3] VII, 267), eine der edelsten und aufrichtigsten, wenn auch vielfach befangenen Mystikerinnen gerichtet wurden. Fénelon (PRE[3] 50 VI, 31ff.) hat sie mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn verteidigt, dann dem päpstlichen Verwerfungsurteil äußerlich rückhaltslos sich unterworfen und damit seine Feinde entwaffnet, ohne von seinen Ansichten im geringsten abzugehen. — Fr. von Guyon hat im Stillen weiter gewirkt und auch unter Protestanten in Deutschland und der Schweiz einige Anhänger gefunden. — Nicht mit ihr zu vergleichen ist die ältere (gest. 1680) 55 Antoinette Bourignon (s. PRE[3] III, 344), die ebenfalls von Hause aus katholisch ein nichts weniger als tadelloses Leben führte und ebenso in ihren Schriften berechtigten Anstoß gab, aber doch den reformierten Prediger Poiret in ihre Netze zog (gest. 1719, PRE[3] XV, 491ff.), der übrigens in einer Menge von Schriften zur Verbereitung der Kenntnis von der mystischen Litteratur viel geleistet hat.

60 Der Pietismus, die bedeutendste Bewegung, die in der Kirche Deutschlands seit der

Reformation aufgetreten ist, hat in gewisser Weise für die Mystik günstig gewirkt. Spener war freilich seiner ganzen Anlage nach nicht zum Mystiker gemacht, aber doch der Mystik nicht abgünstig und insofern als er die Schranken der dogmatischen Strenge in der Kirche zu durchbrechen anfing und für verschiedene Richtungen Freiheit schaffte, kam das auch der Mystik zu gute. In direktem Zusammenhange mit dem Pietismus stehen Petersen (PRE^3 XV, 169 ff.), der freilich noch seine Heterodoxie mit dem Verluste seines kirchlichen Amtes büßen mußte, und Gottfried Arnold (s. PRE^3 II, 122 ff.), der, früher mit dem schwärmerischen Gichtel (s. PRE^3 VI, 657) u. a. in Verbindung, sich mehr und mehr der kirchlichen Ordnung fügte und zuletzt als preußischer Superintendent in Perleberg starb. Er hat namentlich für die Geschichte der Mystik viel gethan und so auch in den letzten Teilen seines großen kirchengeschichtlichen Werkes eine Menge sonst verlorenen Stoffes gesammelt. Namentlich in Berleburg sammelte sich unter dem Schutze der gräflichen Herrschaft eine ganze Anzahl von Leuten, die teils ältere mystische, teils auch ihre eigenen absonderlichen Ansichten vertraten; von ihnen wurde denn auch die berühmte Berleburger Bibel mit mystischen Erklärungen in 8 Bden Fol. 1726—1742 herausgegeben (s. Bd III S. 182. 14), der schon eine kleinere von Horche (PRE^3 VIII, 355 ff.) und Scheffer 1704 vorangegangen war. — So entstanden auch im zweiten Jahrzehnt des Jahrhunderts in entfernterem Zusammenhang mit Auswanderern aus den Cevennen die Inspirationsgemeinden in der Wetterau (PRE^3 IX, 203 ff.), und so finden sich in dieser Zeit viele einzelne Erscheinungen mancherlei Art, für die wir namentlich auf Göbel, Heppe und Ritschl verweisen müssen.

Nur einen Mann müssen wir noch nennen, der einen ausgezeichneten Platz nicht nur in der Mystik des 18. Jahrhunderts, sondern in der Mystik aller Zeiten einnimmt, Gerhard Tersteegen (gest. 1769), der, von Hause aus reformiert, doch auf das konfessionelle Moment kein großes Gewicht gelegt hat. Seine Dichtungen gesammelt in dem „geistlichen Blumengärtlein“ gehören zum Teil zu den zartesten und edelsten Blüten der mystischen Poesie und der kirchlichen Poesie überhaupt (s. oben S. 350).

Die vorherrschende Richtung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts war nun aber der Mystik entschieden ungünstig. Im allgemeinen herrschte auf allen Gebieten die Aufklärung, die meinte alles mit dem gesunden Menschenverstande, wie man es nannte, beurteilen zu können. Welches Maß von Recht sie gegenüber hergebrachten Vorurteilen, lange eingewurzelten Mißbräuchen u. s. w. hatte, davon ist hier nicht zu reden. Hier kommt für uns nur in Betracht, daß sie von einem wahren Fanatismus gegen alles Tiefere, Feinere, dem gemeinen Blick nicht sofort Einleuchtende beseelt war. Freilich fehlte es nicht an sehr gewichtigen Gegenströmungen, namentlich von seiten der Philosophie, der großen Dichter und besonders des für jede Eigenart so außerordentlich fein empfänglichen und verständnisreichen Herder. Bei jedem von ihnen läßt sich auch ein gewisses Maß von Verständnis für das Mystische, zum Teil auch für die Mystik selbst nachweisen. Doch stehen sie andererseits auch mit der Aufklärung im Zusammenhang, und man darf nicht vergessen, daß von der großen Menge derer, die von ihnen hochhielten, doch nur wenige grade nach der Seite der Mystik ein Verständnis hegten. So wurde in dieser Zeit und namentlich noch etwas später, als der entschiedenere Kampf gegen die Aufklärung begann, „Mystik“ und „mystisch“ geradezu zur Bezeichnung alles Widersinnigen, Verkehrten, dem Fortschritte Widerstrebenden; manchen Schriften, die die Mystik in diesem Sinne angriffen, sind denn von anderer Seite auch tüchtige Antworten geworden.

Fragen wir nach Vertretern der Mystik in dieser Zeit, so können wir nur auf eine Reihe eigentümlicher bedeutender Erscheinungen hinweisen, die nach der einen oder der andern Seite daran erinnern, und denen je eine kleinere oder größere Zahl von Verehrern und Anhängern zur Seite stehen. So im westlichen Deutschland Collenbusch (PRE^3 IV, 233 ff.), Jung Stilling (PRE^3 XIX, 46 ff.), in der Schweiz Lavater (PRE^3 XI, 314 ff.), später Anna Schlatter, auch Matthias Klaudius (PRE^3 IV, 134 ff.) kann man dahin rechnen. In Württemberg gehört Oetinger entschieden der Theosophie zu, hat sich auch in vielen Stücken dem ebenfalls dahin gehörigen Schweden Swedenborg (PRE^3 XIX, 177 ff.) angeschlossen. Ph. Matthäus Hahn (PRE^3 VII, 345 ff.) und der Bauer Michael Hahn (PRE^3 VII, 343 ff.) stehen ebenfalls zwischen Theosophie und Mystik. Katholischerseits ist vor allen J. M. Sailer zu erwähnen, bei dem zugleich die für die Besseren der Zeit charakteristische Duldsamkeit gegenüber Andersgläubigen hervortritt, freilich später auch die bekannte Schwäche der katholischen Mystik gegenüber der kirchenlichen Autorität, die in noch viel hervortretenderer Weise sein Schüler Melchior von Diepenbrock als Fürstbischof von Breslau gezeigt hat.

Man hätte glauben sollen, daß die Wendung der Gedanken, die das 19. Jahrhundert auf dem Gebiete des religiösen kirchlichen und auch philosophischen Lebens brachte, geeignet gewesen wäre, der Mystik einen neuen Aufschwung zu geben. Denn ohne Zweifel trägt sowohl die Romantik wie die mit ihr in Beziehung stehenden Richtungen ein starkes mystisches Element in sich. Von Schleiermachers Reden über die Religion kann man sagen, daß sie mehr Mystik als Religion enthalten. Auch kommt der Name Mystik allmählich wieder zu Ehren und namentlich historisch wird mehr und mehr für ihre Kenntnis gearbeitet. Das Andenken an Männer früherer Zeit, die teils fast ganz vergessen waren, wie M. Eckart, teils ohne weiteres als Narren angesehen wurden, wie Jakob Böhme noch von Fichte kurzweg für einen solchen war erklärt worden, wird von Baader und Schelling sehr ehrenvoll erneuert. In streng katholischem Sinne wird von Görres die Geschichte der Mystik geschrieben, freilich in einer Weise, die an Aberglauben und Kritiklosigkeit das Äußerste leistet. Historisch ist dann auch das ganze 19. Jahrhundert hindurch katholischer- und noch mehr protestantischerseits für die Geschichte der Mystik viel geschehen. In der katholischen Kirche findet sich daneben auch die Theorie der Mystik nach herkömmlicher Weise betrieben mit allen den Fragen und Kontroversen, die sich daran knüpfen.

Das alles ist aber doch eben nur historische und theoretische Beschäftigung mit der Mystik, nicht die Mystik selbst. Wirkliche Mystiker aber, d. h. solche, die vor allem ein mystisches Leben geführt und eben durch die Wirkungen, die sie vermittelst desselben hervorgebracht, auch auf andere bedeutend gewirkt hätten, finden wir im 19. Jahrhundert kaum. Wie ist das zu erklären? Zunächst müssen wir wohl unterscheiden zwischen derjenigen eigenen Beschäftigung mit dem inneren Leben, die wir insbesondere Mystik nennen und der Mystik überhaupt. Nur die erste ist im vorigen Jahrhundert gleichsam verschwunden, nicht die zweite — was sich nicht nur aus den Verteidigern der Mystik wie Luthardt und Justus Heer, sondern auch aus ihren Gegnern wie Ritschl nachweisen läßt. Beschränken wir aber die Thatsache, um deren Erklärung es sich handelt in dieser notwendigen Weise, so wird die Antwort m. E. auch nicht fern liegen. Es ist die in immer wachsendem Maße zunehmende Unruhe der Zeit, die es zu der stillen, von der Außenwelt sich abwendenden inneren Betrachtung und Versenkung, die die Mystik zur Voraussetzung hat, nicht kommen läßt. Soll man das loben oder tadeln? Ich glaube, man muß es als eine Folge des unvermeidlichen Fortschreitens der Entwickelung ansehen. Ob eine Zeit kommen wird, in der sich die Mystik doch wieder ihr Recht verschafft, vielleicht unter neuen Formen? Ich möchte das nicht für unmöglich erklären. **S. M. Deutsch.**

Theologie, praktische. — Litteratur: Nachfolgende Angaben enthalten die in dem Aufsatz erwähnten Schriften und nennen außerdem eine Reihe von einschlägigen Schriften, welche unter Benutzung der Werke über prakt. Theologie von Nitzsch, Harnack, Krauß, Achelis, Knoke zusammengestellt sind. Speziallitteratur betr. die einzelnen Disziplinen ist nicht angegeben.

Alte Zeit: Apostellehre, Apostol. Konstitutionen, Chrysostomus: De sacerdotio; Ambrosius: De officiis; Gregorius M.: Regula pastoralis; Augustinus: De doctrina christiana; Mittelalter: Isidorus Hisp.: De ecclesiasticis officiis; Amalarius: De ecclesiasticis officiis; Walafrid Strabo: De exordiis et incrementis; Rabanus Maurus: De institutione clericorum; Rupertus Tuit.: De divinis officiis; Honorius Autod.: Gemma animae; Sicardus: Mitrale; Durandus: Rationale; Surgantius: Manuale curatorum 1502.

Protestantische Schriftsteller: Zwingli, Der Hirt 1525; Gerh. Lorich, Pastorale 1537; Bucer, Von der wahren Seelsorge 1538; Porta, Pastorali Lutheri 1582; Sarcerius, Hirtenbuch 1559; Nik. Hemming, Pastor 1566; Hyperius, De ratione studii theologici 1556; Alsted, Methodologie 1611; Voëtius, Exerc. et Biblioth. 1644; Tarnov, De sacros. minist. 1624; Hülsemann, Method. conc. 1671; Hartmann, Pastorale evangelicum 1678; Kortholt, Pastor fidelis 1696; Deyling, Institutiones prudentiae pastoralis 1734; Spörl, Vollst. Pastoraltheologie 1764; Just. Miller, Ausführliche Anleitung zur Verwaltung des ev. Lehramtes 1774; Gräffe, Handb. der Pastoraltheologie in ihrem ganzen Umfang 1803; G. J. Planck, Einleitung in die theol. Wissensch. I, 1794; ders., Grundr. d. theol. Encykl. 1813; Kleuker, Grundr. einer Encykl. II, 1801; J. E. Chr. Schmid, Theol. Encykl. 1810; Schleiermacher, Zur Darstellung des theol. Stud. 1830, § 257—338; ders., Die prakt. Theol., herausgeg. von Frerichs 1850; Hüffell, Wesen und Beruf des evangel. Geistl., 4. Aufl. 1843; Cl. Harms, Pastoraltheol. 1830—34; Marheineke, Entw. d. prakt. Th. 1837, § 1—42; C. Imm. Nitzsch, Prakt. Theol. I, 1847, § 1—27; Schweizer, Homiletik 1848, § 1—22; Ehrenfeuchter, Die prakt. Theol. I, 1859, p. 3—203; Löhe, Der evang. Geistliche 1852; Otto, Ev. prakt. Theol. 1869; v. Zezschwitz, System d. prakt. Theol. 1879, § 1—128; v. Osterzee, Prakt. Theol., deutsch von Matthiä u. Petry 1878—79; Theod. Harnack, Prakt. Theol. I, 1877, § 1—8; J. Chr.

K. v. Hoffmann, Encykl. d. Theol. 1879, p. 311—389; H. Bassermann, Entw. eines Syst. ev. Lit. 1888, § 1—4; Knoke, Grundr. d. pr. Theol., 3. Aufl. 1892, § 1—6; E. Chr. Achelis, Prakt. Theol. I, 1890, § 1—8; Alfr. Krauß, Prakt. Theol. I, 1890, p. 1—42; Vinet, Pastoraltheol. 1896; W. Faber, Christl.-prot.-prakt. Theol. in: Kultur der Gegenwart I, 4, 1906.

I. Überblick über die Geschichte der praktischen Theologie. Die christliche Gemeinde 5 übt in der Gegenwart eine Anzahl von Thätigkeiten aus, welche mit ihrem Glauben an Jesus Christus, ihren Herrn, aufs innigste zusammenhängen und für ihr gegenwärtiges Bestehen und Leben charakteristisch sind. Zu diesen Thätigkeiten gehört die Predigt des Evangeliums unter Juden und Heiden, mit dem Zwecke, diese Fernstehenden zu gläubigen Christen zu machen und in die kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen. Aber auch inner- 10 halb der kirchlichen Gemeinschaft tritt ein eigentümliches Handeln an den Tag: die Erbauung der eigenen Angehörigen durch das Wort, welches die Gemeinde unter dem Namen: Evangelium für ihr besonderes Gut erklärt; der Vollzug heiliger Handlungen, welche zum Teil von dem auf Erden lebenden Jesus eingesetzt worden sind, und welche sich sämtlich auf die Gemeinschaft mit dem unsichtbaren Herrn der Gemeinde beziehen; 15 die Fürsorge, welche im Namen Jesu den ihrer bedürftigen Gemeindemitgliedern erwiesen wird, welche sich aber auch auf die außerchristliche Welt erstreckt. Dieses kirchliche Handeln in der Gegenwart ist nur eine Fortsetzung desjenigen kirchlichen Handelns, das der christlichen Gemeinde von Anfang an eigen war. Sobald der Geist Jesu Christi in den auf Erden zurückgelassenen Gläubigen wirksam geworden war, fingen diese an, zu predigen, 20 mit der ausgesprochenen Absicht, durch solche Predigt ihrem Glauben überzeugte Anhänger zuzuführen und sie in ihre Gemeinschaft aufzunehmen AG 2, 36—38. Die also Gewonnenen werden getauft 2, 41; sie führen ein eigentümliches Gemeinschaftsleben in fleißiger Hingabe an die Lehre der ersten Zeugen, in Brotbrechen, Gebet und Wohlthätigkeit 2, 42—47 Die neutestamentlichen Schriften geben Zeugnis davon, daß dieses 25 eigentümliche Gemeindeleben sich auch an andern Orten entwickelte, wo sich christliche Gemeinden gebildet hatten Rö 6, 3; 1 Ko 11, 20; 12, 13; 12, 28; Ga 3, 27; 6, 9; 1 Ti 4, 3. Auch eine christliche Gemeindesitte fängt an sich zu bilden. Der erste Wochentag (1 Ko 16. 2) erhält einen ihn auszeichnenden christlichen Namen Apk 1, 10; den Heidenchristen wird eine besondere Lebensweise empfohlen, welche nicht bloß geradezu Sündhaftes ausschließt, 30 sondern auch solches enthält, was ihnen das Zusammenleben mit den Judenchristen erleichtert AG 15, 20; Kranke werden Gegenstand einer besonderen kirchlichen Handlung Ja 5, 14 f.; die Handauflegung wird zu dem Vollzug kirchlicher Weihungen verwendet AG 6, 6; 13, 3; 1 Ti 4, 14; 5, 22. Diese Thätigkeiten, Ordnungen und Sitten mögen immerhin in dem jüdischen Gemeindeleben Vorbilder haben; sie bekommen in der christ- 35 lichen Gemeinde einen auf das christliche Gemeinschaftsleben gerichteten Inhalt.

Die Ausführung dieser Thätigkeiten und Ordnungen hatte zur Folge, daß innerhalb der Gemeinde einzelne Personen hervortraten, denen dieses kirchliche Handeln oblag. Einige dieser Personen gehörten noch der Zeit an, da Jesus selbst auf Erden war, und waren von ihm selbst zur Fortführung seines Werkes bestellt worden Mt 18, 15—20; 40 28, 18—20. Diese persönliche Erwählung war nicht übertragbar; aber die von ihnen ausgeübten Thätigkeiten wurden fortgeführt. Sogar die Benennung: Apostel, mit der der Herr sie auszeichnete Lc 6, 13, wurde ein Name, den auch von der Gemeinde bestellte Personen führen konnten AG 14, 14; Ga 1, 1, den man sich auch fälschlich beilegen konnte 2 Ko 11, 13; Apk 2, 2. Daneben begegnen auch andere Benennungen: Vorsteher 45 Rö 12, 8; 1 Th 5, 12; Hbr 13, 7, 17, 24; Älteste AG 11, 30; 14, 23; Ja 5, 14; Aufseher Phi 1, 1. Propheten, Lehrer AG 11, 27; 13, 1; Evangelisten AG 21, 8; Diener Phi 1, 1; auch Frauen werden erwähnt, die sich an den Geschäften der Gemeinden ausführend beteiligten Rö 16, 1. Alle diese Benennungen lassen eine Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten erkennen, zu deren Ausführung die Gemeinden einzelne Personen bedurften. 50

Die späteren Gemeinden setzten diese Thätigkeiten fort: es kam alles darauf an, daß sie richtig vollzogen wurden. Sie wurden darum Gegenstand kirchlicher Ordnung und Gesetzgebung; diese Ordnung und Gesetzgebung erstreckte sich aber auch über die Personen, welche mit der Ausübung dieser Thätigkeiten betraut wurden. Man schrieb den Vollzug der heiligen Handlungen, den Wortlaut einiger Gebete auf; man stellte hinsichtlich der 55 Persönlichkeiten gewisse Normen auf. Das hohe Alter solcher Bemühungen um eine richtige Verwaltung des Gemeindelebens durch die richtigen Persönlichkeiten sieht man an der Didache. Aber nicht alles ließ sich schriftlich fixieren und durch Vorschriften normieren; namentlich die Handhabung des belehrenden und erbauenden Wortes (1 Ti 2, 12; 2 Ti 2, 2; 1 Ko 12, 28; Eph 4, 11; Ja 3, 1) ließ sich nicht in dieser Weise festlegen; 60

man mußte Regeln und Ratschläge geben, Muster aufstellen. Auf all diesen Gebieten liegen die Anfänge der praktischen Theologie. Hier sind die Liturgien entstanden, die sich in den Kirchenordnungen fortgesetzt haben; hier die fixierten Glaubensbekenntnisse und die Belehrungen der Anfänger aus der heiligen Schrift, woraus sich unsere Katechetik entwickelt hat; hier die Anfänge der Kunstlehren, nach denen die Prediger sich richten sollen, hier die Anweisungen über die Offizien, über die besondern Pflichten und Rechte des Ordo ecclasiasticus. Aus der alten Zeit stammt also ein großer Teil der Stoffe, mit denen sich die praktische Theologie heute noch zu beschäftigen hat, man denke an die Liturgien, die nach berühmten Namen heißen, an die Konstitutionen und Kanones, die auf die Apostel selbst zurückgeführt werden. Aus der alten Zeit stammen ferner die ersten Anfänge, die Thätigkeiten des Amtes zum Gegenstand der Lehre zu machen; es sei an einige Schriften beispielsweise erinnert, an Chrysost., De sacerdotio; Augustin, De doctrina christ.; Ambrosius, De officiis; Gregorius M., Regula pastoralis. Aus den alten Zeiten stammen endlich die kirchlichen Funktionen selbst, die allerdings ihre Gestalt fortwährend verändern, aber gerade infolge dieses Wechsels dazu auffordern, das Bleibende zu suchen und das Wechselnde zu verstehen und zu beurteilen.

Die wissenschaftliche Theologie des Mittelalters würdigte, abgesehen vom Kirchenrechte, von denjenigen Disziplinen, die heutzutage zur praktischen Theologie gerechnet werden, die Liturgik am meisten. Die in das Gebiet der Liturgik gehörenden Arbeiten mittelalterlicher Theologen verdankten dem kirchlichen Leben ihren Ursprung. Eine Anfrage Karls des Großen an die Bischöfe: qualiter tu et suffraganei tui doceatis et instruatis sacerdotes Dei et plebem vobis commissam de baptismi sacramento (Wiegand, Odilbert p. 24), ruft eine Anzahl von Monographien über die Taufe hervor. Aber auch ohne besonderen Anlaß besteht fort und fort die Notwendigkeit, die Kleriker über ihre Thätigkeiten und Pflichten zu belehren. So ist schon Isidorus Hisp. durch die Aufforderung seines Bischofs zu seinem Werke: De ecclesiasticis officiis veranlaßt worden: er soll Aufschluß geben über den geschichtlichen Ursprung der Offizien: Origo officiorum, quorum magisterio in ecclesiis erudimur, ut quibus sint inventa auctoribus, brevibus cognoscas indiciis. Walafrid Strabo versichert in den Eingangsdistichen zu seinem Werke: De exordiis, daß er nicht von selbst ein solches Wagnis unternommen habe: Dura Reginberti jussio adegit eum. Rabanus Maurus stellte sein Werk: De institutione clericorum zusammen, weil ihn die Brüder um ein solches Lehrbuch baten, Prolog.: Postulabant, immo cogebant, ut omnia haec in unum volumen congererem, ut haberent, quo aliquo modo inquisitionibus suis satisfacerent; während Amalarius durch sein persönliches wissenschaftliches Bedürfnis zu seinen Forschungen angeregt wurde (Widmung der Schrift: De eccl. offic.): — afficiebar olim desiderio, ut scirem rationem aliquam de ordine nostrae missae, quam consueto more celebramus, et amplius ex diversitate, quae solet fieri in ea. Dem Zwecke der Belehrung der Geistlichen entsprechend behandeln diese und ähnliche Schriften, wobei wir von verschiedener Anordnung des Stoffes und größerer oder geringerer Ausführlichkeit und Vollständigkeit absehen, die Messe, das Kirchenjahr, die Amtstracht, den geistlichen Stand, die Horae canonicae, also vom mittelalterlichen Standpunkt aus das, was wir heute Liturgik und Pastoraltheologie nennen, wozu noch einiges aus dem Kirchenrecht kommt, z. B. Walafr., De exord. c. 28: De decimis dandis. Man kann nicht sagen, daß in diesen Schriften einfach beschrieben wird, was die Kleriker in der Gegenwart zu thun, und wie sie sich zu verhalten haben. Die Schriftsteller bemühen sich, die beschriebenen Handlungen zu begründen und zu erklären. Isidorus behandelt seinen Gegenstand in zwei Abteilungen: De origine officiorum und De origine ministrorum; wo möglich geht er auf die heilige Schrift, auf das AT, auf Jesus und die Apostel zurück; das kirchliche Leben soll auf die göttliche Autorität gegründet werden. Walafrid ist nicht ohne geschichtlichen Sinn; er giebt z. B. c. 27 eine Geschichte des Taufverfahrens bis auf seine Zeit. Es fehlt also nicht an Ansätzen, die praktische Theologie auf die Schrift zu gründen und aus der geschichtlichen Entwickelung das Gegenwärtige zu verstehen. Aber wie gesagt, das wissenschaftliche Interesse richtet sich einseitig beinahe nur auf das Liturgische. Das bereits erwähnte Werk des Rabanus ist ein Beleg dafür. Der Verfasser will wirklich eine Art Encyklopädie alles dessen liefern, was für den praktischen Geistlichen notwendig ist. Das Buch ist eine Kompilation im größten Stil und enthält zum größten Teil nur Abgeschriebenes aus anderen Werken. In der Vorrede kündigt der Verfasser an, daß er in den zwei ersten Büchern von den kirchlichen Ständen, von der Messe, von dem Offizium

der kanonischen Stunden, vom Fasten, vom Beichten u. s. w. handeln werde, fügt aber hinzu: Tertius liber edocet, quomodo omnia, quae in divinis libris scripta sunt, investiganda atque discenda sunt necnon et ea quae in gentilium studiis et artibus ecclesiastico viro scrutari utilia sunt. Novissime vero liber ipse exponit, quomodo oportet eos, qui docendi officium gerunt, diversis allo- 5 cutionibus admonere et in doctrina ecclesiastica fideliter erudire. Dieser letzte Satz kündigt also eine Homiletik an; aber die Ausführung übertrifft das Vorangehende noch an Dürftigkeit. Vergleicht man die Ausführlichkeit, mit der auch die späteren liturgischen Schriftsteller, wie Rupert von Deutz, Honorius von Autun, Sicardus, Durandus das liturgische Detail entwickeln, mit dem Wenigen, was die homiletischen 10 Schriftsteller (Bd VIII S. 235) über ihren Gegenstand zu sagen haben, so bestätigt sich, daß die Liturgik diejenige praktische Disziplin war, die im Mittelalter mit Vorliebe wissenschaftlich gepflegt wurde. Dazu kommt, daß die katechetische Thätigkeit des Mittelalters durch Abhören des Textes und Vorlesen von authentischen Erklärungen festgelegt war, und darum zur Bildung einer katechetischen Methode kein Anlaß vorlag. 15

Die Väter der Kirchen der Reformation dachten nicht daran, das kirchliche Leben nach seinen verschiedenen Seiten freizugeben. Die kirchlichen Handlungen, die Feiertage, der Verlauf der Gottesdienste, die Verwaltung der Gemeinde, die Pflichten des Geistlichen, die Leistungen der Gemeinde, dies alles wurde möglichst genau festgestellt und geregelt. Die protestantischen Kirchenordnungen (man denke an die Bugenhagenschen, an 20 die Brandenburg-Nürnb., an die Pommerschen, an die Kurpfälzische) haben eine Ordnung des kirchlichen Gesamtlebens im Auge; der ganze kirchliche Organismus ist der Gegenstand dieser Ordnungen, nicht bloß einzelne Funktionen einzelner Persönlichkeiten. Sie beschäftigen sich mit einem umfassenden kirchlichen Handeln, das sich über die ganze Gemeinde erstreckt, und stellen dadurch das Stoffgebiet der protestantischen praktischen Theo- 25 logie fest, wenn man von der äußeren Mission absieht. Nun war der Pfarrer oder Pastor, der minister ecclesiae, allerdings nicht die einzige handelnde Person im Kirchenwesen, aber doch die Hauptperson. Darum ist vor allem seine praktische Thätigkeit nach ihren verschiedenen Seiten Gegenstand der Kirchenordnungen und wird die pfarramtliche Thätigkeit der Mittelpunkt der praktischen Theologie. Die pfarramtliche Thätig- 30 keit läßt sich nun in einigen Beziehungen durch Vorschriften beschreiben, die der Geistliche nur pünktlich auszuführen braucht. Aber mit solchen Vorschriften und agendarischen Formularen allein ist es nicht gethan. Der Ausführende soll verstehen, was er thut, und warum er es thut. Darum giebt man ihm Anweisungen zu seiner Amtsführung mit theoretischen Belehrungen. Eine solche Anweisung findet sich bereits in der Instruktion 35 der Visitatoren an die Pfarrherrn von Sachsen; hierher gehört auch die erste Hälfte der Brandenb.-Nürnb. KO; ähnliches findet sich in den andern Kirchenordnungen. Solches, was der dogmatischen, der exegetischen, der historischen, und was der praktischen Theologie angehört, ist miteinander verbunden; aber alles soll zum richtigen kirchlichen Handeln dienen. 40

Ein Teil des kirchlichen Handelns forderte eine noch tiefer eingehende Behandlung, nämlich die Handhabung des erbauenden und belehrenden Wortes. Die Kirchenordnungen suchen auch nach dieser Seite dem Bedürfnis der Gemeinde und der Prediger abzuhelfen. Sie geben Normen für den Prediger oder verweisen auf anerkannte Schriften, nach denen er seine Predigt gestalten kann. 45

Aber neben den amtlichen Kirchenordnungen entstand noch eine andere Art von Litteratur, welche dem Pfarrer bei seiner Amtsthätigkeit behilflich sein sollte; man stellte in Handbüchern alles zusammen, was der Pfarrer zu wissen, zu thun und zu beanspruchen hatte. Diese Bücher sollten dem protestantischen Pfarrer ähnliche Dienste thun, wie sie im Mittelalter die Institutio des Rabanus und später 50 das Manuale curatorum des Surgantius den Klerikern geleistet hatten. Nun verehrten die Lutheraner in ihrem Luther nicht bloß den großen Reformator, sondern auch das vorbildliche Ideal des deutschen Pfarrers, und da er eine besondere, dieses Gebiet behandelnde Schrift nicht verfaßt hatte, so stellte bald nach Luthers Tode Porta aus Luthers Schriften ein Pastorale Lutheri zusammen. Ähnliche Tendenzen verfolgten 55 Er. Sarcerius mit seinem Hirtenbuch 1559 und Nik. Hemming mit seinem Pastor: Unterrichtungen, wie ein Pastor und Seelsorger in Lehr, Leben und allem Wandel sich christlich verhalten soll 1566. Hierher gehört auch Zwinglis Hirt 1525, Lorichs Pastorale 1537, Bucers De cura animarum 1538. Es kann hier natürlich nicht auf den Inhalt dieser Schriften eingegangen werden, oder eine Vollständigkeit in der Aufzählung angestrebt 60

werden; es soll nur darauf aufmerksam gemacht werden, daß von beiden protestantischen Konfessionen mit Eifer daran gearbeitet wurde, die verschiedenen Amtsthätigkeiten des evangelischen Pfarrers zusammenfassend darzustellen, um ihm eine allgemeingiltige Norm für sein Handeln zu geben.

5 Alle diese Schriftsteller gehen auf die hl. Schrift zurück. Das thut auch Hyperius, und er macht mit der Durchführung des Schriftprinzips vollen Ernst: sein Bestreben ist, das gesamte kirchliche Handeln auf die Schrift aufzubauen. Andererseits betont er, daß die praktische Theologie, bevor sie ausgeübt wird, ein Teil des wissenschaftlichen theologischen Studiums sein muß und darum im Zusammenhang, nicht gelegentlich und stückweise, ge-
10 lehrt werden muß. Im 4. Buch seiner Schrift: De ratione stud. theol. beschäftigt er sich mit den Büchern qui ad gubernationem ecclesiasticum informant. Der vorausgehende Studiengang (IV, c. 7) hat den jungen Theologen allerdings schon etwas mit den Pflichten des Kirchenamtes bekannt gemacht, aber: nequaquam continua serie omnia quorumvis ministrorum officia per singulas eundo partes explicantur,
15 sed tantum hinc inde sparsim, diversis locis de certis quibusdam officiis aliqua admiscentur atque ita quidem admiscentur, ut quomodo solent omnes leges generales pleniore egeant expositione, quae demonstret, quomodo ad usum seu praxin debeant exerceri. Hyperius weist auf die Schriften hin, welche die einzelnen praktischen Thätigkeiten im Zusammenhang behandeln und sagt von ihren
20 Verfassern: Duxerunt se rem gratam et perutilem facturos ecclesiis, si seorsum commentariolos aliquos digererent, in quibus omnia quae ad singulorum ecclesiae officia pertineant, accurate et dilucide partim ex sacris libris partim ex conciliis et canonibus comprehenderentur. Solche Schriften, von älteren und neueren Gelehrten verfaßt, müssen von den Kandidaten der Theologie gelesen werden.
25 Turpe foret, accedere aliquem ad ecclesiasticam functionem, qui quae se decet facere, ne ex libris quidem, taceo de rerum usu experientioque didicerit. Hyperius teilt diese Bücher in zwei Klassen: alii in genere universim ac de praecipuis officiis ministrorum ecclesiae disserunt; alii vero certas tantum partes ecclesiasticae functionis seorsum enumerunt; zu der ersteren Klasse gehören Chrysostomus' Schrift
30 vom Priestertum, Gregors M. Regula pastoralis, Bernhards v. Clairv. De consideratione. Hinsichtlich der Bücher der zweiten Klasse führt er keine Autornamen an, wohl aber die Titel der Bücher, die die angehenden Theologen lesen sollen. Aus diesen zusammengestellten Titeln sieht man, wie umfassend Hyperius sich das Studium der praktischen Theologie gedacht hat; darunter sind Titel wie: De synodis, De omni ratione
35 juvandorum pauperum, De vocatione, De officio ac ratione docendi concionandique, Consolationes ad erigendos confirmandosque, De dispensatione et vero usu sacramentorum, De schola ac doctrina catecheseos, De clavibus, De disciplina ecclesiastica; im folgenden Kapitel handelt er De libellis, qui tradunt ritus et ceremonias in ecclesia usitatas. Die heutige praktische Theologie ist in
40 allen ihren Teilen, die Mission ausgenommen, vertreten. Von dem Studium solcher Schriften erwartet er die ersprießliche Vorbereitung auf die Praxis: omnia ad actuosam vitam, hoc est ad rectam ordinationem atque administrationem ecclesiarum apprime conducerent. Aber diese Lektüre fordert dazu auf, den Inhalt des Gelesenen an der Schrift zu prüfen: quousque singula quae in iisdem dicuntur, subnixa
45 sint fundamento sacrarum literarum; da aber die Schrift nicht über alles hieher Gehörige ausdrücklichen Bescheid giebt, so muß geprüft werden, ob es mit den Gesetzen der Liebe, die die Ehre Gottes und die Erbauung des Nächsten zum Zweck hat, übereinstimmt. Interessant ist, daß Hyperius hinzufügt, daß auch die bestehenden Einrichtungen der Kirche berücksichtigt werden müssen: quomodo ecclesiarum, apud quae versari contingit,
50 institutis jam sint accommodata vel accommodari in posterum tempus opportune queant. Aber die wissenschaftliche Privatbeschäftigung genügt nicht: die Behörden sollen durch sachverständige und evangelisch gesinnte Männer ein Sammelwerk herstellen lassen, welches enthält: omnia quae ad gubernationem ecclesiasticam sunt necessaria, nämlich 1. alles, was das NT darüber sagt; 2. das Nötige aus der Kirchen-
55 geschichte; 3. aus den Konzilien, päpstlichen Erlassen und dogmatischen Werken; 4. aus den Kommentaren der Kirchenväter; 5. ex variis libris, qui de officiis episcoporum, presbyterorum, diaconorum aliorumque ministrorum item de ritibus et ceremoniis inscripti sunt, IV, c. 8 observ. 9. Hierbei spricht Hyperius die Erwartung aus, daß ein solches Buch nicht bloß für die Studierenden, sondern auch für die Kirche
60 überhaupt von größtem Nutzen sein werde. Der Verfall der Kirche kommt zum größten

Teil aus der Unwissenheit in diesen Fächern und aus der Charakterlosigkeit her. Deshalb sollen alle Leiter der öffentlichen Schulen die Jugend zur Erwerbung dieser Kenntnisse ermahnen, ja ihnen den Weg dazu zeigen.

Man kann nicht geradezu sagen, daß Hyperius zunächst der Vergessenheit anheimgefallen sei; reformierte und lutherische Theologen gehen auf seine Anregungen ein. Aber 5 sie beschränken sich auf einzelne Teile der praktischen Theologie; der Ausbau im großen Stil, wie er ihn wollte, wurde nicht ausgeführt. Zunächst entsprach es den Prinzipien der protestantischen Kirchen, daß die praktisch-theologischen Schriftsteller den praktischen Geistlichen vor allem als Prediger ins Auge faßten, während die mittelalterlichen Schriftsteller den Liturgen im Auge hatten. Die Predigtkunst wurde ein Gegenstand des akademischen 10 Studiums, der akademischen Vorlesungen und der akademischen Schriftstellerei. Tarnov sagt in der Vorrede zu seinem Buche: De ministerio, daß es aus Vorlesungen hervorgegangen sei, die er neunmal über diesen Gegenstand gehalten habe. Die praktische Theologie hatte, wenn auch nicht unter diesem Namen und nicht in allen ihren Teilen, doch wenigstens als Lehre von der Predigt in der Methodologie des theologischen 15 Studiums ihre Stelle: der reformierte Theologe Alsted handelt Method. V, 1. De prophetica seu pastorali theologia (die proph. Th. ist nach Hyper. De rat. IV, c. die facultas interpretandi scripturam) und bestimmt sie als prudentia summa de officio prophetae seu pastoris, welcher die theologia acroamatica, die Theologie des Hörens des Wortes, gegenübersteht; der Lutheraner Calov, der für den Theologen 20 ein mindestens fünfjähriges Studium verlangt, verlegt das Studium der Homiletik in das vierte Jahr, und sagt von diesem Studium (Paed. Art. II, c. 6): Concernit partim methodum concionandi, partim p r a x i n concionatoriam, und weiter von dem Zwecke dieses Studiums: Cum studium hocce ea, quae in Theologia percipiuntur, ad p r a x i n et usum ecclesiae applicare doceat, etc. 25

Was den Namen: Praktische Theologie anlangt, so muß bemerkt werden, daß es sich hier nur um die Übertragung dieses Namens auf einen besondern Teil der Theologie handelt: denn daß die ganze Theologie überhaupt theologia practica sei, war schon längst Gegenstand theologischer Verhandlungen, vgl. Gerh., Loc. Prooem. § 11: Cum sapientia alia sit contemplativa, cujus finis veritas, alia activa, cujus finis 30 opus, inde ulterius quaerunt scholastici: an theologia sit contemplativa, an vero practica und erklärt sich für letzteres, weil in der Theologie alles, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar auf die Praxis abziele. Aus der Vielverwendbarkeit des Wortes: Praktisch erklärt sich auch, daß man die christliche Ethik ebenfalls so nannte, und daß man andererseits bei den Wörtern: Praxis, praktisch an das kirchliche Handeln dachte, 35 auf welche das Studium der Theologie im allgemeinen, und das Studium einzelner Fächer, wie Homiletik oder Ethik oder Kasualtheologie, vorbereitete. Derselbe Gerhard verlangt Method. 1617, daß die Studierenden im vierten Jahre ihrer fünfjährigen Studienzeit an die Predigtübung herantreten, wobei es ihnen jedoch unbenommen sein soll, daß sie schon früher sich dazu bereitstellen, ad hanc theologici studii metam et p r a x i n. 40 Der reformierte Theologe Alsted unterscheidet Method. IV, 1 zwischen einer Theologia practica communis (Ethik) und einer Theologia practica propria, quae certis in ecclesia personis est discenda estque vel prophetica vel acroamatica. Gisbert Voëtius bemerkt (Exerc. et Biblioth. 1644 L. II c. 3) zu der Aufschrift: De apparatu theologiae practicae: Practicam facio quadruplicem: Moralem seu casuisti- 45 cam, asceticam, politico-ecclesiasticam, concionatoriam; die hier beschriebene praktische Theologie deckt sich nicht mit dem, was wir so nennen, hat aber bereits wichtige Bestandteile der heutigen praktischen Theologie in sich aufgenommen. Joh. Forster sagt (Hülsem. Meth. concion. 1671 p. 390) de p r a x i theologica: Spectat partim vitam partim doctrinam. Die erstere ist im Anschluß an 1 Ti 3 zu lehren; praxis 50 doctrinae vel est mere theologica vel ecclesiastica. Mere theologica exercetur concionando; die praxis ecclesiastica begreift in sich: ea, quae proprie ad administrationem muneris ecclesiastici variosque casus, qui inibi occurrunt, scitu et cognitu necessaria occurrunt. Auffallend ist, daß unter diesen Disziplinen, die sich unter dem Namen: praktische Theologie zusammenzuschließen beginnen, die Kate- 55 chetik fehlt. Es gab allerdings schon eine katechetische Theologie, aber darunter verstand man die Kenntnis der Hauptstücke des Christentums, welche der Studierende der Theologie für seine eigene Person sich anzueignen hatte, nicht eine Theorie des kirchlichen Unterrichts. Nachdem aber vornehmlich durch die Pietisten die Katechetik zu einer theologischen Kunstlehre erhoben worden war, wurde auch sie diesem Kreis der praktischen 60

Disziplinen einverleibt. Und so sehen wir denn, daß in der Übergangszeit vom 18. zum 19. Jahrhundert einerseits die einzelnen Disziplinen als ein zusammengehöriges Ganzes erkannt werden, und daß man versucht, sie systematisch zu ordnen, und daß andererseits der Sammelname: Praktische Theologie für das Ganze gebraucht wird. Einen Beleg für das erstere giebt Kleuker, der (Enc. II, 1801) unter dem Namen: Theorie der anwendenden Theologie das Ganze so konstruiert: I. Theorie der Lehrkunst oder Didaktik (Systematik, Homiletik und Katechetik); II. Kirchenwissenschaft (Ekklesiastik) und Pastoralwissenschaft und Liturgik. J. E. Chr. Schmid verwendet dafür (Theol. Encykl. 1810) den Namen: Praktische Theologie und definiert sie § 2 als Anweisung zur Anwendung des Christentums (die Anwendung zum Volksunterricht); die Einteilung der Theol. in exeg. u. s. w. und praktische nennt er die rezipierte. Planck faßt in der Einleitung in d. theol. Wissensch. 1794 I, p. 117 die Hauptfächer: Homiletik, Katechetik, Pastoraltheologie unter dem Namen Theologia applicata oder applicatrix zusammen, im Grundriß 1813 spricht er von der gewöhnlichen Einteilung der Theologie in einen exegetischen, systematischen, historischen und praktischen Teil (§ 18). (Über die einzelnen Schriftsteller und Schriften vgl. die Einleitung zur prakt. Theol. von Nitzsch, Harnack, Achelis u. a.) Man war sich bewußt geworden, daß die Diener der Kirche zur ersprießlichen Ausrichtung ihrer Thätigkeiten eine theoretische Anweisung bedurften, und daß sie schon vor ihrer Amtsthätigkeit die entsprechenden Studien zu machen hatten. Die einzelnen Disziplinen, wenigstens die hervorragendsten, waren bereits als selbstständige Teile dieses Studiums hervorgetreten; man hatte auch begonnen, sie in ein Ganzes zusammenzufassen und dieses Ganze nun in die theologische Wissenschaft aufzunehmen als Schlußteil, und zwar nicht selten schon unter dem Namen: praktische Theologie. Es verstand sich von selbst, daß alle diese Disziplinen schließlich dem kirchlichen Leben dienen sollte; die Beziehung auf das kirchliche Handeln war die Voraussetzung für die Notwendigkeit und die Berechtigung der Homiletik, Katechetik und Pastoraltheologie. Bei diesem Sachverhalt, daß die praktische Theologie in ihren Hauptteilen und als Ganzes schon vor Schleiermacher existierte, und über ihre Bestimmung für den Kirchendienst kein Zweifel bestand, kann man nicht sagen, daß er der Begründer der praktischen Theologie sei, auch nicht in dem Sinne, daß sie ihre wissenschaftliche Existenz ihm verdanke. Er war ihr sehr erfolgreicher Förderer durch den Abschnitt, den er ihr in der kurzen Darstellung 1811, 1830 § 257—338 widmete, und durch die Vorlesungen, welche er seit 1821/22 sechsmal an der Berliner Universität darüber hielt (herausgeg. von Frerichs 1850). Zunächst gereichte es ihr zum Nutzen, daß ein systematischer Theologe von der Bedeutung Schleiermachers sie in seine systematische Gedankenarbeit aufnahm. In der systematischen Durcharbeitung ist denn auch hauptsächlich die Förderung zu finden, welche die praktische Theologie durch Schleiermacher gewann. Sofern die praktische Theologie Thätigkeit ist, befaßt sie sich mit der Kirchenleitung; als Theorie der Praxis ist sie das Wissen um die Technik der Kirchenleitung (Darst. § 25). Zu diesem Wissen bedarf sie der übrigen Theologie, aber nicht in dem Sinne, daß die übrigen theologischen Wissenschaften nur Hilfswissenschaften für die prakt. Theologie wären. Die scientifische und die prakt. Theologie sind einander unentbehrlich. Die erste ohne die zweite verliert ihre Bedeutung, die zweite ohne die erste ihr Fundament (Vorl. p. 786). Der prakt. Theologie gehören alle die Kunstregeln an, die sich auf die leitende Thätigkeit beziehen (Vorl. p. 17), und der übrigen theologischen Wissenschaft die Kenntnisse. Insofern ist die prakt. Theologie die Krone des theologischen Studiums, weil sie alles andere voraussetzt und deswegen zugleich für das Studium das letzte ist, weil sie die unmittelbare Ausübung vorbereitet (Vorl. p. 26; Schleiermacher sagt: Krone des theol. Studiums, und nicht: Krone der theol. Wissenschaften). Für die Schleiermachersche Konstruktion der einzelnen Teile oder Disziplinen der prakt. Theologie ist sein Kirchenbegriff maßgebend. Die Kirche ist keine Lehranstalt, auch keine Besserungsanstalt (Vorl. p. 778); die evangelische Kirche ist eine Gemeinschaft des christlichen Lebens zur selbstständigen Ausübung des Christentums. Diese selbstständige Ausübung setzt aber eine Organisation der christlichen Gemeinschaft voraus (Darst. § 267); so beruht alle Kirchenleitung auf einer bestimmten Gestaltung des ursprünglichen Gegensatzes zwischen den Hervorragenden und der Masse. Die Kirchenleitung liegt in den Händen der Hervorragenden; das sind die Theologen; die christliche Theologie ist der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche nicht möglich ist (Darst. § 5). Die Gemeinde kommt als Einzelgemeinde und als Ganzes (Konfessionskirche) in Betracht; was über die Leitung der Lokalgemeinde zu sagen ist, gehört zur Theorie des

Kirchendienstes; mit der Leitung des Ganzen beschäftigt sich die Theorie des Kirchenregimentes (Darst. § 274—276). Aus dem religiösen Leben der Lokalgemeinde konstruiert Schleiermacher die Homiletik, als die Theorie der religiösen Rede, die Liturgik, wenigstens etwas, was an die Liturgik erinnert (§ 286—289), Katechetik, als Seelsorge im weiteren Sinn, als Theorie der kirchlichen Erziehung der Unmündigen, die Theorie 5 des Missionswesens, und die Seelsorge im engeren Sinn, die Beschäftigung mit denen, welche ihrer Gleichheit mit den andern durch innere oder äußere Ursachen verlustig gegangen sind. Die Lehre vom Kirchendienst umfaßt also die bisherigen Disziplinen mit Hinzufügung der Missionslehre. Aus Schleiermachers Theorie des auf die Kirche sich richtenden Kirchenregiments sei hervorgehoben, daß das Kirchenregiment aus der kirchlichen 10 Autorität und der freien Geistesmacht besteht. Beide haben denselben Zweck, nämlich die Idee des Christentums nach der eigentümlichen Auffassung der evangelischen Kirche immer reiner zur Darstellung zu bringen und immer mehr Kräfte für sie zu gewinnen; die kirchliche Macht aber oder die kirchliche Autorität kann dabei ordnend oder beschränkend auftreten, die nicht organisierte oder die freie geistige Macht nur aufregend und warnend; der 15 Zustand eines kirchlichen Ganzen ist desto befriedigender, je lebendiger beiderlei Thätigkeit ineinander greifen. Zur Verhütung von Mißverständnissen sei bemerkt, daß Schleiermacher bei der Mitwirkung des ungebundenen Elementes nicht an eine Art republikanischer Massenherrschaft über die Kirche gedacht hat. Er spricht § 312 nur von der freien Einwirkung auf das Ganze, welches jedes einzelne Mitglied der Kirche versuchen kann, das 20 sich dazu berufen glaubt. Der kirchlichen Autorität bleibt die Mitwirkung bei der Berufung zum Kirchenamt (§ 315). Dem Interesse des Zusammenhangs der Einzelgemeinden mit der Gesamtgemeinde oder Kirche dient die kirchliche Gesetzgebung, welche Kultus und Sitte zu bestimmen hat. Der kirchlichen Autorität kommt ferner zu, über die Zugehörigkeit einzelner zur Kirche, hinsichtlich der Kirchenzucht und des Kirchenbaues 25 das ausschlaggebende Wort zu sprechen; sie ist einerseits die Hüterin der freien Entwickelung und andererseits der Einheit der Kirche (§ 323), sie hat die Kirche in ihrem Verhältnis zum Staate, namentlich, wenn dieser das Schulwesen an sich genommen hat, vor kraftloser Unabhängigkeit und vor angesehener Dienstbarkeit zu bewahren (§ 324—327). Schließlich weist Schleiermacher der praktischen Theologie auch noch die Aufgabe zu, der 30 freien Geistesmacht, nämlich dem akademischen Lehrer und dem theologischen Schriftsteller die Richtpunkte zu zeigen, welche er zu befolgen hat, damit seine Thätigkeit dem Ganzen nützlich sei (§ 328—334, vgl. hierüber namentlich Vorl. p. 704—724).

Man kann auch von diesen Ausführungen betr. das Kirchenregiment nicht sagen, daß Schleiermacher damit etwas noch nicht Dagewesenes in die prakt. Theologie eingeführt 35 habe. Es wäre doch zu sonderbar, wenn vor Schleiermacher solche wichtige Stücke des kirchlichen Lebens nicht Gegenstände wissenschaftlichen Denkens und Schreibens gewesen wären. Die Bedeutung der Leistung Schleiermachers liegt darin, daß er diese Gegenstände von dem Grundgedanken der Kirchenleitung aus systematisch behandelte. Die für das kirchliche Handeln in der Gegenwart so wichtige Seite des Gegenstandes: Die historische 40 Entwickelung kommt in der kurzen Darstellung nicht zu ihrem Rechte; das ist sehr begreiflich, weil es sich da nur um einen Aufriß handelte, sie tritt aber auch in den Vorlesungen vollständig hinter der systematischen Konstruktion zurück. Nach dieser Seite hin bedurfte Schleiermachers Arbeit der Ergänzung und hat sie auch gefunden. Vor allem aber ist die von ihm mit Erfolg eingeführte vorgenommene systematische Konstruktions- 45 arbeit von den wissenschaftlichen Vertretern der prakt. Theologie unverdrossen fortgeführt worden. Es kann hier nicht darüber Buch geführt werden, wie die einzelnen Theologen sich zu dem Schleiermacherschen System der prakt. Theologie gestellt haben und stellen, wie sie die Aufgabe definiert, die Disziplinen eingeordnet, was sie davon gethan, was sie dazu gethan haben. (Über den bedeutendsten praktischen Theologen aus der Schleier- 50 macherschen Schule: Im. Nitzsch vgl. Bd VIII S. 134). Wohl aber soll darauf hingewiesen werden, daß die prakt. Theologie dieses konstruierende oder systematisierende Verfahren nicht entbehren kann, und zwar nicht bloß um ihre Existenz als Wissenschaft willen, sondern um ihrer Leistungsfähigkeit willen. Ihre Aussagen müssen doch auf einer soliden Basis stehen und dürfen nicht von Willkür und subjektiven Ansichten und 55 Neigungen eingegeben sein. Die verschiedenen Aufgaben des kirchlichen Lebens müssen doch in das richtige Verhältnis zu der obersten Aufgabe des kirchlichen Lebens gebracht und in das richtige Verhältnis zu einander gestellt werden. Die prakt. Theologie kommt also ohne Definitionen und systematische Erörterungen nicht aus. Aber in diesem Artikel muß im Interesse der Übersichtlichkeit der Versuch gemacht werden, ohne in das Detail 60

der systematisierenden Arbeit einzugehen, ein Bild von den gegenwärtigen Aufgaben der prakt. Theologie zu geben.

II. Die Aufgaben der praktischen Theologie. Die Errungenschaft, das Wesen der prakt. Theologie aus dem Wesen der Kirche abzuleiten und die Kirche selbst als Subjekt 5 und Objekt der prakt. Theologie aufzufassen, ist seit Schleiermacher, natürlich unter verschiedenen Modifikationen, beibehalten worden. Marheineke handelt (Entw. der pr. Th.) in der Grundlegung von der Kirche, und zwar: von der christlichen Kirche, von der evangelischen Kirche, von der einzelnen Gemeinde; Schweizer sagt (Homiletik § 8): Die prakt. Theologie zerfällt in die Lehre von der Selbstorganisierung der Kirche, und in die Lehre von den 10 aus dem Organisiertsein hervorgehenden, somit organischen Thätigkeiten; Nitzsch widmet nach der Einleitung den ganzen ersten Band seines Werkes dem kirchlichen Leben; Ehrenfeuchter kommt nach ein paar einleitenden Seiten zur Kirche und erörtert das Wesen, die Erscheinung, die Gegenwart der Kirche, das geistliche Amt und dann erst geht er zur prakt. Theologie als System über. Auch die neuen Werke von lutherischen und refor- 15 mierten Theologen, von Harnack, Zezschwitz, Knoke und von Krauß und Achelis gehen von der Kirche aus, als dem handelnden Subjekt. Ferner ist wohl allgemein anerkannt, daß dieses kirchliche Handeln sich wieder auf das handelnde Subjekt, auf die Kirche, richtet (Ehrenfeuchter p. 181: Gegenstand der prakt. Theologie ist das Handeln der Kirche, insofern darin die lebendige Beziehung ihrer selbst als Subjektes zu sich als Objekt wirksam 20 wird; denn bei ihrem Handeln ist die Kirche sowohl Subjekt ihrer Thätigkeit, als Objekt). Dieser Satz scheint sich mit der Aufnahme der Mission in den Bereich der prakt. Theologie nicht zu vertragen; denn gehört die Mission wirklich in die prakt. Theologie, dann ist, so scheint es, der Satz falsch, daß die Kirche auch Objekt des kirchlichen Handelns ist; oder der Satz ist richtig, dann gehört die Mission nicht in die prakt. Theologie. Aber 25 das Dilemma hebt sich, wenn man bedenkt, daß die Kirche mittelst ihrer Missionsthätigkeit dem Drange folgt, das ihr Zugehörige sich wirklich anzueignen (vgl. das Gleichnis vom Sauerteig). Die gleiche Frage kehrt bei der inneren Mission in verschärftem Maße wieder, insofern als die innere Mission in ihrem heutigen Betrieb sich von ihrer ursprünglichen Aufgabe entfernt und Wohlthätigkeits- und Humanitätswerke treibt; diese 30 Seite der inneren Mission gehört wirklich nicht in die prakt. Theologie, sondern in die Ethik.

Die Aussage, daß die prakt. Theologie sich mit der Theorie des kirchlichen Handelns befaßt, drängt sofort zu der Frage, was für Mittel sie anzugeben hat, durch welche dieses Handeln vollzogen wird. Auch hier zeigt sich eine gewisse Übereinstimmung der 35 praktischen Theologen, indem sie alle Gebet, Wort und Sakrament als die hauptsächlichen Mittel des kirchlichen Gemeinschaftslebens bezeichnen, wozu nur zu bemerken ist, daß Wort und Sakrament zusammengehören, weil Gott das durch sie handelnde Subjekt ist, während bei dem Gebete die Gemeinde das handelnde Subjekt ist. Die weitere Aussage, daß dieses Handeln sich auf die Gemeinde selbst richtet, nötigt die prakt. Theologie auf die 40 Beschaffenheit der Gemeinde der Gegenwart einzugehen und zwar, wie diese Beschaffenheit dadurch bestimmt ist, daß die Gemeinde eine mit dem erhöhten Christus im Glauben verbundene, aber im Diesseits lebende Gemeinde ist. Dies führt dazu, die Gemeinde als gewordene und werdende zu betrachten. Als gewordene ist sie im Besitze der Gemeinschaftsmittel und des zur richtigen Handhabung dieser Gemeinschaftsmittel erforderlichen 45 Geistes; als werdende ist sie den das Gemeinschaftsleben beeinflussenden Einwirkungen des irdischen Daseins unterstellt. Dies führt auf die Unterscheidung: Gemeinde der Reifen und der Unreifen, und auf die Notwendigkeit, gegebenenfalls sich der einzelnen im besondern anzunehmen. All dieses kirchliche Handeln führt aber schließlich auf einen weiteren Unterschied innerhalb der Gemeinde: auf den Unterschied zwischen Personen, an denen 50 gehandelt wird, und Personen, die handeln.

Doch genug mit diesen Beispielen, welche zeigen sollen, daß es mit der sachlichen Zusammengehörigkeit der einzelnen Disziplinen der prakt. Theologie nicht schlecht bestellt ist, und daß sie durchaus nicht des einheitlichen Prinzipes ermangeln, aus dem sie durch Entfaltung gewonnen werden können. Infolgedessen haben die praktischen Theologen eine 55 Art von Grundstock gemeinsamer Disziplinen, die aus dem obigen sich leicht erklären: Homiletik, Katechetik, Seelsorge (Armenpflege). Andererseits ist die prakt. Theologie, nachdem sie das, was Schleiermacher unter dem Namen: Kirchenregiment behandelt hat, in ihren Bereich aufgenommen hat, doch in der Notwendigkeit, neue Namen zu suchen (z. B. Kybernetik) und dies darf man ihr nicht verwehren wollen; ihre Aufgabe ist eben 60 jetzt umfassender als früher.

Sehen wir uns nun die überkommenen und allgemein anerkannten Disziplinen auf
ihren Gegenstand an, so ist klar, daß Homiletik und Katechetik insofern zusammengehören,
als sie beide die Theorie der Handhabung des Wortes behandeln und zwar für die Ge-
meinde, aber mit dem Unterschiede, daß die Homiletik die Handhabung des Wortes für
die Gemeinde der Reifen, die Katechetik, die für die Gemeinde der Unreifen behandelt,
die aber auch bereits zur Gesamtgemeinde gehören und im Unterschiede von der einen
Hälfte die Unterstufe, die Gemeinde der Anfänger, bilden. Aber die Aufgabe der Liturgik
ist nicht so klar; faßt man sie als Lehre vom Gemeindekultus überhaupt, dann ist die
Homiletik ein Teil der Liturgik. Faßt man die Liturgik im Anschluß an Schleiermacher
als die Darstellung der feststehenden Formen im Gottesdienst, so hat das insofern einen
Sinn, als diese Formen nicht beliebig von dem jeweiligen Geistlichen und der jeweiligen
Gemeinde hergestellt werden; feststehend müßte im Sinn von: vorgeschrieben genommen
werden; historisch behandelt aber liefert gerade die Liturgik einen deutlichen Beweis zu
dem Satze Heraklits, daß alles im Flusse ist. Vielleicht kann man helfen, wenn man
der Liturgik die Theorie des Gemeindegebets zuweist, während sich Homiletik und Kate-
chetik in die Theorie des Gemeindewortes teilen. Dann könnte sie auch vieles von dem
in sich aufnehmen, was schon jetzt in sie aufgenommen wird, weil der vollziehende Geist-
liche etwas davon wissen muß, und es darum in der prakt. Theologie irgendwo vor-
kommen muß. Dahin gehören Kirchenlied, Kirchengesang, Kirchenmusik; dahin gehören
auch kirchliche Handlungen, wie Konfirmation, Beichte, Trauung, Beerdigung. Restlos
lassen sie sich freilich nicht in die Liturgik aufnehmen, denn die Theorie des Gemeinde-
wortes muß sich ebenfalls mit diesen Handlungen beschäftigen. Aber das Spezifische
dieser Stücke fällt der Theorie des Gemeindegebets zu, zumal ja Segnen und Weihen
in das Gebiet des Gebets und der Fürbitte gehören. Dahin gehören auch die Weihungen
von Gegenständen; denn diese Weihungen laufen doch immer darauf hinaus, daß Gott
zu den Gegenständen die rechten Leute geben und sie mit seinem Geiste begaben möge.
Die Theorie von der Verwaltung des dritten Gemeinschaftsmittels, der Sakramente, wird
nun freilich sehr dürftig ausfallen, so lange man sich damit begnügt, die Zeremonien
zu beschreiben; aber der Vollzug der Sakramente stellt andere Fragen, die beantwortet
werden müssen, wie z. B. die Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe, nach der
Zurückstellung der getauften parvuli von der Kommunion, nach der konfessionellen
Abendmahlsgemeinschaft. Übrigens müssen auch die einzelnen Disziplinen nicht gleich
groß an Umfang sein.

Eine eigentümliche Bewandtnis hat es mit der Pastoraltheologie: sie ist zu reich
ausgestattet. In früherer Zeit war Pastorale ein Name für die gesamte prakt. Theologie;
diese Verwendung des Wortes wirkt noch in Neueren nach, wie bei Cl. Harms und
H. Cremer; vgl. auch die katholischen Pastoraltheologien. Von diesem Überreichtum ist
ihr noch etwas geblieben, indem manchmal unter dem Namen: Pastoraltheologie die
Lehre vom Kirchenamt und von der cura specialis zusammengekoppelt sind (so noch bei
J. Kübel, Umriß der Pastoralth.). Natürlich kann man, wie die Wörter pastor und
pascere zusammengehören, so auch Pastorenberuf und Einzelseelsorge zusammenbringen,
man kann auch den Begriff: Seelsorge auf die ganze prakt. Theologie ausdehnen, wie
schon Schleiermacher sagt (Pr. Th. p. 40): Alle einzelnen Aufgaben, die in dem Gebiet
der Kirchenleitung vorkommen können, gehören zu dem, was die Griechen ψυχαγωγία
nannten. Aber bleibt man, was doch am rätlichsten ist, bei den Vorstellungen, die mit
den Wörtern sich verbunden habe, so ist Pastor eine Benennung der Persönlichkeit, die
mit der Ausübung des größten Teils dessen, wovon die prakt. Theologie handelt, betraut
ist, und versteht man unter Seelsorge die durch besondere Umstände nötig gewordene
Einzelseelsorge, so können die beiden Disziplinen: Lehre von der Einzelseelsorge und Lehre
vom Kirchenamt nicht in Eine Disziplin zusammengebracht werden. Die Trennung wird
aber beiden gut thun. Denn, was nun zunächst die Einzelseelsorge anlangt, so ist daran
festzuhalten, daß sie für diejenigen nötig ist, welche durch besondere Umstände abgehalten
sind, sich an dem kirchlichen Gemeinschaftsleben in entsprechender Weise zu beteiligen.
Dieser Notstand offenbart sich am deutlichsten an den Kranken, darum sind sie das erste
Objekt der Seelsorge, die ihnen die Segnungen des Gemeinschaftslebens, Gemeindegebet,
Wort und Sakrament trotz ihrer Abgeschiedenheit geben will. Der Notstand wird aber
auch durch soziale Übel und Mißstände, durch eigene Verschuldung veranlaßt. Die Kirche
versucht es, auch diese Hindernisse zu beseitigen. Sie hat es zu allen Zeiten versucht, und
wenn sie gegenwärtig den Weg der Vereinsthätigkeit und der Verwendung geschulter,
besonderer Hilfskräfte einschlägt, so hat sie eben einen der Wege, die zu diesem Ziele

führen sollen, mit besonderer Energie eingeschlagen, aber durchaus keinen unbedingt neuen. Die innere Mission ist nur eine besondere Ausführung der Einzelseelsorge, und in dem Maße, als sie sich von diesem Ziele, ihre Objekte dem kirchlichen Gemeinschaftsleben wieder zu gewinnen, entfernt, hört sie auf, Gegenstand der prakt. Theologie zu sein. Es besteht also für die prakt. Theologie kein Bedürfnis, für die innere Mission eine eigene Disziplin zu schaffen. Allerdings sind die in ihrem Dienste verwendeten Kräfte durchaus nicht lauter Pastoren, wohl aber stehen sie im Dienste der Kirche, und deshalb bedarf auch die andere Hälfte der bisherigen Pastoraltheologie einer Vervollständigung. Sie kann nicht stehen bleiben bei den Personen, die mit Gemeindepredigt, Gemeindeunterricht und regulärer Verwaltung der Sakramente betraut sind, sondern muß auch die Lehre von den anderweitig im Kirchendienst verwendeten Personen, also von den Diakonen und Diakonissen in sich aufnehmen. Die Pastoraltheologie muß überhaupt zu einer Lehre von den Gemeindeämtern umgestaltet werden, darum aber auch zu einer Lehre von der gesamten Gemeindeorganisation. Sie nimmt darum in dem Ganzen der Disziplinen die letzte Stelle ein; nachdem die Thätigkeiten der Kirche erörtert sind, macht die Lehre von den Personen, durch die sie vollzogen werden, den Abschluß; beschränkt sich aber nicht auf die Pfarrer und Diakonen, sondern zieht auch das Kirchenregiment und dessen Aufgabe in Betracht, sowie die ohne das geistliche Amt sich vollziehenden Erbauungsbestrebungen (z. B. die Gemeinschaftsbewegung).

Aber wo bleibt die Lehre vom Kirchenjahr, vom Kultusgebäude, von der kirchlichen Kunst, von **Decorum pastorale**, von der Pfarrfrau (Vinet, Kap. II, § 1; Krauß, Pastoralth. § 71)? Die zweite Hälfte dieser Inventarstücke der prakt. Theologie kann, soweit sie überhaupt zur Theologie gehören, in dem Schlußteil, in der Lehre von der Gemeindeorganisation Aufnahme finden. Die Lehre vom Kirchenjahr und von der Schriftlektion gehört in die Homiletik, wo ja doch die Stoffbestimmung durch das Kirchenjahr und das Verhältnis zwischen Schriftlektion und Predigt besprochen werden muß. Das übrige, soweit es zur Auswirkung des kirchlichen Gemeinschaftslebens gehört, wird am besten in der Liturgik behandelt, da diese vom Gemeindegebet handelt, das Gemeindegebet der erste Akt des Gemeinschaftslebens ist und darum einen besonderen Ort der Gemeindeversammlung fordert.

Der Anregung Schleiermachers (Darst. § 298), die Mission in die prakt. Theologie aufzunehmen, haben neuere Theoretiker Folge geleistet, aber über die Stelle, die ihr im wissenschaftlichen Ganzen anzuweisen ist, besteht Meinungsverschiedenheit. Ehrenfeuchter stellt sie als das vorbereitende Handeln der Kirche an die Spitze, Zezschwitz (Syst. § 129—154) schließt sie unmittelbar an die Prinzipienlehre an, Knoke (Grundr. § 10—12) behandelt sie nach der Lehre von der Kirche und vom Amte, während Achelis (Pr. Th. II, § 277—292) sie an vorletzter Stelle, unmittelbar vor der Lehre vom Kirchenregiment, bringt, wohl mit Recht; denn zuerst muß das Handeln an der bereits bestehenden Kirche dargestellt werden und dann das auf die außerchristliche, jüdische und heidnische Welt gerichtete Handeln. Es bedarf wohl nur der Bemerkung, daß die Missionslehre der prakt. Theologie sich vor Grenzüberschreitungen nach Seite der Kirchengeschichte und der Ausbildung angehender Missionare hüten muß; ihr kommt nur zu, die Grundsätze zu erörtern, welche die Kirche bei dem Betrieb des Missionswerkes einhalten muß, und die Mittel, durch welche in den Gemeinden der Missionssinn geweckt, gepflegt und zur Bethätigung angeleitet werden muß.

Hofmann hat zu den Thätigkeiten des theologisch-kirchlichen Handelns noch die gelehrte Vertretung und die gelehrte Beratung der Kirche hinzugefügt. Das gäbe also für den wissenschaftlichen Bereich der prakt. Theologie zwei Disziplinen. Hofmann sagt darüber (Encykl. p. 321): Es kommt dem theologisch Gebildeten zu, auch außeramtlich, demnach als Gemeindeglied die Kirche ebensowohl zu beraten als zu vertreten; es wird also eine Kunst der gelehrten Vertretung und der gelehrten Beratung der Kirche geben. Demnach weist Hofmann die Apologetik und Polemik, also zwei schon vorhandene Disziplinen, in die prakt. Theologie. Aber die Apologetik und Polemik wird trotz dieser Eingliederung in die prakt. Theologie von dem Exegeten, Historiker und Dogmatiker geleistet werden müssen; die prakt. Theologie wird sich damit begnügen, zu verlangen, daß diese Dienste im Interesse der gegenwärtigen Gemeinde geleistet werden, und allenfalls die Punkte angeben, wo der Apologet und der Polemiker in der Gegenwart einsetzen müssen. Für die gelehrte Beratung der Kirche bildet Hofmann das Wort: Buleutik und sagt von ihr: Geübt ist sie in der mannigfaltigsten Weise und nach allen Seiten, vormals in der Form von theologischen Bedenken, jetzt dienen Zeitschriften und Flugschriften dazu; es giebt

aber keine Theorie dieses Handels. Diese von Hofmann verlangte Buleutik wird natürlich die Beratung durch Flug- und Zeitschriften u. dgl. nicht beseitigen, und das wäre auch gar nicht zu wünschen. Aber diese freiwillige Beratung, wie sie fort und fort geübt wird, kann doch nur dann segensreich sein, wenn sie auf einer soliden Grundlage ruht. Wie viel wird z. B. an der Gestaltung des Gottesdienstes, an der Konfirmation herumexperimentiert, ohne daß man sich über Grundlage und Ziel klar ist? Hier muß allerdings die prakt. Theologie Ordnung und Rat schaffen, aber nicht mit einer besonderen Buleutik, sondern durch die theoretische Durcharbeitung der Aufgaben der Kirche. Ihr Beruf ist eben, für alle kirchlichen Arbeiten und Aufgaben den Dienst der Buleutik zu leisten. Sie selbst soll die Beraterin des kirchlichen Handelns sein, und darum arbeitet sie nicht bloß für die Studierenden im letzten Studienjahr, oder für die angehenden Pfarrer, oder für die freiwilligen Mitarbeiter an kirchlichen Aufgaben, sondern auch für die mit dem Kirchenregiment in hervorragender Weise betrauten Personen. Aus dieser Richtung auf das gegenwärtige Leben und Handeln der Gemeinde ergibt sich, daß die prakt. Theologie konfessionellen Charakter haben muß.

Ein Überblick über die kirchlichen Thätigkeiten der Gegenwart und über die gewöhnlichen Disziplinen der prakt. Theologie zeigt, daß man mit letzteren auskommen kann, um die ersteren wissenschaftlich zu behandeln; nur die Mission muß eingereiht werden; für die Lehre von der apologetischen und polemischen Thätigkeit ließe sich vielleicht in der Homiletik und Katechetik eine Stelle finden. Die von Schleiermacher geforderten Thätigkeiten des Kirchenregiments einschließlich der Lehre von der Vorbildung der Theologen ließen sich in den Schlußteil: Lehre von den Gemeindeämtern einfügen. Es besteht also, wenn man der Lehre von der Cura specialis und der vom Ministerium die nötige Erweiterung giebt, keine zwingende Notwendigkeit, das hergebrachte Schema bis auf den Grund abzutragen und einen Neubau aufzuführen, dem doch wieder jeder Theoretiker seinen eigenen an die Seite stellt. Wir legen also zu Grund die Verwaltung der Mittel des kirchlichen Gemeinschaftslebens: 1. die Lehre vom Gemeindegebet (Liturgik); 2. die Lehre von der Handhabung des Wortes für die Gemeinde der Reifen und Unreifen (Homiletik und Katechetik); 3. die Lehre von der Verwaltung der Sakramente der Gemeinde. Daran schließt sich an: die Lehre von der Verwaltung der kirchlichen Gemeinschaftsmittel an den von dem Gemeinschaftsleben abgetrennten Bestandteilen der Gemeinde (Seelsorge) und an der außerchristlichen Menschheit (Mission). Den Schluß bildet die Lehre von den handelnden Personen und den ihnen zufallenden besondern Aufgaben (Lehre von den Gemeindeämtern).

Etwas wichtiger, als diese Gliederung, ist die Frage, ob die prakt. Theologie überhaupt ein eigenes Gebiet wissenschaftlichen Erkennens hat, oder ob sie als prakt. Theologie der übrigen Theologie, der exeg., system., histor., gegenübersteht, aber zugleich auf diese angewiesen ist. Zur Klarstellung ist vor allem nötig, zu bedenken, daß das Wort: Prakt. Theologie in verschiedenem Sinne genommen wird. Das Wort bedeutet das einemal die Thätigkeit an der Gemeinde, die Praxis, das anderemal den Lehrgegenstand, der davon handelt, ähnlich wie das Wort: praktischer Theologe, das einemal von dem in der Gemeinde thätigen Geistlichen, das anderemal von dem theologischen Lehrer der praktischen Disziplinen gebraucht wird. Vergleichen wir nun die prakt. Theologie als Lehrgegenstand mit der übrigen Theologie, so stellt sich heraus, daß die exegetische Theologie die hl. Schrift, die historische Theologie die Kirchengeschichte, die systematische Theologie die christliche Wahrheit zu ihren Objekten haben, die praktische Theologie dagegen, kann man sagen, die kirchliche Gegenwart, die Ausgestaltung des kirchlichen Lebens, das kirchliche Handeln. Damit ist nur eine scheinbare Verwandtschaft mit der übrigen Theologie hergestellt. In Wirklichkeit stellt sich die Sache doch so: die übrige Theologie beschäftigt sich mit der Erkenntnis eines Thatbestandes, die praktische mit der Herstellung eines Thatbestandes. Das begründet allerdings einen Unterschied; aber wir müssen bedenken, daß man das Wort Wissenschaft in einem weiteren Sinne auch von der methodischen, mit wissenschaftlichen Mitteln gewonnenen und begründeten Darstellung eines Gegenstandes von allgemeiner Bedeutung gebraucht. So spricht man von der Wissenschaft der Erziehungslehre; die Pädagogik zielt auch auf ein Thun ab, aber weil sie dieses Thun auf die richtigen Grundsätze stellen und darum vor allem diese Grundsätze selbst erkennen will und zur Erreichung dieses Ziels methodisch arbeitet, heißt man sie eine Wissenschaft. Ähnlich kann auch die prakt. Theologie auf den Namen: Wissenschaft Anspruch machen, und wenn man sie eine Technik genannt hat, so muß wieder die Mehrdeutigkeit des Ausdruckes: Technik in Anschlag gebracht werden; die prakt. Theologie ist: Theorie einer Technik.

Diese Technik, deren Theorie der praktische Theologe aufstellt, um zu richtiger Ausführung anzuleiten, bezieht sich auf die richtige Verwaltung der kirchlichen Gemeinschaftsmittel: Gebet, Wort, Sakrament. Nun ist freilich unwidersprechlich, daß die exegetische und systematische Theologie ihr die Kenntnis überliefern müssen, was es um diese drei
5 an sich ist, und die historische Theologie sie darüber unterrichten muß, auf welche Weise diese drei zu der Gestalt gekommen sind, in der sie gegenwärtig vollzogen werden, und welche Erfahrungen die Kirche mit den früher bestehenden Arten des Vollzugs gemacht hat, und das kann nicht dadurch entkräftet werden, daß der praktische Theologe eine Reihe von Arbeiten selbst unternehmen muß, weil die andern Disziplinen ihn im Stiche
10 lassen. Er braucht z. B. eine Geschichte des Katechismus, des Katechismusunterrichtes und der Katechismuslitteratur, er braucht eine genauere Kenntnis der Liturgien, der christlichen Gemeindesitte, und findet bei dem Historiker nicht immer und nicht alles, was er braucht. Aber daraus folgt nur, daß der praktische Theologe der Not gehorchend, nicht dem eigenen Berufe, die Arbeit eines Historikers verrichten muß, aber er treibt eben
15 dann ein Stück historische Theologie. Es muß also zugegeben werden, daß ein großer Teil der Stoffe, welche die heutige prakt. Theologie behandelt, den anderen Zweigen der Theologie angehört; als Theologia applicata oder applicatrix muß sie zuerst das haben, was sie anwendet, und wenn sie es nicht von anderen bekommt, muß sie es selber auftreiben, aber sie selbst bleibt trotzdem Theologia applicatrix. Aber eben weil sie
20 dies ist, behandelt sie die Stoffe, die ihr die andere Theologie liefert, in einer ihr allein zukommenden Weise. Der Exeget lehrt: Was geschrieben steht, der Systematiker: Was es um die Sache ist, der Kirchenhistoriker: Wie sie sich im Laufe der Zeit entwickelt und gestaltet hat; der praktische Theologe: Wie sie im kirchlichen Leben anzuwenden ist, und zwar stellt er theoretische Grundsätze darüber auf. Man mache die Probe mit einem
25 Stoffe, der allen gemeinsam ist: mit der Taufe. Der Exeget behandelt die von der Taufe handelnden Bibelstellen, der Historiker ihre Geschichte, der Dogmatiker die Lehre von der Taufe. Die prakt. Theologie beschäftigt sich mit der Theorie des Taufvollzuges. Dazu gehört z. B. die Kindertaufe; daß die Dogmatiker auch darüber sprechen, ändert nichts an dem Recht des praktischen Theologen. Der Dogmatiker ist mit dem, was er
30 über die Taufe zu sagen hat, fertig, wenn er in wissenschaftlicher Weise erledigt hat, was Luther im 4. Hauptstück darüber sagt. Wenn der Dogmatiker dennoch über die Kindertaufe spricht, so thut er es im Hinblick auf die gegenwärtige Gemeindepraxis und greift über sein Amt hinaus. Der Dogmatiker behandelt den Locus de novissimis; der minister ecclesiae vollzieht die kirchliche Bestattung, wie sie aber vollzogen werden soll,
35 das gehört der praktischen Theologie. Das gleiche gilt von dem Locus de verbo divino und von der Homiletik und Katechetik. Zwischen der Lehre vom Wesen und dem Akt der Ausführung liegt die Theorie der Ausführung und diese Theorie ist die Spezialität der prakt. Theologie.

Das engere Verhältnis, in welchem die prakt. Theologie zu einigen außertheologischen
40 Wissenschaften und einigen Künsten steht, erklärt sich aus dem Bildungsgang der Theologen und aus der Eigenart des christlichen Kultus. Einzelne Funktionen des Kirchendieners verlangten Kenntnisse und Fertigkeiten, für welche das Studium der artes liberales und die Übung darin nützlich war. Es lag deshalb nahe, mit Rücksicht auf den praktischen Kirchendienst die eine oder andere dieser Disziplinen zu vervollständigen und
45 umzumodeln, wie es z. B. mit der Rhetorik Melanchthon in seiner Rhetorik und noch im 19. Jahrhundert W. Wackernagel (Poetik, Rhetorik u. s. w. 1888) haben. Unsere heutigen kirchlichen Verhältnisse verlangen ebenfalls, daß der im praktischen Amte stehende Theologe mehr Kenntnisse und Fertigkeiten hat, als in seinem theologischen Studium beschlossen sind. Aber so wenig der Exeget und der Kirchenhistoriker solche Kenntnisse
50 eigens lehren, so wenig sollte die prakt. Theologie solches lehren. Aber der Schaden sitzt bei ihr tiefer; sie hat sich mit einigen dieser Künste und Wissenschaften so tief eingelassen, daß sie zur Theologia applicatrix im schlimmen Sinne geworden ist. Es ist dies ein leidiger Schaden, der z. B. der Homiletik infolge ihrer Verbindung mit der Rhetorik anhängt. Nachdem bereits Bd VIII S. 306, 56 ff. darüber gesprochen worden ist, so sei hier auf die
55 Verbindung der Katechetik mit der allgemeinen Pädagogik und Didaktik hingewiesen, wie schon Schleiermacher (Darst. § 294) sagt, daß die Katechetik überhaupt auf die Pädagogik als Kunstlehre zurückgeht. Als verlangte nicht ihr eigenartiger Stoff und ihr einzigartiges Ziel ein ganz bestimmtes Verfahren, für das es gleichgiltig ist, ob es mit anderweitigem Erziehungs- und Unterrichtsverfahren Ähnlichkeit hat oder nicht! Als könnte die Kate-
60 chetik das, was sie über die Notwendigkeit der Erzählung und über die der Frage zu

sagen hat, nicht aus ihrer eigenen Aufgabe: Mitteilung der geoffenbarten Heilswahrheit zum Zwecke persönlicher Aneignung herausentwickeln, nach dem Grundsatz, den Herder (Schulr. 1780) ausspricht: Jede Wissenschaft hat ihre eigene Methode, und wer eine in die andere hinüberträgt, machts oft nicht klüger, als wer in der Luft schwimmen, im Wasser säen und ackern will. Nur der Notstand, daß die angehenden Theologen Kenntnisse, auf die der Lehrer der prakt. Theologie gelegentlich zu sprechen kommt oder die sie sich anderweitig aneignen müssen, nicht haben, kann es erklären, daß in die Homiletik die Lehre von den Tropen und Figuren (Krauß, Pr. Th. I, p. 330—342) oder in die Katechetik die Lehre von der Fragtechnik (Achelis I, § 78—79) aufgenommen ist.

Das Verhältnis der prakt. Theologie zu den schönen Künsten ist zunächst durch den Satz bestimmt, daß die gesegnete Wirkung der kirchlichen Gemeinschaftsmittel von ihrem richtigen Vollzug und der gläubigen Beteiligung abhängt, und nicht von ihrer künstlerischen Ausgestaltung. Insofern führt von der prakt. Theologie aus kein Weg zur Hereinziehung der Künste. Aber die künstlerische Ausgestaltung des Gemeinschaftslebens ist nicht bloß möglich, sondern ist auch wirklich geworden. Die Herstellung des Kirchengebäudes und seine Ausschmückung ist Sache der künstlerischen Architektur, Plastik und Malerei geworden (Bd X S. 775; Kunst und Kirche XI S. 175 ff.). Noch wirksamer war für das Gemeindeleben der Umstand, daß das Gemeindegebet, ja sogar einzelne Stücke der kirchlichen Unterrichtes in poetische und musikalische Form gefaßt wurden. Auch die zur Spendung der Sakramente notwendigen Geräte wurden auf künstlerische Weise hergestellt. Diese Thatsachen lassen sich zum Teil wohl daraus erklären, daß die Kunst sich eben der kirchlichen Stoffe bemächtigt hat, wie sie sich aller andern bemächtigt, und daß es Zeiten gegeben hat, wo die Kunst vorzugsweise auf die Kirche angewiesen war, um zu existieren und zu schaffen, und daß diese Verbindung von Kunst und Kirche sich gewohnheitsmäßig in der Gegenwart fortsetzt. Aber diese Verbindung hat einen tieferen Grund. Nicht bloß die Kunst bemächtigt sich der kirchlichen Stoffe und bearbeitet sie im künstlerischen Interesse; auch das kirchliche Leben verwendet die Kunst und zwar im kirchlichen Interesse, wie schon Luther gesagt hat, daß er wollte alle Künste, sonderlich die Musica, gerne sehen im Dienste dessen, der sie gegeben und geschaffen hat. Die kirchlich-positive prakt. Theologie wird freilich nie zugeben, daß es sich im Kultus um Darstellung des religiösen Gedankens handelt, sie wird darauf halten, daß es sich um wirklichen Verkehr und um die Darbietung geistlicher Güter handelt. Allein diese Darbietung vollzieht sich durch sinnliche Mittel, und deshalb liegt es nahe, dem kirchlichen Handeln nun eine Form zu geben, durch welche dargestellt wird, daß hier ein überirdisches Leben in die Erscheinung tritt. Insofern kann man sagen, daß das kirchliche Leben, besonders das Kultusleben auf die künstlerische Form hindrängt, und deshalb muß sich die prakt. Theologie mit der Kunst abgeben, soweit dieselbe für kirchliche Zwecke verwendet wird. Aber sie ist niemals im stande, aus sich heraus eine Kunsttheorie zu entwickeln, ist auch gar nicht dazu berufen; ihr Amt ist nur, darauf zu halten, daß das religiöse Interesse, d. h. die Erbauung der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder nicht geschädigt wird durch die Kunst. Das geschieht z. B. wenn im Interesse der Kunst ein für die Kultuszwecke ungeeigneter Kirchenbau aufgeführt wird, wenn das Künstlerische an Profanes erinnert, oder wenn es den Kultuszweck beeinträchtigt, wie dies z. B. bei übermäßiger Einschiebung von besonderer Kirchenmusik nicht selten der Fall ist.

Viel schwieriger ist die Frage, womit die prakt. Theologie die Richtigkeit ihrer Theorie erweist. Nach christlich-protestantischem Grundsatz muß dies mittelst der hl. Schrift geschehen. Aber diese Forderung ist leichter gestellt als erfüllt. Ist nicht von vornherein anzunehmen, daß die Schrift, so wie sie nun einmal ist, dazu nicht taugt? Wie soll der praktische Theologe den Beweis der Schriftmäßigkeit für seine Lehre von der Gemeindepredigt, vollends von der kirchlichen Eheschließung, Bestattung erbringen? Wenn man sich diese Frage vorlegt, versteht man, warum die mittelalterlichen und altprotestantischen Schriftsteller das Alte und das Neue Testament nach einzelnen Stellen durchsucht haben, die sie für ihre Aussagen brauchen oder auch nur mit einem Schein des Rechten an sich bringen konnten. Aber die Aufgabe ist doch damit nicht gelöst, daß man die ersten Anfänge des kirchlichen Lebens aus dem NT nachweist, oder Sprüche zusammenstellt, daß wir den gekreuzigten Christus predigen, daß des Priesters Lippen die Lehre bewahren sollen, daß man das Wort Gottes recht teile, daß einer dem andern seine Sünden bekenne. Angesichts dieser Forderung, die Schriftmäßigkeit der Theorie zu erweisen, macht es sich am empfindlichsten fühlbar, daß die prakt. Theologie eine junge Wissenschaft ist. Man wird zugeben müssen, daß viele Einzelheiten überhaupt sich nicht

als schriftgemäß erweisen lassen werden in der Weise, daß man unzweideutige Bibelstellen für sie anzuführen weiß; aber der Versuch wird gemacht werden müssen, auf Grund des NTs ein Gesamtbild des kirchlichen Lebens darzustellen, ein Gesamtbild, das alle Lebensfunktionen der Gemeinde, alle ihr verliehenen Kräfte, alle Arten von Persönlichkeiten, alle von ihr unternommenen Thätigkeiten, alle in ihr hervortretenden Sünden, Erkenntnismängel und Gebrechen, alle Arten von Erlebnissen, alle ihr vorarbeitenden und alle ihr entgegenarbeitenden Wirkungen der außerchristlichen Welt und das dadurch bestimmte Verhalten des Herrn und der Führer des Gemeindelebens umfaßt, soweit das NT die Entwerfung eines solchen Gesamtbildes gestattet. Man müßte beginnen mit der Gemeinde, die Jesus selbst um sich sammelte und persönlich leitete; dann müßte man das in der AG und in den Briefen vorliegende Material zu diesem Zwecke verarbeiten und schließlich das Bild von der Kirche der Gegenwart heranziehen, welches die sieben Sendschreiben der Offenbarung geben. So erhielte man ein Bild der christlichen Gemeinde, wie sie wirklich ist im Guten und im Bösen, und zugleich einen Überblick über die zu ihrer Verwaltung dienenden Mittel und eine Grundlage für das Verfahren, das der gegenwärtigen Gemeinde gegenüber einzuschlagen und einzuhalten ist.

Die gegenwärtige Kirche und die gegenwärtigen Einzelgemeinden sind aber auch das Ergebnis geschichtlicher Entwickelung. Um die gegenwärtige Gemeinde zu verstehen bis in die scheinbar unbedeutenden, manchmal aber einflußreichen Kleinigkeiten des kirchlichen Lebens hinein muß man ihre Geschichte kennen, sowohl die Entwickelung im großen, als auch die Lokalgeschichte. Die prakt. Theologie kann nur dann die Lehrerin und Beraterin des kirchlichen Handelns werden, wenn sie sich geschichtlich orientiert und dem Mangel, der sich bei Schleiermacher in seinen Vorlesungen empfindlich geltend macht, abhilft. Doch ist es gegenwärtig kein Bedürfnis, davon ausführlich zu reden, da die heutige prakt. Theologie sich mit Eifer auf die Beschaffung und Verwertung des geschichtlichen Materials geworfen hat; es sei nur die Anregung erneuert, welche Ehrenfeuchter hinsichtlich der Kirchenordnungen gegeben hat p. 194 f.: Die Kirchenordnungen sind Bethätigungen der Kirche zu ihrer Selbsterbauung aus lebendiger Erregung des in ihr waltenden Geistes in einem bestimmten geschichtlichen Momente und in den Formen desselben, darin aber von nachwirkender Kraft für eine ganze kirchliche Epoche, in jedem Fall unverlierbare Typen für alle nachfolgenden Zeiten, die prakt. Theologie hat in den Kirchenordnungen stets beides vor sich, die unmittelbare Thätigkeit des kirchlichen Lebens, sowie, wenn auch mehr verschwiegen, die inneren Prinzipien selbst, aus denen sich ein kirchliches Wesen gestaltet.

Da das kirchliche Handeln aber stets auf die kirchliche Gegenwart sich richtet, so ist schließlich die Forderung aufzustellen, daß die Kenntnis der kirchlichen Gegenwart ein unerläßlicher Bestandteil der prakt. Theologie ist. Diese Kenntnis ist vor allem für ihre eigene wissenschaftliche Arbeit unerläßlich. Sie muß aber auch die Mittel und Wege angeben, auf denen sich die im kirchlichen Handeln Thätigen diese ihnen nötige Kenntnis verschaffen können. Diese Aufgabe wird nicht durch Litteraturangaben erschöpfend gelöst; die prakt. Theologie muß auch eingehen auf den Verkehr der Kirchengemeinschaften, auf die richtige Befragung der Laienschaft, auf die zweckmäßige Einrichtung der Hausbesuche. Dadurch trägt sie dazu bei, daß für das richtig erkannte kirchliche Handeln auch der Weg zur richtigen Ausführung gefunden wird. **Caspari.**

Theonas, B. v. Marmarice, s. d. A. Arianismus Bd II S. 12, 25.

Theopaschiten. — Litteratur: Henricus de Noris, Dissertatio I in historiam controversiae de uno ex trinitate passo, und Diss. II Apologia monachorum Scythiae ab anonymi scrupulis vindicata, im Anhang seiner Historia Pelagiana, Lovan. 1702 u. ö. (vgl. auch Hist. Pelag. II, 18. 19. 20 p. 192—204); Christ. W. Frz. Walchs Entwurf einer vollst. Historie der Kezereyen u. s. w. 7, Leipz. 1776, 232—261; Fr. Loofs, Leontius von Byzanz, in TU 3, 3. und 4. H., Leipz. 1885, bes. S. 228 ff.; A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 2³, Freiburg 1894, 380 ff.; A. Knecht, Die Religionspolitik Kaiser Justinians I., Würzb. 1896, 71—91 (in Einzelheiten vielfach ungenau und irreführend).

Theopaschiten im weiteren Sinn sind alle diejenigen Christen, die Formeln wie „Gott hat gelitten" oder „Gott ist gekreuzigt worden" für rechtgläubig hielten. Als naiver Ausdruck religiöser Überzeugung begegnet uns die Rede vom Leiden Christi als dem Leiden Gottes schon in frühester Zeit (vgl. Ignatius, Eph 1, 1: *αἷμα θεοῦ*; Rö 6, 3: *τὸ πάθος τοῦ θεοῦ μου*; Mel. Sard. [Routh, Rel. Sacr. 1², 122]: *ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλιτίδος*; Tertull. carn. Chr. 5: passiones dei; uxor. II, 3: sanguine

dei u. ä. St.). Dann kam der Modalismus und mit ihm der Patripassianismus (s. das Nähere Bd XIII S. 321, 32 ff.), und schließlich wurden theopaschitische Äußerungen frommen Ohren verdächtig, weil sie gar zu leicht im Sinne des als ketzerisch gebrandmarkten Sabellianismus verwertet werden konnten. Nichtsdestoweniger behielt die Redeweise etwas Verführerisches für diejenigen, die in Maria die *θεοτόκος* sahen. Wenn 5 Gott geboren wurde, warum sollte er nicht gelitten haben? Im Fleische natürlich, nicht als Teil der Gottheit. Was im Lichte des trinitarischen Problems unerträglich war, brauchte es deshalb noch nicht für das christologische zu sein. Freilich konnte es auch hier zu bedenklichen Konsequenzen führen, wenn es im Sinn der monophysitischen These fruchtbar gemacht wurde. Verbanden sich dann Monophysitismus und Sabellianismus, 10 d. h. die Anstöße auf christologischem und trinitarischem Gebiet, so war die Häresie offenkundig.

Zu kirchlicher Kontroverse gab die Frage erstmalig Anlaß, als Petrus der Walker, Patriarch von Antiochien (s. A. Monophysiten Bd XIII S. 378, 39 ff.), dem Trishagion (s. d. A.) durch Einfügung des Satzes „Gott ist gekreuzigt" folgende Gestalt gab: *ἅγιος* 15 *ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς.* Könnte man einer Notiz in der sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor (Hist. Misc. ed. Krüger-Ahrens 7, 7 S. 121, 17 ff., wiederholt 7, 9 S. 129, 18 ff.) Glauben schenken, so wäre dieser Zusatz schon seit den Tagen des Bischofs Eustathius, d. h. seit der ersten Hälfte des 4. Jahrh.s, in der antiochenischen Diöcese gebräuchlich gewesen. Aber diese Notiz 20 muß auf Irrtum oder Textverderbnis beruhen, und es ist kein Grund vorhanden, einen anderen als Petrus Fullo als den Urheber des Zusatzes anzusehen, den die monophysitische Partei lebhaft aufgriff, und der auch nach dem wiederholten Sturz des Petrus aus der Liturgie nicht entfernt worden zu sein scheint. Wenigstens versuchte der Patriarch Kalandion (Bd XIII S. 381, 57) vergeblich, durch Einschiebung der Worte *Χριστὲ* 25 *βασιλεῦ* hinter *ἀθάνατος* das Bedenkliche zu mildern. Als er fiel, fiel auch sein Zusatz. Im übrigen besitzen wir über die Vorgänge in Antiochien keine Nachrichten: die unter den Namen Felix' von Rom, Akazius' von Konstantinopel und anderer Bischöfe umlaufenden Briefe an den Walker sind gefälscht (griech. und lat. bei O. Guenther, Epistulae Imperatorum Pontificum all., CSEL 35, Wien 1895, 162–219; vgl. dazu 30 G.s Aufsatz, Die Überlieferung der „Sammlung in Sachen des Monophysitismus" in den Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1894, 117 ff.; seiner Auffassung der Fälschung vermag ich freilich nicht überall beizutreten). Wertlos sind sie darum nicht, denn sie zeigen, wie man die Neuerung in gewissen Kreisen beurteilte: deutlich ist, daß man die korrekte Stellung sowohl zur Dreieinigkeit wie zur Gottmenschheit vermißte. Indessen bleibt doch 35 zu fragen, ob ein solches Urteil berechtigt war. Die Geschichte der monophysitischen Streitigkeiten im Zeitalter Zenos und Anastasius', über die der Art. Monophysiten (Bd XIII S. 380,35 ff.; bes. 386, 1 ff.) zu vergleichen ist, zeigt, daß die Partei der Unionisten anderer Meinung war. Und wirklich war vom Standpunkt des Henotikons (*ἑνὸς γὰρ εἶναί φαμεν τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί. μεμένηκε* 40 *γὰρ τριὰς ἡ τριάς, καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς τριάδος θεοῦ λόγου*) das *σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* nicht anstößig. Wenn Kaiser Anastasius bei dem Versuch, seinem hauptstädtischen Klerus die ihm von seinen monophysitischen Ratgebern eingeblasene Erweiterung des Trishagions aufzudrängen, auf solchen Widerstand stieß (Evagr. h. e. 3, 44; Hist. Misc. 7, 9), so darf man nicht außer acht lassen, daß es sich dabei eben 45 um eine Änderung der Liturgie handelte. „Willst Du", so riefen die Gegner, „irdische Menschen anreizen, mehr zu thun als die Engel, die die heilige Dreieinigkeit preisen, wenn sie singen: heilig, heilig, heilig ist der Herr?" (Hist. m., l. c.). Richtig sagt Harnack (S. 381): „Jenes Unternehmen ist abgelehnt worden, weil es eine kultische Neuerung enthielt, und weil es sabellianisch verstanden werden konnte." 50

Anastasius war gestorben, Justin oder richtiger (s. Bd XIII S. 388, 51 ff. und Bd IX S. 651, 2 ff.) Justinian am Ruder, da wurde die theopaschitische Frage, diesmal in ganz anderer Beleuchtung, von neuem aufgeworfen (vgl. zum Folgenden vornehmlich die Korrespondenz des Papstes Hormisdas bei Thiel, Epp. Rom. Pontif. genuinae, 1. Bd., Braunsb. 1868, und die Schriften des Johannes Maxentius [s. u. S. 660, 38] 55 MSG 86, 1, 73–112). Zu Anfang des Jahres 519 erschienen in der Reichshauptstadt mehrere Mönche, die in den Quellen kurzweg als „skythische Mönche" bezeichnet werden. Ob sie in Skythien von jeher gewohnt oder nur vorübergehend dort geweilt haben, weiß man nicht. Während des großen Schismas zwischen Rom und Byzanz (Bd XIII S. 383, 1 ff.) hatten sie die Kirchengemeinschaft mit Rom aufrechterhalten (vgl. Max. 60

Resp., MSG 103D, und zum Text Loofs 250). Sie hatten das gethan, trotzdem sie nicht zu denen gehören wollten, die, wie so viele der zu Rom Haltenden, „nestorianisierende" Tendenzen verfolgten. Hierüber waren sie mit Bischöfen ihrer Provinz, besonders dem Bischof Paternus von Tomi (Thiel, ep. 76, 3 p. 872), aneinander geraten. Dabei scheint ihre Behauptung: *ἕνα τῆς τριάδος πεπονθέναι σαρκί* (unum ex trinitate passum esse carne) Widerspruch hervorgerufen zu haben. Jedenfalls kamen sie nach Konstantinopel, um die Rechtgläubigkeit dieses Satzes darzuthun, und glaubten, das um so sicherer zu können, als ihnen jede Parteinahme für den Monophysitismus, vollends jeder Gedanke an eine kultische Neuerung fern lag. Sie mochten etwa den Standpunkt des hl. Sabas in Palästina einnehmen, der den Nestorianismus gewisser Mönche daran zu erkennen glaubte, daß sie leugneten, Christus sei einer aus der Trinität, und der doch darauf bestand, daß seine Mönche „nach der alten Überlieferung der katholischen Kirche und nicht nach der Neuerung Peters singen sollten" (Cyrill. Scythop. Vit. S. Sabae cp., Cotel. Mon. eccl. graec. 3, cp. 38 p. 278 und cp. 32 p. 264). An den Sätzen des Henotikons (s. o. S. 659, 39) fand ihre Formel eine Stütze. Sie „sieht fast aus wie eine berichtigende Zusammenfassung dieser Sätze und knüpfte, ohne selbst monophysitisch zu sein, berichtigend an die monophysitische Tradition an" (Loofs 255*; vgl. 304).

In Konstantinopel waren damals alle Gedanken auf die bevorstehende Wiedervereinigung mit Rom gerichtet. Nach dem Abbruch der Verhandlungen unter Anastasius hatte Justinian nicht geruht, bis er mit Hormisdas ins reine gekommen war, und als die Skythen in der Hauptstadt auftraten, erwartete man dort die Gesandten des Papstes, nach deren am 25. März 519 erfolgter Ankunft das Schisma beigelegt wurde (s. das Nähere Bd XIII S. 389, 44 ff.). War, nachdem eben erst der unter Anastasius großgezüchtete Monophysitismus zurückgeschnitten war (Bd XIII S. 288, 53 ff.), jedes Rühren an eine dogmatische Frage der Regierung unangenehm, so kam im Fall der Mönche hinzu, daß sie gerade über Parteigänger Roms — denn das waren Paternus und Genossen — Beschwerde führten. Damit verscherzten sie sich aber auch das Wohlwollen der päpstlichen Legaten, denen sie ihre Sache in Form einer Klagschrift gegen einen nicht näher bekannten Diakon Viktor, mit dem sie disputiert hatten, vortrugen (Ep. 98, 2). Vermutlich wären sie gar nicht so ausgiebig zu Gehör gelangt, wie es thatsächlich der Fall war, hätten sie nicht an Vitalian, der Seele der justinisch-justinianischen Regierung (s. Bd XIII S. 388, 55), der von jeher mit der skythischen Orthodoxie Fühlung gehalten hatte (Loofs 245), einen einflußreichen Gönner besessen. Aber bei der Verhandlung, die nunmehr im bischöflichen Palaste stattfand und an der Justinian und auf seinen Befehl auch die Legaten teilnahmen (Ep. 76, 3 f.), unterlagen sie. Die Römer benahmen sich freilich zurückhaltend, eingedenk der Weisung des Papstes, daß sie sich in nichts mischen sollten, was nicht mit dem Gegenstande ihrer Sendung, d. h. der Unionsfrage, in Zusammenhang stehe. Amtlich nahmen sie den Standpunkt ein, daß sie „was nicht auf den vier Konzilien festgesetzt und in den Briefen des hl. Papstes Leo enthalten sei" nicht annehmen könnten. Doch hielt ihr Führer Dioskur dem Papste gegenüber (Ep. 75, 2, p. 870) mit seiner Meinung nicht zurück, daß der von den Skythen behauptete Satz eben darum symbolisch nicht fixiert worden sei, quia procul dubio catholicae fidei minime poterat convenire. Er schrieb diese, die Rechtgläubigkeit der Skythen in Frage stellenden Worte freilich unter dem Eindruck des Ärgers über die Mönche, die gegen die Präsentierung des Presbyters Paulus, d. h. des päpstlichen Kandidaten, zum Patriarchen von Antiochien Stimmung zu machen wagten (s. das Nähere Bd XIII S. 390, 38 ff.).

Die Skythen ließen sich nicht werfen. Im Bewußtsein ihres Rechtes beauftragten sie einige der Ihren, ihre Sache beim Papste zu führen: Johannes, Leontius (über dessen mutmaßliche Identität mit Leontius von Byzanz s. d. A. Bd X S. 397, 21 ff.), Achilles und Mauritius (diese vier nennt Justinian in Ep. 78, 1; s. u.), Petrus (s. d. Subscriptio der Epist. ad Fulgentium, MSL 65, 451) und vielleicht noch andere reisten im Mai (nach Ep. 75, 2, waren sie am 30. Mai bereits unterwegs) nach Rom. Ihr geistiger Führer, Johannes Maxentius, hatte an die Legaten eine Verteidigungsschrift gerichtet, die sie Hormisdas vorzulegen gedachten (Ep. ad legatos, MSG 86, 1, 75—78, der die de Christo professio, 79—86, beigegeben war; über die Abfassungsverhältnisse s. Loofs 234). Darin war ausgeführt, daß es falsch sei, omnem adiectionem verborum catholicae fidei obnoxiam credere (77B), wie das die Legaten behauptet hatten. Habe doch auch der hl. Cyrill sich das Recht genommen, Konzilsdefinitionen näher zu erklären. Was aber den den Mönchen vorgeworfenen Satz betreffe, so sei er zweifellos rechtgläubig, da Cyrill, Augustin, Flavian, Proklus u. a. gerade so gelehrt hätten. Er wies

darauf hin, daß er und seine Genossen nicht behaupteten, in hac ipsa essentia, qua constat et unitus est filius patri et spiritui, eum passum esse, sed carne, quae ex nobis et pro nobis est facta (Oratio 82C). Ein Problem lag offenbar für ihn gar nicht vor, weder ein trinitarisches noch ein christologisches; nur dem Glauben längst Feststehendes gedachte er zu verdeutlichen. Daß und warum Maxentius, der die 5 abendländische Theologie kannte (hat er lateinisch geschrieben [Loofs Bd XVIII, 199, 54], oder sind seine Schriften nur lateinisch erhalten [Walch 278 Anm.]?) in seinem Schreiben auch die pelagianische Frage berührte, gehört nicht hierher (s. d. A. Semipelagianismus, Bd XVIII S. 199, 45 ff., und C. Fr. Arnold, Cäsarius v. Arelate, Leipzig 1894, 331 ff.).

Die Mönche reisten nicht unter günstigen Auspizien. Am 29. Juni 519 gingen von 10 Konstantinopel Schreiben der Legaten (Ep. 76) und Justinians (Ep. 78) an den Papst ab, beide geeignet, die Querulanten in möglichst ungünstigem Licht erscheinen zu lassen; Justinian verlangte direkt, Hormisdas möchte die Mönche abweisen und wieder nach Hause schicken. Der Papst war in schwieriger Lage: um der Mönche willen seine Legaten zu desavouieren oder gar mit Justinian auseinanderzukommen, war sicher nicht rätlich, die 15 Skythen ohne weiteres abfahren zu lassen, konnte er sich nicht entschließen. So legte er sich aufs Abwarten. Schon im Juli drängte Justinian (Ep. 89). Der Papst antwortete sehr höflich am 2. Sept. (Ep. 90), er halte es für ratsam, die Mönche solange in Rom zu behalten, bis seine Legaten wieder zurück seien; übrigens seien die Skythen in Furcht, ihres Lebens bei der Rückfahrt nicht sicher zu sein. In einem weiteren Schreiben (Ep. 91) er- 20 suchte er den Komes, ihm jenen Diakon Viktor (s. o. 660, 29) behufs Untersuchung der gegen ihn von den Mönchen erhobenen Anklagen zuzusenden. Zur selben Zeit ließ er seine Legaten in einem nicht erhaltenen Schreiben (s. Ep. 98, 1) wissen, daß er die Sache dem Bischof Johannes von Konstantinopel zu übertragen gedenke. Die Legaten erklärten sich am 15. Oktober (Ep. 98) mit diesem Plane einverstanden, erneuerten und 25 häuften aber gleichzeitig die Anklagen. Inzwischen war Justinian, wohl unter dem Einfluß Vitalians, zu der Überzeugung gekommen, daß den Skythen Unrecht geschehe. Aber er dachte nicht daran, von sich aus in die dogmatische Frage einzugreifen. Von neuem schrieb er an den Papst (Ep. 99) und bat ihn, zu entscheiden: quod si suscipiendum sit, paterna provisione reverentia vestra cautissimo suo rescripto, quid sequi quidve 30 super hoc evitare debeamus, nos certiorare dignetur. Es handle sich offenbar nur um einen Wortstreit, über den Sinn des Satzes selbst seien sich alle Katholiken einig. Die Skythen möge der Papst nur zurückschicken, nihil formidantes (s. o. Zeile 19). Aber Hormisdas zögerte; der Winter verging und das Frühjahr. Daß die Sache inzwischen nicht ruhte, beweist des Papstes Brief an seine Legaten vom 9. Dezember 519 35 (Ep. 103), der von einem Fluchtversuch der Mönche redet, die die Ankunft der Legaten nicht hätten abwarten wollen, beweisen Kaisers Justins Brief vom 19. Januar 520 (Ep. 108) und Hormisdas' Schreiben an Justinian Ende März 520 (Ep. 112), das mit allgemeinen Redensarten über die Dreieinigkeit die eigentliche Frage ganz umgeht. Allmählich machten ihm die Mönche ernstlich zu schaffen. Sie brachten ihre Sache sogar 40 vor den Senat (Joh. Max. resp. ad Horm. 104 C und vgl. das bei Mansi 8, 583—586 gedruckte Bruchstück einer Epist. Trifolii presbyteri ad beatum Faustum senatorem) und hielten die Gemeinde in Aufregung (vgl. die Praefatio zur Übersetzung der Ep. Procli ad Armenios von Dionysius Exiguus [Mansi 5, 421], der, selbst ein Mönch und Skythe, mit den Skythen Verkehr unterhielt; s. Bd IV S. 696, 52). Auch außerhalb 45 Roms suchten sie Rückhalt, indem sie ihre Sache den damals in der Verbannung in Sardinien weilenden afrikanischen Bischöfen (s. d. A. Fulgentius von Ruspe Bd VI S. 317, 41) vortrugen (vgl. die Ep. Petri all. ad Fulg. all. unter den Briefen des F., Ep. 16, MSL 65, 442—451) und von ihnen eine ausführliche Antwort erhielten (l. c. Ep. 17, 451—493), die ihrer These zustimmte, sofern zur Vermeidung von Mißverständ- 50 nissen statt „unus ex trinitate“ „una persona ex trinitate“ gesetzt werde. Schließlich hat Hormisdas die ihm Lästigen, um Ruhe zu bekommen, durch die defensores ecclesiae ausweisen lassen, nicht ohne daß die Mönche gegen diese Behandlung mündlich und schriftlich bei der Öffentlichkeit Protest eingelegt hätten (Max. l. c. 104 CD). Das geschah vor dem 13. August 520. In einem von diesem Tage datierten Schreiben an den in 55 Konstantinopel weilenden afrikanischen Bischof Possessor, einen Gegner der Skythen in der pelagianischen Frage (s. über ihn Bd XVIII S. 199, 51) machte der Papst seinem Unmut über die Quälgeister Luft. Die gehässige Darstellung dieses Briefes veranlaßte Maxentius, der von den inzwischen in die Reichshauptstadt zurückgekehrten Freunden (vgl. Loofs 259; ein direktes Zeugnis über ihre Rückkehr besitzen wir nicht) das Nähere erfahren 60

haben mochte, zu einer heftigen, gewiß nicht unverdienten, aber begreiflicherweise auch nicht unparteiischen Replik an Hormisdas (Ad Epistolam Hormisdae Responsio), in der er die Echtheit des päpstlichen Schreibens in Frage zog und dem Papst bittere Wahrheiten sagte.

5 Dieses Schreiben ist das letzte Lebenszeichen, das wir von den Skythen besitzen. Wir wissen nicht einmal, ob Justinian wieder mit ihnen verhandelt hat. Er hatte sich am 9. Juli 520, also nicht lange, bevor die Mönche Rom verlassen mußten, noch einmal an den Papst gewendet (Ep. 120), indem er nunmehr mit seinem persönlichen Urteil für den Satz der Mönche eintrat: nobis etenim videtur, quoniam filius dei vivi domi-10 nus noster Jesus Christus ex virgine Maria natus, quem praedicat summus apostolorum (1 Petr. 4, 1) carne passum, recte dicitur unus in trinitate cum patre spirituque sancto regnare. Im Anschluß an die früheren Ausführungen des Maxentius und sich wie dieser auf Augustin berufend, setzt er dem Papst auseinander, daß, wie es zweideutig sei, von „Einem aus der Trinität" zu reden, ohne den Namen Christi 15 voranzustellen, andererseits nichts der Behauptung entgegenstehe, seine Person sei in der Trinität mit den Personen des Vaters und des heiligen Geistes. Hormisdas hat auf dieses Schreiben nicht reagiert. Erst am 25. März 521 entschloß er sich, in längerer, an den Kaiser gerichteter Auseinandersetzung (Ep. 137) auf die Frage zurückzukommen. Aber auch jetzt vermied er es, sich auf dem strittigen Punkt festzulegen. Auch jetzt bleibt er 20 dabei: nach den Beschlüssen der gegen Nestorius und Eutyches gehaltenen Synoden und nach den Bestimmungen Papst Leos seien neue dogmatische Entscheidungen unthunlich. Das blieb sein letztes Wort. Justinian aber gab die Sache keineswegs auf. Die Formel der Skythen gewann für ihn allmählich einen ähnlichen Wert, wie einst jener Satz des Fullo für Anastasius; er betrachtete sie als Mittel, die Severianer zu gewinnen, deshalb 25 forderte er ihre Anerkennung (Vict. Tunn. Chron. ad ann. 529); auch auf dem Religionsgespräch mit den Severianern 533 (s. Bd XIII S. 391,57 ff. und Bd X S. 656,45) wurde über sie verhandelt (Mansi 8, 832). Auch nahm Justinian den Satz in das Glaubensbekenntnis auf, das er 533 dem Kodex einverleibte (s. d. Nähere Bd X S. 656,46 ff.), das er an Papst Johannes II. sandte (Mansi 8, 795) und das dieser 534 (8, 797) und 30 sein Nachfolger Agapet I. 536 (8, 846) bestätigten. Die Akoimetenmönche (s. d. A. Bd I S. 282,15 ff.), des Papstes treue Parteigänger in Konstantinopel, die durch Hormisdas' Legaten bestimmt waren und der Frontänderung Roms nicht mit der nötigen Gewandtheit folgten, wurden von Johannes exkommuniziert. Die 5. ökumenische Synode zu Konstantinopel endlich sprach das Anathem über jeden aus, der nicht bekenne, *τὸν ἐσταυρω-35 μένον σαρκὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος* (Mansi 9, 384). Natürlich war damit das Recht der Aufnahme des nunmehr anerkannten Satzes in das Trishagion nicht ausgesprochen. Es ist nach dem zu Anfang des Artikels Ausgeführten ohne weiteres verständlich, daß Justinian eine Änderung der Liturgie gar nicht in den Sinn kommen konnte. Die Erweiterung des 40 Trishagion blieb Sondereigentum der Monophysiten. Noch 692 mußte die trullanische Synode (Kan. 81, Mansi 11, 977) sie anathematisieren. Wenn Photius (Cod. 229, MSG 103, 1008) von der *αἵρεσις Θεοπασχιτῶν* redet, so meint er eben den monophysitischen Theopaschitismus. **G. Krüger.**

Theophanes von Byzanz. — Litteratur. Ad 1. Theoph. Excerpta legationum 45 cum notis Labbei, Paris 1647 (im Bonner Corpus mit Dexippos 2c. von Niebuhr S. 483 ff. 589 ff. [1829]); Krumbacher, Gesch. d. byzant. Litteratur², München 1897, S. 243. — Ad 2. Die Chronographie hrsg. nach Goar von Combefis Par. 1655; im Bonner Corpus von Classen und Becker, 2 Bde 1839. 41; MSG 108. Treffliche Ausgabe von Carl de Boor, 2 Bde, Leipzig 1883. 1885; ders. auch Hermes 17 (1882) S. 489 f. 25 (1890) S. 301 ff. ZKG 6 50 (1884) S. 489 f. 573 ff.; Jos. Vikt. Sarrazin, De Theodoro Lectore Theophanis fonte praecipuo, Jena 1881; Krumbacher, S. 342—347; E. W. Brooks, The Chronology of Theophanes 607—775, Byz. Ztschr. 8 (1899) S. 82—97.

1. Ein Theophanes von Byzanz hat nach Photius cod. 64 ein Geschichtswerk in 10 Büchern verfaßt, das die Vorgänge von 566—581, besonders die persischen Kriege, 55 darstellte. Nach Photius scheint es, daß er auch Ereignisse aus der Zeit Justinians schilderte und in einer Fortsetzung jener 10 Bücher die Darstellung bis gegen Ende des 6. Jahrhunderts, wohl der Abfassungszeit, führte.

2. Der ungleich wichtigere, mit dem Beinamen Konfessor geehrte byzantinische Chronograph Theophanes ward unter Konstantin Kopronymus um 758 aus vornehmer

Familie geboren. Am Vorabend seiner Vermählung verpflichteten er und seine Braut sich zu ehelicher Enthaltsamkeit. Weltlichen Aufgaben entzog er sich durch Übergang zum Mönchtum (unter Irene), dem bald die Gründung des Klosters *τοῦ μεγάλου ἀγροῦ* bei Sigriane am Marmarameere folgte. Auf dem nicänischen Konzil 787 (s. Bd XIV S. 18) vertrat er eifrig die Bilderverehrung; als Bilderfreund wurde er unter Leo dem Armenier 814/815 zwei Jahre zu Konstantinopel ins Gefängnis gesetzt, dann nach Samothrake verbannt (II, 25) und starb dort um 817. Seine Chronographie verfaßte er auf die dringende Bitte des Georgius Synkellus (gest. 810) als Weiterführung von dessen Chronik. Sie behandelt die Zeit von 284—813 und ist zwischen 810/811 und 814/815 offenbar auf Grund des von jenem überkommenen Materials geschrieben. Der Stoff ist nach Jahren gegliedert, Sokrates, Sozomenus, Theodoret sind wohl nach einem Auszug aus dem Werk des Theodorus Lektor verwertet. Inwieweit für die spätere Zeit Theophanes die Autoren selbst oder ihre Quellen benutzt hat, ist noch nicht festgestellt. Wohl auch eine Stadtchronik von Konstantinopel ist verwertet. „Eine tiefere Gelehrsamkeit, chronologische Genauigkeit, eine feinere Kritik, überhaupt eine genügende Beherrschung des ungeheuren Stoffes dürfen wir bei dem Asketen Theophanes, der nur durch eine zufällige Veranlassung aus einem Theologen zum Historiker wurde und zudem offenbar genötigt war, mit ungewöhnlicher Hast zu arbeiten, füglich nicht erwarten. Trotzdem ragt dies umfassende Werk an sachlicher Bedeutung über die meisten anderen byzantinischen Chroniken empor" (Krumbacher S. 843 f.). Die lateinische Übersetzung aber des Bibliothekars Anastasius zwischen 873 und 878 „ist für die mittelalterliche Geschichtsschreibung des Abendlandes kaum minder wichtig geworden als das Original für den Orient" (ebd. 844).

3. In der Geschichte der Kirche und ihres Unterrichts überragt beide weit an Bedeutung Theophan Prokopowitsch, der Erzbischof von Pskow, Peters des Großen rechte Hand bei seinen kirchlichen Reformen und Verfasser der für lange hinaus gebrauchtesten russischen theologischen Lehrbücher, ein Gegner Roms, dagegen mit Sympathie für die ihm vertraute lutherische Dogmatik. Über ihn vgl. Bd XVII S. 250, 46 ff.

(Gaß) **N. Bonwetsch.**

Theophanie. — Ch. J. Trip, Die Theophanien in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments, Leiden 1858 (sucht die Identität des „Engels Jahwes" mit dem Sohne Gottes zu beweisen); „Theophany" in Cheyne und Black's Encyclopaedia Biblica Vol. IV (1903), Sp. 5033 ff.: H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, S. 8 ff. (die Jahvetheophanien im Erdbeben, Sturm, Vulkan, am Sinai, Feuer, Gewitter, als Kriegsgott, sowie als Seuchen- und Totengott) sucht insbesondere auch den biblischen Berichten zu Grunde liegende mythologische Beziehungen aufzuzeigen.

Bei der Erörterung des Begriffs Theophanie ist vor allem ein mehrfacher Wandel des Sprachgebrauchs ins Auge zu fassen. Der heidnische Grieche verstand unter einer *θεοφάνεια* im engeren Sinne, dem Etymon gemäß, das Erscheinen (Sichtbarwerden) eines Gottes (daher *τὰ θεοφάνια*, sc. *ἱερά*, von dem Delphischen Feste, bei welchem dem Volk die Götterbilder vorgezeigt wurden); im weiteren Sinne jedes sinnenfällige Zeichen, durch welches eine Gottheit ihre Nähe, und zwar insbesondere ihre hilfreiche Nähe, offenbarte. Im altkirchlichen Sprachgebrauch wird *θεοφάνεια* (gleichbedeutend mit *ἐπιφάνεια*, welches im heidnischen Sprachgebrauch gleichfalls das hilfreiche oder schützende Hervortreten der Götter bezeichnet; vgl. LXX, 2 Sa 7, 23 = נֹראות; 2 Mak 2, 21; 3, 24 u. ö.) fast ausschließlich auf das Offenbarwerden Gottes und der göttlichen Doxa in Christo beschränkt (s. die Belege in Suiceri thesaurus, ed. II, p. 1196 sqq., wo *ἐπιφάνεια* und *θεοφάνεια* als gleichbedeutend zusammengefaßt sind, und vgl. zu ersterem 2 Ti 1, 10; häufiger steht es im NT von dem Offenbarwerden der Doxa Christi bei der Parusie). Daß dabei vor allem an das Offenbarwerden Gottes in der Fleischwerdung des Logos (diese behandelt auch Eusebius von Cäsarea in der Schrift „*περὶ θεοφανείας*"; vgl. dazu oben Bd V S. 615, 14 ff. und die Herausgabe derselben [der griech. Bruchstücke und der syrischen Überlieferung] von H. Greßmann, Leipz. 1904) zu denken ist, beweist der Gebrauch von *τὰ θεοφάνια* (oder *ἐπιφάνια*) vom 6. Januar als dem Geburtstage Christi. Allerdings bezeichnete man mit *τὰ θεοφάνια* gelegentlich auch die Taufe Christi (über diese handelt z. B. die Rede Gregors des Thaumaturgen *εἰς τὰ ἅγια θεοφάνια*); überwiegend war jedoch die Unterscheidung zwischen den Epiphanien als dem Offenbarwerden und Sichbezeugen Gottes bei der Taufe Christi (welche Epiphanie von einem Teile der Gnostiker zur Mitteilung der Gottheit an Christum bei der

Taufe gesteigert wurde) und den Theophanien, dem Feste der Geburt Christi. So erhielt sich letzterer Name auch nach der Verlegung des Geburtsfestes auf den 25. Dezember, während dem 6. Januar als dem Feste der Taufe und weiter des Offenbarwerdens der Doxa Christi für die Heiden der Name Epiphania verblieb (vgl. Suicer l. c. p. 1202).
5 In eigentümlicher Weise ist der altkirchliche Sprachgebrauch erneuert worden von Steinmeyer in seinen „Beiträgen zur Christologie" Als „die Epiphanien im Leben des Herrn" (Berlin 1880) behandelt er die Taufe, die Versuchung und die Verklärung; als „die Theophanien im L. d. H." (1881) die Tempelreinigung, den Wandel auf dem Meere und den Einzug in Jerusalem; ein drittes Heft (1882) behandelt „die Christophanien
10 des Verherrlichten"

Aus dem NT ließ sich diese Beschränkung des Begriffs der Theophanie auf die Fleischwerdung des Logos hinlänglich rechtfertigen durch Stellen, wie Jo 1, 14; 14, 9; Kol 1, 15. 19; 2, 9; 1 Ti 3, 16 (bei der Lesart θεός für ὅς), Hbr 1, 3. Nicht minder aber bot das Zeugnis des Apostels 1 Ko 10, 4 und die seit Justin dem Märtyrer unter
15 den griechischen Kirchenvätern herrschend gewordene Identifizierung des „Engels des Herrn" mit dem Logos genügenden Anhalt, auch die Theophanien des ATs als Christophanien zu fassen. Der Logos stellte sich auf diese Weise durch die ganze Offenbarungsgeschichte hindurch als das Medium aller Manifestationen des an sich schlechthin jenseitigen Gottes dar.

20 Der neuere biblisch-theologische, wie der profanwissenschaftliche Sprachgebrauch ist jedoch meist zu dem vom Etymon dargebotenen Begriff der Theophanie zurückgekehrt und versteht darunter im weiteren Sinne jede von den biblischen Schriftstellern berichtete außerordentliche, für die menschlichen Sinne erfaßbare Manifestation Gottes, ganz besonders aber im engeren Sinne solche „Erscheinungen" Gottes, bei welchen er, ausgerüstet mit
25 den Attributen seiner göttlichen Herrlichkeit, gebietend, helfend oder strafend auf Erden erscheint. Indem wir fortan diesen Begriff der Theophanie zu Grunde legen, versuchen wir im Folgenden eine Übersicht über die bezüglichen biblischen Aussagen zu geben.

Im weitesten Sinne würden nach Obigem in den Bereich der Theophanie überhaupt alle Manifestationen Gottes zu ziehen sein, durch die eine direkte Mitteilung seines Wortes
30 und Willens erfolgt, — also alle unmittelbaren Einwirkungen des Geistes Gottes, alle Stellen, die sich auf ein Reden Gottes berufen: die Erörterung der Theophanien würde dann mit der der Offenbarungsmodi überhaupt zusammenfallen. Eine solche Ausdehnung des Begriffs dürfte schon deshalb unangemessen sein, weil bei den zahllosen Manifestationen Gottes durch Wort und Geisteswirkung von einem Eintreten seiner Person in die
35 Sphäre des menschlichen Wahrnehmens nicht die Rede ist. Die eigentliche Theophanie aber hat eben dies zur Voraussetzung, daß die Person Gottes irgendwie räumlich zu dem Menschen in Beziehung tritt.

Dies vorausgesetzt, lassen sich in den biblischen Aussagen näher drei Klassen von Theophanien unterscheiden: solche, die als geschichtliche Fakta berichtet werden; solche, die
40 Gegenstand der prophetischen Vision oder Verkündigung sind, und endlich solche, die lediglich als dichterische Einkleidung und Einleitung zur Verkündigung religiöser Wahrheiten dienen.

I. Die Theophanie als geschichtliches Faktum. An erster Stelle sind hier die Aussagen in Betracht zu ziehen, welche das Faktum selbst ohne irgendwelche Zuthat von Schilderung konstatieren: so Gen 12, 7; 17, 1 (vgl. V. 22, wo das Erscheinen nach-
45 träglich näher als ein Herabsteigen [vom Himmel] bestimmt wird); 26, 2. 24; 35, 9 (vgl. wiederum V. 13). Ein Rückweis auf diese Theophanien, welche sämtlich die Erteilung oder Bestätigung der göttlichen Verheißungen an die Patriarchen zum Zweck haben, findet sich Ex 6, 3. — In dieselbe Kategorie gehören noch die einfachen Berichte über das Erscheinen Gottes im Traume, wie Gen 15, 12; 20, 3. 6; 28, 12 ff. (wo indes
50 V. 13 schon ein bestimmterer Hinweis auf die Gestalt Gottes vorliegt), 31, 24 und so noch 1 Kg 3, 5 und 9, 1 f., sowie die allgemein gehaltenen Aussagen Ex 4, 24; 12, 12 und 23; 17, 6; Nu 23, 4. 16; 1 Sa 3, 21; 2 Sa 5, 24. — Von den Stellen, welche mehr oder weniger deutlich auf ein Erscheinen Gottes in menschlicher Gestalt hinweisen, gehört Gen 3, 8 ff. insofern nicht hierher, als dort das „Sich-Ergehen" Gottes im Garten nicht
55 eigentlich als Theophanie, sondern als ein Zeichen des bis dahin bestehenden unmittelbaren Verkehrs Gottes mit dem Menschen zu fassen ist. Wohl aber gehört hierher Gen 18, 1 ff. (wie Krätzschmar in ZatW XVII, 81 ff. gezeigt hat, läßt die ursprüngliche Gestalt der Erzählung [die Singularquelle] Jahwe in Person auftreten; in der damit verflochtenen jüngeren Darstellung [vgl. bes. V. 22 und 33] erscheinen dem Abraham drei
60 als Wanderer auftretende Engel); 32, 24 ff. (vgl. V. 30!).

Wenn die beiden letztgenannten Stellen vielfach nicht als eigentliche Theophanien, sondern vielmehr als Erscheinungen des „mal'akh Jahwe" (in der E-Quelle des mal'-akh elohīm") gedeutet worden sind, so führt uns dies auf die schwierige Frage, wie weit eben auch diese Erscheinungen des „Engels des Herrn" als Theophanien zu betrachten seien. Wir begnügen uns hier unter Verweis auf Bd V S. 366,31ff. und die lichtvolle 5 Darstellung in Stades Biblischer Theologie des ATs (Tüb. 1905), S. 96ff. mit der Bemerkung, daß es ein ganz vergebliches Bemühen war, alle Aussagen über den Engel Jahwes unter einen und denselben Gesichtspunkt zu bringen. Vielmehr ist deutlich zwischen einer älteren und einer jüngeren Auffassung zu unterscheiden. Nach der älteren hat der Erzähler thatsächlich eine Selbstoffenbarung Gottes, ein zeitweiliges Eintreten der Person 10 Gottes in den Bereich der menschlichen Wahrnehmung berichten wollen. Dafür spricht nicht bloß der Umstand, daß mehrfach die der Erscheinung Gewürdigten den Engel Gottes hinterher ohne weiteres mit Gott selbst identifizieren (Gen 16, 13; 32, 30; Ri 13, 22), sondern mehr noch die Bestimmtheit, mit welcher der mal'akh J. in solchen Erzählungen nicht selten aus der Person Gottes heraus redet (Gen 16, 10; 21, 18; 22, 12; 31, 13 15 [ich bin der Gott von Bethel!]; Nu 22, 32) oder vom Erzähler selbst Gott gleich gesetzt wird (Gen 16, 13a; Ex 3, 4ff. 6. 8; 13, 21 al. vgl. mit 24, 19 und 24; Ri 6, 14 ff.). Dadurch ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß sich die biblischen Erzähler des Unterschieds zwischen dem eigentlichen — dem Menschen schlechthin unzugänglichen — Wesen Gottes und seinen vorübergehenden Manifestationen wohl bewußt waren. Der Ex 33, 20 20 ausgesprochene Grundsatz ist sicher überall als ein unumstößlicher vorausgesetzt: was von der Person Gottes in die Sichtbarkeit eintritt, ist immer nur eine teilweise Offenbarung seines Wesens, wie sie der menschlichen Ohnmacht und Beschränktheit angepaßt ist.

Etwas anderer Art, als die oben behandelten Stellen, sind Ex 24, 20—23 und 33, 14. Wenn nach ersterer Stelle Gott seinen Engel vor dem Volke hersenden will und dieser 25 somit deutlich von Gott selbst unterschieden wird, so ist doch auch er ein Repräsentant Gottes, sofern nach V. 24 der „Name" Gottes in ihm ist (vgl. über dieses Theologumen, nach welchem der „Name" Jahwes nicht selten zu einem „Machtmittel", ja sogar zu einem selbstständigen Wesen wird, oben Bd XIII S. 628,15ff. und ganz besonders Giesebrecht, Die alttestam. Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grund- 30 lage, Königsberg 1901). Offenbar in demselben Sinne wird 33, 14 verheißen, daß das „Angesicht" Gottes das Volk geleiten werde. Denn wenn auch פָּנִים (vgl. Dillmann z. d. St.) geradezu die Person jemandes (so sicher Jes 63, 9, wo mit Marti u. a. nach den LXX zu lesen ist לא ציר ומלאך פניו הו׳: nicht ein Bote oder Engel, [sondern] er selbst errettete sie. Die überlieferte Lesart könnte nicht bedeuten „der Engel, der vor ihm ist" 35 [Luther], sondern: der seine Person und Gegenwart repräsentiert) bedeuten kann, so zeigt doch die Fortsetzung der Erzählung (besonders V. 20), daß auch hier zwischen der vollen Gegenwart der göttlichen Persönlichkeit und gleichsam der Außenseite derselben unterschieden wird. Auch von denjenigen geschichtlichen Theophanien, die auch hinsichtlich ihres Modus irgendwie näher geschildert werden, gehört weitaus die Mehrzahl dem Bericht 40 über die Gesetzgebung am Sinai und den Wüstenzug an. Aber auch hier ist — vielleicht mit einer Ausnahme — nirgends von einem Erscheinen der ganzen und unverhüllten Majestät Gottes die Rede, sondern dieselbe bedient sich als ihrer Hülle der Wolkensäule, d. h. wohl zunächst immer der Rauchwolke, die das notwendige Accidens zu dem in ihr lodernden Feuer ist und die daher des Nachts in feurigem Glanze erscheint. So wird 45 Ex 19, 9 das Herabkommen des Herrn auf die Spitze des Berges Sinai in einer dichten Wolke angekündigt, und so geschieht es am dritten Tage unter Donnern und Blitzen und starkem Posaunenhall (V. 16); „der ganze Berg Sinai rauchte, weil Jahwe im Feuer auf ihn herabgefahren war, und sein Rauch stieg auf wie Rauch des Schmelzofens, und das ganze Volk (lies mit LXX הָעָם) erbebte sehr" (V. 18). Das Volk flieht erschreckt 50 (V. 20); nur Mose nähert sich dem Wolkendunkel, woselbst Gott war (V. 21). In der Parallele 24, 12ff. steigt Mose auf Geheiß Gottes mit Josua auf den Berg, um die Gesetztafeln in Empfang zu nehmen. Die Herrlichkeit Jahwes (s. u.) läßt sich nieder auf den Berg, und eine Wolke bedeckt den Berg sechs Tage; am siebenten berief er Mose aus der Wolke. Die Schilderung der göttlichen Herrlichkeit selbst bleibt aber auch hier 55 bei dem Vergleich mit einem verzehrenden Feuer stehen (V. 17). Dagegen nähert sich hier Mose nicht bloß dem Wolkendunkel, sondern er geht mitten in dasselbe hinein (V. 18); vgl. auch 34, 29ff., wo als die Folge des unmittelbaren Verkehrs mit Gott das Erglänzen des Angesichts Moses berichtet wird.

Nach der Errichtung des Offenbarungszeltes (der sog. Stiftshütte) wird naturgemäß 60

dieses zum Schauplatz der Theophanien. Nur darin differieren die Berichte, daß sich nach dem Einen die Wolke sogleich nach der Fertigstellung der Hütte auf sie herabsenkt und Mose am Eintreten verhindert, weil nun die Herrlichkeit Jahwes die Wohnung erfüllt; die Wolke erhebt sich nur, um das Zeichen zum Aufbruch des Heereszugs zu geben (Ex 40, 34 ff.). Nach anderen (älteren) Stellen dagegen steigt die Wolkensäule hernieder, wenn Mose in die Hütte hineingeht, und bleibt am Eingang des Zeltes stehen (Ex 33, 9; vgl. Le 9, 23; Nu 11, 17 25; 14, 10; 17, 7; 20, 6 und Jes 4, 5, nach welcher Stelle Gott in der messianischen Zeit aufs Neue die Rauchwolke und den Feuerglanz über das gereinigte Jerusalem sich lagern läßt als eine Bürgschaft seiner erneuten Gnadengegenwart).

Wenn in einigen dieser Stellen (wie schon Ex 16, 10; 24, 17) die Theophanie, und zwar besonders bei außerordentlichen Anläßen, wie Le 9, 6. 23; Nu 14, 10; 16, 19; 17, 7; 20, 6, als ein Erscheinen der „Herrlichkeit Jahwes" bezeichnet wird, so ist dieser Ausdruck nicht etwa als eine Steigerung der Theophanie, im Gegensatz zu der Verhüllung der göttlichen Majestät durch die Wolke, aufzufassen. Allerdings bezeichnet der כְּבוֹד יהוה, wie v. Gall (die Herrlichkeit Gottes. Eine biblisch-theologische Untersuchung, Gießen 1900) in gründlicher Erörterung gezeigt hat, ursprünglich (und noch in Ez. Kap. 1) den in die Augen fallenden Strahlenkranz, der von Jahwe selbst ausgeht, wenn er im Gewitter oder in der Wolke am Sinai (s. o.) erscheint. Diese ältere Auffassung hat jedoch, ebenso wie die vom „Engel Gottes", nachmals eine Abschwächung erfahren, indem die „Herrlichkeit" Jahwes (analog den oben erwähnten Terminis שֵׁם und פְּנֵי יי') nur die Offenbarungsseite seines Wesen, die Majestät Gottes in ihren Wirkungen, die daher nach Nu 14, 21 f., Ps 72, 19 die ganze Welt erfüllen soll (vgl. hierzu auch den Art. über den nachbiblischen Terminus שְׁכִינָה, Bd XIII, 458 f.). Daß diese nicht schlechthin identisch ist mit der Fülle seiner göttlichen Majestät, geht am deutlichsten aus der Vergleichung von 1 Kg 8, 11 mit V. 27 hervor. Nach der Einbringung der Lade in den neuerbauten Tempel erfüllte die „Herrlichkeit Jahwes" in Gestalt einer Wolke das Heiligtum, und doch bekennt Salomo V. 27, daß der Himmel und der Himmel Himmel Gott nicht zu fassen vermöge, geschweige das Haus, das er gebaut habe (vgl. zu diesem Gebrauch von כְּבוֹד יי' für die sichtbaren Bezeugungen seiner Gnadengegenwart und Bundestreue auch Nu 14, 22; Jes 35, 2; 40, 5; 58, 8; 60, 1 f.; 66, 18 f.; Ps 26, 8; 102, 17).

Ebensowenig kann aber aus den Stellen, in welchen ein Verkehr Gottes mit Mose „von Angesicht zu Angesicht" berichtet wird (Ex 33, 11, mit dem Zusatz „wie ein Mann zu seinem Freunde redet"; Nu 12, 8 „Mund gegen Mund", Dt 34. 10) auf eine Theophanie anderer Art, d. h. auf eine absolute Enthüllung des göttlichen Wesens geschlossen werden. Daß vielmehr auch in diesen Wendungen nur die Unmittelbarkeit des Verkehrs und Zwiegesprächs mit Gott hervorgehoben werden soll, ergiebt sich aus Ex 33, 18 ff. Hier begehrt Mose als eine zweifellose Bürgschaft der Gnade Gottes, daß ihm der Anblick der göttlichen „Herrlichkeit" (hier כְּבוֹד יי' offenbar im prägnanten Sinn von der Fülle der göttlichen Doxa) zu teil werde. Aber sein Begehren wird von Gott abgewiesen, da es einem Menschen unmöglich ist, der göttlichen Herrlichkeit ins Angesicht zu schauen. Bedeckten Antlitzes soll darum Mose in der Felskluft stehen, wenn die Herrlichkeit Gottes vorüberzieht; nur das „Nachschauen" soll ihm vergönnt sein. An das eigentliche Wesen Gottes und das innerste Geheimnis seines Waltens reicht kein menschliches Sehen und Erkennen heran; nur an den Spuren, die er zurückläßt, vermag der Mensch die „Herrlichkeit" Gottes zu ermessen.

Um so befremdlicher muß es nun erscheinen, wenn wenigstens an einer Stelle von einer Theophanie ohne jeden Hinweis auf eine Verhüllung oder die nur mittelbare Erscheinung der göttlichen Majestät berichtet wird. Nach Ex 24, 9 f. steigen Mose und Aaron, Nadab und Abihu und 70 von den Vornehmen Israels, also eine angemessene Repräsentation des ganzen Volkes, auf den Berg „und sie sahen den Gott Israels; unter seinen Füßen aber war ein Boden wie aus Sapphirplatten und wie der Himmel selbst an Klarheit" Zieht man hierbei auch in Betracht, daß sich der Erzähler in heiliger Scheu mit der Beschreibung des Raumes zu den Füßen begnügt, ohne über die Gestalt Gottes selbst auch nur die leiseste Andeutung zu geben (auch Dt 4, 12 ff. wird das Erblicken irgendwelcher „Gestalt" Jahwes ganz ausdrücklich abgelehnt), so frappiert doch die direkte Aussage „sie sahen den Gott Israels" in solchem Grade, daß schon die LXX sich gedrungen fühlten, den Anstoß durch die Wendung „sie sahen den Ort, wo der Gott Israels stand", zu beseitigen. Wenn sich nun aber der Erzähler, wie V. 11 zeigt, des Ex 33, 20 ausgesprochenen Grundsatzes wohl bewußt ist, so kann seine Meinung nur die

sein, daß Gott in diesem feierlichsten Momente der gesamten Geschichte der Theokratie, unmittelbar nach der Besprengung des Volkes mit dem Bundesblute (V. 6 ff.), eine — immerhin relative — Ausnahme von jenem Grundsatz gestattet habe.

Außerhalb der Berichte über den Wüstenzug begegnen wir nur noch an zwei Stellen einer spezielleren Erwähnung von Theophanien. So Gen 15, 17 ff. bei dem (jahwistischen) Bund Gottes mit Abraham, wo Gott in Gestalt einer Rauchsäule, aus der eine Flamme emporschlägt (also analog Ex 3, 2 und der Wolken- und Feuersäule Ex 13,21 al.) zwischen den Stücken der Opfertiere hindurchgeht, und 1 Kg 19, 11 ff., wo die Theophanie vor Elias auf dem Horeb durch Sturmwind, Erdbeben und Feuer, unmittelbar aber durch ein sanftes Säuseln, angekündigt wird, worauf Elias verhüllten Antlitzes an den Eingang der Höhle tritt und die göttliche Weisung vernimmt. Die Verwandtschaft dieser Erzählung mit Ex 33, 21 ff. springt in die Augen. In beiden Fällen aber bleibt die Schilderung gleichsam bei der Außenseite der Erscheinung stehen.

II. Die Theophanie in der prophetischen Vision oder Verkündigung. Beginnen wir mit der letzteren, so haben wir auch hier zu scheiden zwischen allgemein gehaltenen Aussagen über ein Auftreten Gottes zum Strafen (Jes 2, 21; Ze 3, 8; vgl. auch Ps 96, 13) oder Retten (Jes 40, 10; vgl. Ps 3, 8 und seine zahlreichen Parallelen) und solchen Aussagen, welche zugleich irgendwelche Näherbestimmungen über den Modus des Erscheinens Gottes enthalten. Zu letzteren gehören eine Reihe von Stellen, welche das Auftreten Jahwes zum Gericht schildern, sei es über heidnische Völker (Jes 19, 1: Jahwe fährt einher auf schneller Wolke und kommt nach Ägypten; 30, 27 ff. gegen Assur; 63, 1 ff. Jahwe als Keltertreter; Na 1, 3 ff. gegen Assur; Jes 66, 15 f. und Hab 3, 3 ff. wider die Feinde Israels überhaupt; auch als Wunsch: Jes 63, 19 ff.) oder sei es über Israel selbst (Mi 1, 3 ff.). In allen diesen Stellen außer Jes 19, 1 ist die Theophanie von Gewittererscheinungen, als Wettersturm, Donner und Blitz, Regen und Hagel, oder auch von Erdbeben begleitet. Überall ist dabei die göttliche Doxa, wie am Sinai, von Gewölk umhüllt gedacht, welches feurig erglänzt oder aus welchem Flammen hervorschießen, vor denen die Berge wie Wachs zerschmelzen. Nur Na 2, 4 f.; Jes 66, 15 und in weiter ausgeführter Schilderung Hab 3, 8 f.; 11. 15 wird mit dem Hinweis auf die Kriegswagen (vgl. dazu auch 2 Kg 6, 17; Ps 68, 18) und die Waffen Gottes zugleich an das Auftreten Jahwes als eines Kriegsmannes (Ex 15, 3; Jes 42, 13; Ps 46, 9 f.) erinnert. Nur Hab 3, 3 wird endlich auch der Ausgangspunkt der Theophanie näher bestimmt; s. unten bei Ri 5 und Dt 33, welche zweifellos als Vorlagen des Habakukpsalms zu betrachten sind.

Als Gegenstand der prophetischen Vision erscheinen Theophanien sowohl in knappster Andeutung (so 1 Kg 22, 19 ff. die Vision des Micha ben Jimla; Am 7, 7 und 9, 1), wie in breiterer Ausführung; so in den Inauguralvisionen Jesajas (6, 1 ff.) und Ezechiels (1, 4 ff., vgl. 3, 12 ff.; 8, 4 ff.; 10, 1 ff.; 10, 18; 43, 2 ff.). Wenn die Schilderung Jesajas bei den Säumen stehen bleibt, welche von der Gestalt des Unnahbaren herabwallen, und diejenige Ezechiels sich vor allem auf die Beschaffenheit des Kerubwagens erstreckt, der die Herrlichkeit (kabod, s. o.) Gottes in Menschengestalt (1, 26) trägt, finden wir schließlich bei Daniel (7, 9 ff.) eine deutlichere Hervorhebung der Menschengestalt des in der Vision erschauten Gottes, wenn er ihn als einen Hochbetagten, dessen Kleid schneeweiß, dessen Haar wie reine Wolle, auf Feuerflammen thronen läßt.

III. Theophanien als dichterische Einkleidung und zwar immer als Einleitung in die Schilderung der Heilsthaten oder der Gerichte Jahwes. Fast in allen hierher gehörigen Stellen begegnen wir denselben Mitteln der Schilderung, wie in den oben besprochenen prophetischen Verkündigungen, also vor allem den Bildern, welche vom Gewittersturm entlehnt sind; vgl. Ri 5, 4 f.; Ps 18, 8 ff.; 68, 8 f., 77, 16 ff.; 97, 2 ff.; als Wunsch: Ps 144, 5 ff. Wenn in allen diesen Stellen Gott erscheint, um seinem Volk oder seinem Gesalbten (Ps 18) wider seine Feinde beizustehen, so Ps 50, 3, um mit seinem Volk (Hi 38, 1 mit seinem Ankläger) zu rechten.

Als Ausgangspunkt der Theophanie wird in obigen Stellen zum Teil ausdrücklich der Himmel, als der ständige Ort des Thrones Gottes, genannt (Ps 18, 10; 144, 5; vgl. Jes 63, 19[b]); anderwärts dagegen geht die Theophanie vom Sinai aus als dem Berge Gottes und dem Hauptschauplatz seiner früheren Offenbarungen als Gott Israels. So ausdrücklich Dt 33, 2; zugleich zeigt aber in dieser Stelle die weitere Erwähnung von Seir und dem Gebirge Paran, daß auch Ri 5, 4 f. (wo allerdings זה סיני in V. 5 sicher als Glosse zu streichen ist) mit dem Aufbruch von Seir und dem Gefilde Edom, sowie Hab 3, 3 mit dem Kommen von Theman und dem Gebirge Paran auf den Sinai

lediglich als Ausgangspunkt der Theophanie hingewiesen werden soll. Obwohl von dorther kommend, tritt Jahwe doch erst nach der Überschreitung des Gebirges Seir in den Gesichtskreis derer, die in Kanaan seiner Hilfe harren.

Über die exegetische Auffassung der Theophanien in nachbiblischer Zeit, genauer das 5 (schon in den LXX, sehr geflissentlich auch bei Philo auftretende) Bestreben, den Anstoß an den Anthropomorphismen, die unzertrennlich mit den Theophanien verbunden sind, zu beseitigen, Mittelursachen an die Stelle des unmittelbaren Wirkens Gottes zu setzen, mit einem Worte über „die Judaisierung des Gottesbegriffs" vgl. Weber, Jüdische Theologie. Nach des Verfassers Tode herausgeg. von Franz Delitzsch und Georg Schnedermann, 10 Lpz. 1897 (2. verbess. Auflage des „System der altsynagogalen palästinischen Theologie", Lpz. 1880). **Kautzsch.**

Theophilanthropen s. d. A. Revolution, franz. Bd XVI S. 729, 17f.

Theophilus, B. von Alexandria, s. d. A. Origenistische Streitigkeiten Bd XIV S. 490f.

15 **Theophilus,** B. v. Antiochia, 2. Jahrh. — Die Bücher an Autolykus sind herausgegeben von Otto, Corp. apol. christ. saec. sec. Bd VIII. Hier sind auch die älteren Ausgaben genannt. Der Text des dem Theophilus zugeschriebenen Evangelienkommentars bei Otto ist ungenügend, neu hergestellt von Zahn, Forschungen II, S. 31—85, womit zu vergleichen die Varianten der Brüsseler Handschrift bei Harnack, TU I, 4 S 164, und Pitra, 20 Analect. II, S. 624ff.; Harnack, TU I, S. 282; ders., Gesch. der altchr. Litteratur I, S. 496, vgl. II S. 208ff. u. S. 319; ders., ZKG XI, S. 1ff.; Krüger, Geschichte der altchr. Litteratur S. 82ff.; Erbes, JprTh V, S. 464ff. u. XIV, S. 611ff.; Groß, Die Weltentstehungslehre des Theoph. v. Ant., Jena 1895; ders., Die Gotteslehre des Theoph. v. Ant., Progr. des Chemnitzer RG. 1896; A. Pommrich, Die Gottes- u. Logoslehre des Theophilus von Antiochia, 25 Leipzig 1904.

Theophilus, Bischof von Antiochia, gehört zu den christlichen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts. Er entfaltete als solcher eine ziemlich manchfaltige Thätigkeit: er schrieb zur Verteidigung des Christentums gegenüber heidnischer Verkennung seines Wertes und zur Vertretung des kirchlichen Glaubens gegen zeitgenössische Irrlehrer, andere Schriften 30 waren bestimmt zur Unterweisung und Förderung der Gläubigen. Über seine Person ist sehr wenig bekannt: daß er als Heide geboren war und erst im Mannesalter zum Christentum übertrat, sagt er selbst (ad Aut. I, 19), ebenso, daß der Orient seine Heimat war; Euphrat und Tigris waren nicht allzuweit von ihr entfernt (II, 24). War er ein Syrer, so ist die Kenntnis des Hebräischen, welche er da und dort zeigt (II, 12. 24; III, 19), 35 nicht auffällig; doch war seine Sprache wie seine Bildung die griechische. In Antiochia wurde er als Nachfolger des Eros und Vorgänger des Maximinus (Maximus) sechster Bischof (Eus. h. e. IV, 19, 20. 24, 3. Vgl. Chron. zum 2185. Jahre Abrahams). Wann dies geschah, ist ebenso unsicher, wie die Zeit seiner Geburt oder seines Todes (vgl. Harnack, Die Zeit des Ignatius ꝛc. 1878, S. 42f. und LG. II, S. 208ff.); das 40 einzig feststehende Datum ist, daß er nicht vor 181 das dritte Buch an Autolykus verfaßt hat; denn er führt hier c. 27 die Regierungszeit des Marcus Aurelius an und zwar nach einer Chronographie des kaiserlichen Freigelassenen Chryseros. Marcus Aurelius muß also bereits einige Zeit tot gewesen sein, als Theophilus dies schrieb.

Etwas besser als über die Person sind wir über die Schriften des Theophilus 45 unterrichtet. Eusebius nennt (h. e. IV, 24) drei Bücher an Autolykus, Streitschriften gegen Hermogenes und Marcion und etliche *κατηχητικὰ βιβλία*, d. h. Schriften, welche für gläubige Leser bestimmt waren und diesen christliche Erkenntnis darbieten sollten. Hieronymus (de vir. ill. 25) fügt hinzu Kommentare zu den Evangelien und den Proverbien; zwar äußert er einen kritischen Zweifel an der Echtheit derselben, aber er benützt 50 den Evangelienkommentar gleichwohl als Werk des Antiocheners in seinem Matthäuskommentar (Praef. Vall. VII, 7) und in dem Briefe an Algasia (I, 860). Theophilus selbst endlich bezieht sich in seinem apologetischen Werke wiederholt auf eine Schrift in mehreren Büchern, von denen er das erste als *περὶ ἱστοριῶν* handelnd näher bezeichnet (II, 30, vgl. 28. 31; III, 19).

55 Die Schriften des antiochenischen Bischofs scheinen eine Zeit lang ziemlich viel gelesen und benützt worden zu sein. Die Bücher gegen Autolykus kannte, abgesehen von Eusebius und Hieronymus, wahrscheinlich schon Minucius Felix (Dombart, Octavius S. XII und 133), sicher Novatian (vgl. de trin. II und ad Aut. I, 3, 3 und Otto

zu d. St.), nicht minder Lactanz (div inst. I, 23) und endlich noch Gennadius; bei ihm freilich erscheinen sie als ein Werk des alexandrinischen Patriarchen Theophilus (de vir. ill. 34). Die Schrift gegen Marcion hat wahrscheinlich bereits Irenäus benützt (vgl. Harnack a. a. O. S. 43 und TU I, 1 S. 292—294) und von Tertullian ist bei der ganzen Art seiner Schriftstellerei zu vermuten, daß er sich in seiner Schrift gegen Hermogenes an die ältere Schrift des Theophilus anlehnt (Harnack S. 294).

Seit dem 4. Jahrhundert scheinen jedoch die Werke des Theophilus ziemlich rasch vergessen worden zu sein; daraus erklärt sich, daß nur die Bücher an Autolykus auf uns gekommen sind, und diese in einer einzigen Handschrift.

Der Inhalt dieses Werkes ist in Kürze folgender: Autolykus, ein dem Bischof von früher her befreundeter Heide, hatte sich ihm gegenüber seiner Götter gerühmt und ihn wegen seines christlichen Glaubens verlacht. Theophilus antwortet, indem er (I, 1—16) den Glauben der Christen an einen unsichtbaren Gott darlegt; er kann aus seinen Werken erkannt werden, aber nur von denen, deren Auge klar ist, da sie sich von Sünden gereinigt haben; er ist verschieden von allen Dingen, da er das Prinzip aller Dinge ist. So wenig als der Gottesglaube der Christen, verdient ihr Name (c. 17) und ihre Hoffnung auf die Auferstehung (c. 18ff.) den Spott der Heiden; bezeichnet sie jener als die von Gott Gesalbten, so ist diese dadurch nicht wiederlegt, daß die Christen keine Auferstandenen zeigen können; sie wird vielmehr durch die Analogie des Irdischen und Himmlischen als berechtigt erwiesen. Während das erste Buch vorwiegend apologetisch ist, ist das zweite vornehmlich polemisch. Der Volksglaube wie die Lehren der Philosophen und Dichter über die Götter sind ungereimt (c. 1—10), findet sich etwas Wahres in ihnen, so ist es Raub, genommen aus den Schriften der Propheten (11). Diese geben sichere Kunde über die Entstehung der Welt und Menschheit (c. 12—47), und bieten damit Einsicht auch in die Entstehung des Heidentums (c. 48): es liegt in ihm Menschenvergötterung, ein um so größerer Frevel, je ernster Gott durch die Propheten (c. 49—51), wie durch die Sibylle (c. 52) vor der Abgötterei warnte, und je nachdrücklicher Dichter wie Philosophen, wenn auch widerwillig, die Bestrafung der Gottlosen verkündigen (c. 53—55). Im dritten Buche handelt es sich um den Wert der hl. Schrift der Christen im Vergleich mit der heidnischen Litteratur. Theophilus untersucht zuerst den sittlichen Wert beider Litteraturen (c. 1—16), sodann die Frage nach dem höheren Alter (c. 17—31): in beiden Beziehungen behauptet er die Vorzüglichkeit der christlichen Litteratur.

Die Echtheit der Bücher an Autolykus ist beinahe allgemein anerkannt. Der Widerspruch, welchen Erbes dagegen erhoben hat (JprTh V, S. 483), ist ganz vereinzelt und wenig geeignet, die bisherige Annahme zu erschüttern (vgl. Harnack, TU I, S. 289f.).

Wie oben bemerkt, erwähnt Hieronymus einen Evangelienkommentar des Theophilus, aus dem er in dem Briefe an Algasia eine längere Stelle mitteilt. Dieselbe findet sich in dem von de la Bigne (Bibl. s. ptr. V) unter dem Namen des Theophilus von Antiochia herausgegebenen Evangelienkommentar. Gleichwohl waren die Neueren ganz allgemein der Überzeugung, daß dieser Kommentar unmöglich dem antiochenischen Bischof des 2. Jahrhunderts angehören könne. Dagegen ist Zahn im 2. Bande seiner Forschungen (vgl. Bd III, S. 198ff.) für die Echtheit des Kommentars eingetreten; lebhaften Widerspruch gegen ihn erhob Harnack. Unterstützt durch die Entdeckung einer Brüsseler Handschrift des Kommentars, welche den Namen des Theophilus nicht nennt, dagegen dem Kommentare einen anonymen, offenbar jungen Prolog an die Spitze stellt, behauptet er, der Kommentar sei ein Werk des frühen Mittelalters, entstanden etwa um 500, und erweise sich als ein Exzerpt aus den Werken älterer lateinischer Väter (TU I, 4, S. 99ff.). Man vgl. zu dieser Frage ferner Bornemann ZKG X, 1889 S. 169ff., auch meine Bemerkungen ZkWL V, S. 561ff. Das sichere Ergebnis dieser Verhandlungen ist, wie mich dünkt, daß der Kommentar dem Bischof von Antiochia nicht angehört, er ist eine Kompilation aus älteren Werken. Unsicher bleibt der chronologische Ansatz für dieselbe: es ist nicht unmöglich, daß sie eine Arbeit der letzten vormittelalterlichen Zeit ist, aber sie kann möglicherweise auch erst dem früheren MA angehören. Die äußerste Grenze ist durch das Alter der Brüsseler Handschrift (um 700) gegeben.

Hauck.

Theophilos Kaïris (*Καΐρης*), Märtyrer d. relig. Aufklärung in Griechenland, gest. 1853. — Litteratur: *Κωνσταντίνου Οἰκονόμου τὰ Σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα, τομ. Β'*, Athen 1861, S. 397—432, 461—465, 470, 497—498; A. N. *Γούδας, Βίοι παράλληλοι, τομ. Β'*, Athen 1874, S. 145—182; Oikonomos und Gudas bieten die meisten Quellen. Die griechischen Zeitschriften *Σωτήρ*, *Αἰών* und *Ἀθηνᾶ* sowie die Beilagen der Augsburger

Allgem. Zeitung aus der Zeit, letztere z. B. vom 18. Dezember 1839, S. 2759, auch S. 2768. Auch die Times hat Artikel über K. gebracht. Ch. A. Brandis, Mitteilungen über Griechenland, Leipzig 1842, Bd 1 S. 299—304, Bd 3 S. 36—38; Ernst Curtius, Ein Lebensbild in Briefen, herausgegeben von F. Curtius, Berlin 1903, S. 165 u. 215; J. Wenger, Beiträge zur Kenntnis des gegenwärtigen Geistes und Zustandes der griechischen Kirche, Berlin 1839, S. 11—13; M. I. *Γεδεών*, *Κανονικαὶ διατάξεις κτλ τομ. Β'*, Konstantinopel 1889, S. 220—234 enthält die Patriarchalerlasse gegen K. *Θ. Φαρμακίδης*, *Ἀπολογία*, Athen 1840, S. 180—198; A. D. Kyriakos-Rausch, Geschichte der Orientalischen Kirchen, Leipzig 1902, S. 191—194, ist nicht genau in den Einzelheiten, auch nicht unparteiisch. Sein Hauptwerk ist die *Γνωστική*, die 1849 in Athen herauskam. Sie enthält das religiöse System des K., den Theosebismos. Die *Στοιχεῖα φιλοσοφίας* erschienen 1852 in Athen. Weniger charakteristisch ist die *Ὁμιλία ἐκφωνηθεῖσα ὑπὸ Θ. K. ἐν τῷ ὀρφανοτροφείῳ Ἄνδρου*, *Ἑρμουπόλει* 1839. Die bedeutendste Gegenschrift verfaßte *Δ. Γρηγοριάδης*: *Ἱερός Θριαμβὸς τῆς . ἐκκλησίας κατὰ τῆς ἤδη ἀναφανείσης ἀντιθέου πλάνης τοῦ μισοθέου Θεοσεβισμοῦ*, Konstantinopel 1840 (in meinem Besitz).

Kaïris war am 19. Oktober 1784 auf Andros geboren. Er besuchte in Kydonia die höhere Schule und studierte dann als Hierodiakonos in Pisa und Paris. In Paris hat sein Geist die Richtung fürs Leben erhalten. Der Graf Frayssinous (vgl. d. A. Bd VI S. 241) bewahrte ihn zwar vor dem Materialismus, führte ihn aber über den Theismus nicht hinaus. Was K. später von dem Grafen erzählte: *ὅτι ἀληθῶς ἦτο ῥήτωρ ἀπαράμιλλος, ὁσάκις συνεζήτει ἢ ἐδίδασκεν ἐπὶ γενικῶν θρησκευτικῶν ἀρχῶν· ἐδυσχέραινεν ὅμως καὶ ἠμηχάνει, ὁσάκις ἦτο ἀναγκασμένος νὰ λαλήσῃ περὶ δογματικῆς θεολογίας* (Gudas S. 148) ist von dem Lehrer auf den Schüler übergegangen. In der Pädagogik begeisterte K. sich für den Philanthropinismus, als Politiker nahm er begierig die Lehren der Revolution in sich auf. Nach achtjährigem Aufenthalt in Italien und Frankreich kehrte er um 1810 heim und begann eine Lehrthätigkeit in Smyrna und Kydonia. Ihm zur Seite stand seine hochgebildete Schwester Evanthia. Daß K. sich mit Begeisterung an dem bald auflodernden Freiheitskampf seines Vaterlandes beteiligte, ist leicht zu verstehen. Geduldig und tapfer trug er Wunden und Strapazen. Eine Ordensauszeichnung von König Otto lehnte er ab. Sein Gegner Oikonomos schildert ihn aus der Zeit nach dem Krieg: „*Ἐφαίνετο δὲ σφόδρα δημοκρατικὸς ὁ ἄνθρωπος, τ'ἄλλα δὲ πάντα κῆρυξ τῆς εὐσεβείας καὶ τὰ ἤθη χρηστὸς καὶ φιλάδελφος καὶ τὸν βίον ἀμώμητος καὶ καλογηρικός*" (S. 400). Damals wurde er auch zum Priester geweiht. Anfang der 30er Jahre trat er nun an das Werk seines Lebens. Er faßte den Entschluß, auf Andros ein großes Waisenhaus zu errichten und zwar in erster Linie für die Söhne der im Freiheitskampfe Gefallenen. Geld und Unterrichtsmittel dazu gewann er auf einer Reise ins Abendland. Allein aus England soll er 45000 Frs. erhalten haben. Um 1835 konnte er sein *ὀρφανοτροφεῖον* eröffnen, das schnell ein Sammelplatz wurde für alle, die moderne Bildung in der Heimat lernen wollten, ein Philanthropinum, dem die klassische Bildung des Griechen und der Stoicismus des Mönchs noch etwas besonders Begeisterndes für die Jugend verlieh. Man lese nur die Schilderungen von Brandis. Und E. Curtius schreibt im Jahre 1838: „Ich kehrte mich nach der Stadt, die an der östlichen Küste liegt — welche weiter nichts Merkwürdiges hat, als ein sehr ausgezeichnetes philanthropisches Erziehungsinstitut, welches Theophilos Kaïri lenkt, der auf eine hier ganz beispiellos uneigennützige Weise lebt und lehrt, und auf eine zahlreiche Jugend, die aus allen Gegenden zusammenströmt, begeisternd wirkt. Er lebt und wirkt wie ein alter Philosoph, ich bin durch die Stunden, die ich bei ihm zubrachte, tief ergriffen worden" (S. 165). Aber bald gingen erstaunliche Gerüchte um. Auf Andros sollte man es mit den Fasten nicht mehr Ernst nehmen, die regelmäßigen Gebete fänden in dem Tageslauf der Schule keinen Platz. Die Jungen erzählten auch von Weltanschauungen, die mit der kirchlichen wenig übereinstimmten. K. sollte z. B. gelehrt haben, daß es eine Menge von Welten gebe, alle von denkenden Menschen bewohnt. Später wurden auch handschriftliche Aufzeichnungen verbreitet, mit dem Titel *Θεοσέβεια* oder *Σημειώσεις εἰς τὴν Θεοσέβειαν*. Da wurde der allein menschliche Charakter der heiligen Schrift gelehrt, die Dogmen und Mysterien der Kirche wurden bestritten. Sehr bedenklich erschien auch die Ersetzung der Wochen durch Dekaden nach französischem Vorgang und der Vorschlag einer neuen Zeitrechnung von 1801 an. Geheimnisvoll wirkte der Gebrauch des dorischen Dialekts in den Psalmen und Gebeten der neuen Gottesverehrung. Statt *ποιητής* und *συντηρητής* gab es einen *ποατάς* und *ξυνταρατάς*. Die neuen Priester hießen *θεαγοί*. Es ging auch die Rede, daß besonders feierliche Zusammenkünfte von dem Meister des Nachts abgehalten wurden. Viel mochte hiervon übertrieben sein. Erwiesen schien, daß in dieser Erziehungsanstalt das Christentum seine ihm ge-

bührende Stelle verloren hatte. So mußte auch die Synode des Königreichs der Sache sich annehmen. Sie war nach Art. 11 der Deklaration über die Unabhängigkeit der Kirche vom 4. August 1833 verpflichtet, über die Reinerhaltung der Dogmen zu wachen und namentlich den Religionsunterricht der Jugend zu leiten. (Vgl. bei v. Maurer, Das griechische Volk u. s. w., Bd III, Heidelberg 1835, S. 251.) Darum forderte sie in einer offiziellen Verfügung vom 10. Juli 1839 von K. ein Glaubensbekenntnis (die Verfügung bei Oikonomos S. 407). K. antwortete unter dem 7. August (bei Oik. S. 410) ausweichend, daß er nie dogmatische Theologie gelehrt habe, er könne daher auch von den Dogmen nicht Rechenschaft ablegen, die über seinen Verstand gingen. In der *ϑρησκολογία* erzähle er nur die göttlichen Dogmen und die Mysterien und zwar in orthodoxer Form. In der Philosophie dagegen habe er Anlaß gehabt, von dem Dasein Gottes zu lehren und von der Unsterblichkeit. Das diene dazu, dem Menschen den Willen Gottes fürs Leben und sein endliches Ziel zu zeigen. Ebenso lehre er eine ewige Vergeltung, denn Gott allein könne gerecht richten. Im übrigen stellte er seine astronomischen Theorien nicht in Abrede. Die Synode konnte diese Antwort nicht gelten lassen, sie forderte unter dem 25. August wiederholt eine *ἔκϑεσις πίστεως*. Die Ausrede des K. wies sie dabei zurück. Es handle sich nicht um Beurteilung der Dogmen, diese seien einfach zu glauben, sondern um eine Darlegung seines Glaubensbekenntnisses. K. beklagte dagegen lebhaft in seiner Antwort vom 14. September, daß die Synode mehr verlange, als er geben könne. „*Βλέπω δὲ ὅτι εἶναι ἀνάγκη, ἢ νὰ καταπατήσω τὴν συνείδησίν μου καὶ νὰ ἀπατήσω τὴν ἱερὰν τοῦ ἔϑνους μου Σύνοδον, τὸ ὁποῖον εἰς ἐμὲ εἶναι ἀδύνατον, ἢ νὰ ἀποφύγω τὸν τρομερὸν τοῦ συνειδότος ἔλεγχον, νὰ καταφύγω εἰς τὸ ἔλεος τοῦ Θεοῦ, καὶ νὰ ἦμαι σύμφωνος μὲ αὐτὸν καὶ μὲ ἐμαυτόν, τὸ ὁποῖον δι' ἐμὲ εἶναι καὶ εὐλογώτερον καὶ προτιμότερον*“ (Oik. S. 416). Zum Schluß bittet er um Frist bis zum März des folgenden Jahres. Dann wolle er sein Waisenhaus auflösen und dorthin gehen, wohin ihn die Vorsehung gehen heißen werde. Die Synode ging auf diesen Ausweg nicht ein. Sie wurde weiter getrieben durch den Einfluß des ökumenischen Patriarchen, der im September sein erstes Schreiben gegen den Theosebismos erließ. Es war Gregor VI., dessen bornierte Orthodoxie ich oben Bd VII S. 136 weiter gekennzeichnet habe. Die Synode veranlaßte es, daß K. von einem Kriegsdampfer nach Athen geholt wurde. Am 21. Oktober wurde er vor die Synode gestellt. Nach dem Protokoll der Hauptverhandlung (bei Oik. S. 418) hat K. den Inhalt seines ersten Schreibens wiederholt und hinzugefügt, er habe nie etwas gegen das Christentum gelehrt. Im übrigen sei seine religiöse Überzeugung seine eigne Angelegenheit. Gegen sein Gewissen könne er nicht handeln. Zum Schluß sprach er die Absicht aus, außer Landes zu gehen. Darauf wollte die Synode ihn seines Amtes entsetzen und ihn bannen, aber die Regierung ratifizierte das Urteil nicht. Er wurde vielmehr auf königliche Verordnung vom 28. Oktober in das Evangelistriakloster auf Skiathos gesperrt. Dort sollte er erst einmal über die Sache nachdenken. Dorthin kam er am 3. November, wurde aber auf seinen Wunsch, da seine Wohnung feucht sei und die Mönche ihn mit ihrer Theologie belästigten, am 17. November nach der Insel Thera gebracht, wo er in dem Metochion des Eliasklosters bequemeren Aufenthalt fand. Aber er ließ nicht von seiner Meinung. Ein Versuch seitens seines Freundes Pharmakides, der im Auftrage der Regierung mit ihm Ende Dezember 1840 verhandelte, scheiterte gänzlich. Da wurde das Urteil der Synode von der Regierung bestätigt. Im Oktober 1841 wurde K. seines Amtes enthoben und gebannt (bei Oik. 170 vgl. 423). Er konnte von Glück sagen, daß ihm die Regierung gestattete, ins Ausland zu gehen (Gudas S. 172, Oik. S. 470). Bei seinem Abschied aus Thera, über den der dortige Bürgermeister (*διοικητής*) am 30. März 1842 tief bewegt berichtet (bei Gudas S. 173) trug er diesem auf, den König um Gnade zu bitten. Er hat dann einige Jahre im Ausland gelebt und zwar meistens in London. Die englische Regierung hatte sich aus politischen Gründen durch den Gesandten auf des K.s Seite gestellt. Aber schon 1844 konnte er heimkehren, nachdem die in diesem Jahre gegebene Konstitution in Griechenland mehr Freiheit für das Bekenntnis gewährleistet hatte. Der Minister Koletti, ein alter Schulfreund des K., hielt seine schützende Hand über ihn. So durfte K. auch sein geliebtes Andros wieder aufsuchen. Doch der alte Doktrinär begann seine Thätigkeit von neuem. Jetzt vertrat er den Theosebismos viel öffentlicher als früher. Im Jahre 1849 gab er sein *Γνωστική* heraus (Inhaltsangabe bei Kyriakos-Rausch), die seine Ansichten am offensten darlegt. Koletti war schon 1847 gestorben. Seine Feinde hatten daher freies Spiel. Sie klagten ihn vor Gericht an nach Art. 222 des Strafgesetzbuchs: „Gegen Stifter, Verbreiter und Teilnehmer neuer,

von der Staatsregierung nicht aufgenommener Religionssekten ist nach Art. 212—221 über unerlaubte Gesellschaften zu verfahren." Die genannten Artikel drohten mit Gefängnisstrafe. Am 21. Dezember 1852 wurde er in Syra zu zwei Jahren und einem Monat Gefängnis verurteilt. Seine Freunde Glaskopidis, Despotopulos und Luludis erhielten ein Jahr weniger. Das Urteil wurde zwar von dem Areopag in der Berufungsinstanz am 26. Januar 1853 aufgehoben. Aber K. war bereits im Gefängnis zu Syra den 12. Januar 1853 gestorben. Dieses tragische Ende hat ihn in dem Gedächtnis der Nachwelt verklärt. **Ph. Meyer.**

Theophylaktos, Erzbischof von Achrida, 11. Jahrhundert. — Litteratur: De Rubeis, De Theophylacti Gestis et Scriptis ac Doctrina im ersten Band der ersten Gesamtausgabe von Theophylakts Werken: Theophylacti Bulgariae Archiepiscopi opera omnia graece et latine, Venedig 1754—1763, 4 tomi folio. Wiederholt in MSG 123—126. Fabricius-Harles, Bibl. Graeca VII, 586—598; Krumbacher, Byzantinische Litteraturgeschichte² 1897, S. 132 ff. (Ehrhard) u. 463 ff. (Krumbacher); K. Praechter, Antike Quellen des Theophylaktos von Bulgarien, Byz. Zeitschr. I, 399—414; J. Dräseke, Theophylaktos' Schrift gegen die Lateiner, ebenda, X, 515—529. Der Evangelienkommentar des Th. erschien 1769 ins Neugriechische übersetzt, vielleicht von Nikephoros Theotokis (s. d. A.).

Theophylakt ist uns seinem Leben nach nur oberflächlich bekannt. Doch ist entschieden, daß er unter der Regierung des Kaisers Michael Ducas (1071—1078) und noch später bis in die Zeit des Kaisers Alexios Komnenos (1081—1118) lebte. Wenn er sich in einem Briefe *ἀτεχνῶς Κωνσταντινοπολίτης* nennt, so ist damit nur der Aufenthaltsort, nicht die Heimat gemeint, denn sein Geburtsort war Euböa. Dies bezeugt die Notiz einer Handschrift des Kommentars zum Johannes: *ᾧ πατρὶς ἦν Εὔβοια,* und damit stimmt seine eigene briefliche Äußerung, wo er *τοὺς ἐν τῇ Εὐρίπῳ συγγενεῖς ἡμῶν* nennt, überein. Euripus ist nämlich die Meerenge zwischen Böotien und Euböa und eine Ortschaft auf der letzteren Insel. Gewiß ist ferner, daß Theophylakt seiner ausgezeichneten Kenntnisse wegen zum Lehrer und Erzieher des Prinzen Konstantinus auserſehen wurde, welchen er auch eine Unterrichtsschrift, die *Παιδεία βασιλικὴ πρὸς τὸν πορφυρογέννητον Κωνσταντῖνον* (Opp. III, 529—548), gewidmet hat. Später, um das Jahr 1078, wurde er Erzbischof von Achrida in der Bulgarei, welche Provinz damals schon lange der griechischen Kirche zugehörte. Sein Todesjahr ist unbekannt.

Theophylakt war ein Schüler des Psellos und hatte von seinem Lehrer auch ein gutes Stück klassischer Bildung überkommen. Seine vorurteilslose Stellung der Antike gegenüber zeigt er z. B. darin, daß er in die ebenerwähnte *Παιδεία* auch Worte von Julian Apostata aufnahm. Er vereinigte mehrere Richtungen byzantinischer Gelehrsamkeit. Dem kirchlichen Amte muß er sich mit Eifer hingegeben haben; er verwaltete sein Bistum ziemlich unabhängig von dem kirchlichen Centrum in Konstantinopel, hatte aber mit Schwierigkeiten zu kämpfen, da er in Briefen mehrfach über die rohen Sitten und die Schlechtigkeit der Bulgaren Klage führt (*φύσις Βουλγαρικὴ πάσης κακίας τιθηνός,* ep. 41 (Opp. III, 678 C). Wir haben Theophylakt nicht als strengen Konfessionalisten anzusehen; er beurteilte den griechisch-lateinischen Kirchenstreit milde. Den Streitpunkt in der Trinitätslehre hielt er als wesentlich fest; dagegen erklärte er sich in der Schrift *Περὶ ὧν ἐγκαλοῦνται Λατῖνοι* (Opp. III, 513—527) gegen die gewöhnliche Beschuldigung, daß die Lateiner Bilderfeinde seien. Und ebenso räumte er ein, daß Christus bei der Einsetzung des Abendmahles Ungesäuertes gebraucht habe, woraus aber nicht folge, daß diese Form der Handlung wesentlich sei und so durch die Einführung des Gesäuerten bei den Griechen etwas Fremdartiges oder gar Häretisches in das Abendmahl gebracht worden. Zu diesen unbefangenen Urteilen mochte ihn seine exegetische Tüchtigkeit befähigt haben; denn als Erklärer des Neuen Testamentes ist Theophylakt derjenige, welcher neben Oekumenius und dem etwas späteren Euthymius die Ehre der griechischen Theologie im Mittelalter und deren große Vorzüge vor der gleichzeitigen lateinischen gewahrt und aufrecht erhalten hat. Zwar ist er, wie alle griechischen Kommentatoren des Mittelalters, namentlich durch Oekumenius und Zygabenus, in seinen Ansichten von den älteren Vätern abhängig, aber er hat die große Tugend, daß er die exegetische Aufgabe rein und richtig auffaßt; sein Verfahren schließt sich dem Text mit Genauigkeit an und die Präzision seiner Auslegung sowie die Angemessenheit und Feinheit vieler Bemerkungen machen seine Kommentare noch heute des Nachschlagens würdig. Statt hierzu spezielle Belege zu liefern, was von de Wette, Meyer u. a. hinreichend geschehen ist, verweisen wir beispielsweise auf die Einleitung des Theophylakt zu seinem wichtigen Evangelienkommentar (Opp. I, 1 f.). Hier findet sich eine merkwürdige Zusammenstellung der damals

herrschenden historisch-kritischen Urteile und Annahmen. Die ältesten Patriarchen — so beginnt der Erklärer — haben aus Erleuchtung des hl. Geistes die göttliche Wahrheit verbreitet, aber das Hilfsmittel der hl. Schrift mußte hinzukommen, als die Menschen der Erleuchtung unwürdig wurden. Dasselbe wiederholte sich auf dem Standpunkte des Neuen Bundes; die schriftlichen Aufzeichnungen wurden nötig, als die Häresien auftauchten und die Sitten sich verschlechterten. Die Vierzahl der Evangelien weist hin auf die vier klassischen Tugenden, die vier Säulen der Welt und die Himmelsgegenden, aber auch auf die vierfachen Bestandteile alles Biblischen: Lehren, Gebote, Drohungen und Verheißungen. Der Name „Evangelium" ist darum gewählt, *διότι ἀγγέλλει ἡμῖν πράγματα εὖ καὶ καλῶς ἔχοντα*, weil dasselbe von Heilsgütern handelt, die wir uns nicht durch eigene Anstrengung erarbeiten, sondern aus göttlicher Gnade und Philanthropie empfangen. Johannes ließ sich die synoptischen Evangelien vorlegen, er verglich sie und fügte hinzu, was von jenen übergangen worden. Daher begann er mit der Theologie, *ἵνα μὴ νομισθείη ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ψιλὸς ἄνθρωπος εἶναι, τοῦτ' ἔστι δίχα θεότητος*. Zwar hätte auch Eine Evangelienschrift genügt, jene Vier aber sind uns zu Zweck einer desto vollständigeren Mitteilung der Wahrheit geschenkt worden. Sie stimmen in den wichtigsten Punkten überein, und wenn sie dann auch in Nebendingen disharmonieren, so wird doch ihre Glaubwürdigkeit dadurch gesteigert, daß sie ohne Verabredung und unabhängig voneinander eine Eintracht des Wesentlichen vor Augen stellen.

Th. hat, abgesehen von der Apokalypse, über das ganze Neue Testament Kommentare hinterlassen. Das Alte Testament hat er teilweise erklärt. Die Kommentare zu den Evangelien, die sich durch ihre Selbstständigkeit auszeichnen, füllen den ersten Band der Ausgabe. Im zweiten finden sich die Paulinen, der Brief an die Ebräer eingeschlossen. Hier ist der Verfasser schon weniger selbstständig. Seine Erklärungen der Akta und der katholischen Briefe, die den dritten Band beginnen, stimmen mit Oekumenius fast wörtlich überein. Das Verhältnis beider zueinander bedarf noch der Klarstellung. Von den gedruckten Homilien sind besonders die über die Kreuzanbetung und die Darstellung der Maria im Tempel hervorzuheben (Opp. III, 460 ff.). Andere sind Auszüge aus den Kommentaren. Das Martyrium der 15 Märtyrer von Tiberiopolis (Opp. III, 177 ff.) hat wenigstens alte Quellen benutzt. Von den profanen Schriften ist noch der Panegyrikus auf den Kaiser Alexius zu nennen (Opp. III, 549 ff.). Die 130 Briefe, die in der oben genannten Ausgabe abgedruckt sind, lassen erkennen, wie mannigfach die Beziehungen des Th. zu vielen bedeutenden und bekannten Personen der Zeit waren (Opp. III, 559; 631 ff.; 709 ff.).

Über noch nicht herausgegebene Schriften vgl. Krumbacher und Ehrhardt.

(Gaß †) **Ph. Meyer.**

Theotokis, Nikiphoros, griechischer Gelehrter und bedeutender Kanzelredner, gest. 1800. — Litteratur: Philipp Strahl, Das gelehrte Rußland, Leipzig 1828. Strahl geht wesentlich auf das historische Lexikon der russischen Schriftsteller geistlichen Standes, St. Petersburg 1818 zurück. *Γ. Ι. Ζαβίρας, Νέα Ἑλλάς*, herausgegeben von *Κρέμος*, Athen 1872; *Ἀλεξ. Σ. Στούρζα, Ἀναμνήσεις καὶ εἰκόνες Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως καὶ Θεοτόκη, μεταφρ. ὑπὸ Κωνσταντ. Ι. Σούτσου*, Athen 1858 (mir unzugänglich). *Ἀ. Παπαδόπουλος Βρετός, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, μέρος Α'*, Athen 1854; *Κ. Ν. Σάθας, Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868; *Ἰ. Βελούδης, Ἑλλήνων ὀρθοδόξων ἀποικία ἐν Βενετίᾳ*, in der Zeitschrift *Ἡ Χρυσαλλίς* 1872; *Ἀ. Ν. Γούδας, Βίοι παράλληλοι, τομ. Β'*, Athen 1874, S. 41—72; A. E. Demetracopulos, Graecia orthodoxa, Leipzig 1872; Kyriakos-Rausch, Geschichte der orientalischen Kirchen, Leipzig 1902.

Νικηφόρος Θεοτόκης oder *ὁ Θεοτόκης*, wie er sich auch schreibt, stammte aus vornehmer griechischer Familie, die nach der Einnahme von Konstantinopel nach Korfu ausgewandert war. Die Zeitrechnung seines Lebens ist, wie man es bei einem so bedeutenden und erst vor 100 Jahren verstorbenen Mann nicht erwarten sollte, sehr unsicher. Strahls Angaben, die wahrscheinlich auf amtliche Quellen zurückgehen, scheinen für die allgemeinen Daten und die des kirchlichen Dienstes im Leben des Th. am gesichertsten. Teilweise stimmt auch Demetracopulos mit Strahl überein. Th. wurde im Februar 1731 (so Strahl S. 431, die anderen nehmen 1736 an) auf Korfu geboren. Als Schüler des dortigen *κοινὸν φροντιστήριον*, einer Bildungsanstalt, die namentlich unter Jeremias Kawwadias, der auch Lehrer des Eugenios Bulgaris war, einen guten Ruf hatte, empfing er seine Vorbildung und studierte dann in Bologna und Padua. Nach seiner Rückkehr ins Vaterland wurde er am 18. Dezember 1748 zum Hierodiakonos und am 30. April 1753 zum Hieromonachos geweiht. Bis 1765 blieb er Prediger und Lehrer an dem

Gymnasium in Korfu, wo er selbst Schüler gewesen war. Die nun folgenden Daten seines Lebens sind bis jetzt sehr schwankend. Sicher ist, daß er am 16. August 1779 zum Erzbischof von Katherinoslaw als Nachfolger des Eugenius Bulgaris geweiht wurde. Zwischen 1765 und 1779 fällt der Aufenthalt in Konstantinopel, wo Th. Prediger der Großen Kirche war, seine Stellung als Gymnasialdirektor in Jassy und sein Aufenthalt in Deutschland, der wie allgemein angenommen wird, ihm wesentlich zur Herausgabe und Korrektur seiner Bücher diente. Nun legen die Daten seiner Briefe von Leipzig 30. Oktober 1773, Wien 16. April 1774 und Breslau 8. September 1774 (vgl. unten die *Πονήματα ἀνέκδοτα*) den Aufenthalt in Deutschland für die Zeit vom Oktober 1773 bis September 1774 fest. Aber der Anfang desselben ist noch früher zu setzen. Das erste von Th. selbst korrigierte Buch ist seine Ausgabe der asketischen Schriften Isaaks des Syrers, Leipzig 1770. Seine Schrift gegen die Juden von 1769, die ebenfalls in Leipzig erschien, ist noch von dem Arzte Thomas Mandakasis korrigiert. So wird Th. 1770 zuerst in Leipzig gewesen sein. Sein Aufenthalt in Konstantinopel fällt in die Jahre vorher. Denn in der Vorrede zur Katene von 1772 erzählt er von jenem als in der Vergangenheit liegend. Hernach wird er in Jassy gewesen sein. Die Zeit in Konstantinopel aber war die entscheidende für sein Leben. Dort gab er im Hause des Fürsten Gregorios Alexander Ghikas, der nach dem Ende seiner ersten Regierung in der Moldau (1764 bis 1767) in Konstantinopel wohnte, Privatstunden. Dabei wurde er mit dem Fürsten sehr befreundet. Von ihm erhielt er auch die erste Handschrift und damit die erste Anregung zu der Herausgabe seiner Katene. Als Gregor zum zweiten Male die Regierung antrat (1774), scheint er den Th. nach seiner Residenzstadt Jassy gezogen zu haben. Seine Ermordung durch die Türken im Jahre 1777, die allgemein als eine Demonstration gegen Rußland aufgefaßt wurde, verleidete auch seinem Anhänger, dem Th., wahrscheinlich den Aufenthalt in Jassy und ließ ihn nach Rußland blicken. Dorthin rief ihn außerdem sein Freund Eugenius Bulgaris, der Erzbischof von Katherinoslaw. Die Gönnerschaft des Moldaufürsten machte es ihm auch wohl leicht, den sonst begehrenswerten Posten eines Geistlichen der griechischen Kolonie in Venedig, der ihm 1772 angeboten wurde, abzulehnen (Chrysallis a. a. O. S. 98 ff.). Wie schon bemerkt, erhielt er als Nachfolger des Eugenius Bulgaris am 6. August 1779 den Stuhl von Katherinoslaw. Den 28. November 1786 wurde er nach Astrachan versetzt (Strahl S. 433). Zehn Jahre später nahm er seine Entlassung und zwar, wie A. Sturtza erzählt, weil er, von dem Günstling Potemkin in der Fastenzeit zu einem Gastmahl geladen, vor der Tafel, die mit Fleischspeisen sehr reich besetzt war, das Tischgebet nicht sprechen wollte. Doch kann die Erzählung in dieser Form nicht richtig sein, denn Potemkin war schon 1791 gestorben. Der Tod des Th. erfolgte am 31. Mai 1800 im Danielkloster zu Moskau, wo er seit seiner Versetzung in den Ruhestand lebte. So berichten Strahl und Demetracopulos übereinstimmend.

Dem Th. ist es in seinem Leben in erster Linie nicht um die Förderung der Wissenschaften zu thun gewesen, sondern um die religiöse und geistige Hebung seines Volks. In den Dienst dieser Aufgabe stellte er auch die Wissenschaft. Er benutzt darum auch in seinen Schriften gern die volksgriechische Sprache und versteht es selbst in diesem mißgestalteten Griechisch Kraft und Klarheit der Rede zu wahren. Der geschichtlichen Stellung nach ist er dem Koraïs und dem Eugenius Bulgaris beizuzählen und damit den bedeutendsten Griechen des 18. Jahrhunderts, die durch ihre charaktervolle Arbeit die Selbstständigkeit von Hellas vorbereitet haben. Von beiden unterscheidet er sich aber dadurch, daß er stets mit Energie die Orthodoxie hochhielt, während man das von den andern, wenigstens sicher von Koraïs nicht sagen kann.

Im Abendland ist der Name des Nikiphoros Theotokis namentlich in den letzten Jahren, wo sich das Interesse den Kettenkommentaren der Väter wieder zugewandt hat, häufiger genannt worden. Er ist der Herausgeber des sog. Catena Lipsiensis (vgl. oben Bd III S. 764 u. 756 und H. Karo et J. Liezmann, Catenarum Graecarum catalogus Nachrichten der K. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1902). Der Titel des Werks lautet: *Σειρὰ ἑνὸς καὶ πεντήκοντα ὑμομνηματιστῶν εἰς τὴν Ὀκτάτευχον καὶ τὰ τῶν Βασιλειῶν ἤδη πρῶτον τύποις ἐκδοθεῖσα ἀξιώσει μὲν τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ γαληνοτάτου ἡγεμόνος πάσης Οὐγγροβλακιάς κυρίου κυρίου Γρηγορίου Ἀλεξάνδρου Γκίκα, ἐπιμελείᾳ δὲ Νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ Θεοτόκου. Ἐν Λειψίᾳ. Ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τοῦ Βρεϊτκόπφ. ἔτει αψοβ'*, 2 Bde in folio. Wie schon oben angedeutet, erhielt Th. aus der Bibliothek des Fürsten Ghikas die erste wertvolle Handschrift für seine Ausgabe. Sie stammte aus dem 11. Jahrhundert und enthielt den ganzen Oktateuch. Doch begnügte er sich, wie er in der Vorrede zur Katene

schreibt, nicht mit dem einen Kodex. Sein Versuch von den in Konstantinopel residierenden Epitropen der Athosklöster und aus der Umgegend von Konstantinopel Handschriften zur Verfügung zu erhalten, hatte aber nur geringen Erfolg. Da bekam er einen zweiten brauchbaren Kodex aus dem Jahre 1104 von dem Großspathar Alexander Konstantinu in Konstantinopel. Namentlich auf diese beiden Handschriften gestützt, gab er sein großes Werk 1772—1773 heraus. Es ist nicht gerade eine kritische Ausgabe. Namentlich lassen die Einleitungen, in denen übrigens ein gutes Stück Gelehrsamkeit steckt, voraussetzungslose Kritik vermissen. Hier ist er durch das Dogma seiner Kirche gebunden. Die Kosten des Drucks trug der Fürst. Darum ziert sein Bild den ersten Band. Exemplare der Katene sind vorhanden z. B. in den Universitätsbibliotheken zu Göttingen und Leipzig, wie auch in der Hof- und Staatsbibliothek in München. Ein anderes Werk von Th. ist ebenfalls im Abendlande bekannter, nämlich Herausgabe der griechischen Übersetzung der asketischen Werke Isaaks des Syrers, die einst von den Mönchen Patrikios und Abraamios verfaßt war. Näheres darüber oben Bd IX S. 438 und Fabricius-Harles, Bibl. Graeca XI, 120. Hier mögen auch gleich die übrigen Werke genannt werden, die Th. übersetzt und damit seinem Volke zugänglich gemacht hat. Da ist das merkwürdigste das zur Bekehrung der Juden herausgegebene. Zwar nicht das ist merkwürdig, daß er sich mit den Juden überhaupt beschäftigt hat. Seitdem die spanischen Juden in der Türkei sich niedergelassen, haben zu allen Zeiten die tüchtigsten Männer der griechischen Kirche, diesem Volke ihr Interesse zugewandt. Genadios Scholarius schrieb einen Dialogus Christiani cum Judaeo (ed. Jahn 1893). Im 17. Jahrhundert erhob Kyrillos Lukaris seine Stimme gegen die Juden (vgl. oben Bd XI S. 687, 39). Unser Th. gab nun heraus: *Πόνημα Χρυσοῦν Σαμουὴλ Ῥάββι τοῦ Ἰουδαίου, ἐξελέγχον τὴν τῶν Ἰουδαίων πλάνην, πρῶτον μὲν ἐκ τῆς Ἀραβικῆς εἰς τὴν Λατινίδα μεταφρασθὲν, νῦν δὲ ἐκ τῆς Λατινίδος εἰς τὴν κοινὴν τῶν Ἑλλήνων διάλεκτον κτλ.*, Leipzig 1769. Ich besitze den Abdruck von Raphtanis, Zakynth 1861, S. 203 ff. Der älteste lateinische Druck dieses seltsamen Buchs, den ich kenne, führt den Titel: Samuelis Judaei Israhelitae epistola prorsus christiana, ad Rabbi Isaac synagoge magistrum de vana Judaeorum expectatione, transmissa anno post Christum natum M. Ac nunc tandem in lucem edita opera Henrici Hinsbergii. F. Minoritae. Coloniae apud Joannem Ruremundanum. Anno MDXXXVIII (kgl. Bibliothek zu Hannover). Als spätere Ausgaben nennt Th. eine von Venedig 1339 (wohl 1539), *Ματζεράτα* (?) 1693 und Luzern 1736. Der Inhalt des Buchs ist folgender. Ein marokkanischer Rabbi Samuel spricht in einem briefartigen Schreiben an den Rabbi Isaak seine Befürchtungen aus, daß Jesus doch der Messias sei. Er stützt seine Befürchtungen auf die 1000jährige (daher die Datierung der Schrift von Hinsberg) traurige Lage der Juden und namentlich auf die Auslegung des Alten Testaments und das, was im Talmud von Jesus gesagt ist. Der Überlieferung nach ist das Schriftchen ursprünglich arabisch geschrieben und von dem Spanier Alfonsus Bononus ins Lateinische übersetzt. Es könnte für einen solchen Ursprung der schon von Hinsberg bemerkte Umstand sprechen, daß das Latein der Bibelstellen nicht mit der Vulgata stimmt und auch aus der Septuaginta nicht abgeleitet werden kann. Auch eine Übersetzung des Evangelienkommentars Theophylakts wird dem Th. zugeschrieben, die 1716 in Leipzig zuerst erschien und dann noch zweimal nachgedruckt ist (Bretos S. 82). Nach Annahme vieler gab Th. auch die Schrift eines Franzosen Clement gegen Voltaire neugriechisch heraus. Welcher Clement das ist, habe ich nicht konstatieren können. Das Buch erschien 1794 (Bretos S. 121).

Die bedeutendsten Leistungen des Th. liegen auf dem Gebiet der Predigt. Durch seine mündlichen Predigten wie durch seine geschriebenen hat er auf seine Zeitgenossen und auf die Entwickelung der Predigt bei den Griechen großen Einfluß gehabt. „*Διδάσκαλοι καὶ ἱερεῖς συνίστων που καί που τακτικῶν ἀκροαμάτων σειρὰν, ἀντικείμενον ἐχόντων τὴν ἑρμηνείαν τοῦ Εὐαγγελίου, ἀφοῦ χειραγωγὸς προηγήθη ἡ τοῦ ἀειμνήστου Θεοτόκη σειρὰ τῶν Κυριακοδρομίων*“ (J. M. Gedeon in der *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, Jahrgang 8 (1887—1888). Seine erste Arbeit auf diesem Gebiete waren die *λόγοι εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην Τεσσαρακοστὴν μετά καί τινων πανηγυρικῶν, ἐπιφωνηματικῶν καὶ ἐπιταφίων, συντεθέντες καὶ ἐκφωνηθέντες παρὰ Ν. ἱερομ. Θ. κτλ.*, Leipzig bei Breitkopf 1766, 346 Seiten 4° (Göttinger Universitätsbibliothek). Volksgriechisch gehalten, sind sie auf die *ὠφέλεια τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν τῶν ὀρθοδόξων* angelegt. Den Hauptinhalt machen drei Jahrgänge Fastenpredigten aus. Die fünf Fastensonntage, Karfreitag und der Sonntag des Thomas sind behandelt. In der dritten Reihe fehlt der letztere. Es sind synthetische Predigten.

Thema und Teile sind herausgehoben und durchgeführt. Abgesehen von den Karfreitagspredigten, die durch drei Teile ausgezeichnet werden, sind die Reden zweiteilig. Die Texte folgen dem Kirchenjahr und sind aus den evangelischen Perikopen genommen. Das örtliche Gepräge der Rede ist nicht zu verkennen. Der zweite Teil der Reden am ersten Fastensonntage wird stets unter Bezugnahme auf die Kaiserin Theodora durchgeführt, da der Gottesdienst an diesem Sonntage stets in der Kirche der Taxiarchen stattfindet, wo die Reliquie der Kaiserin aufbewahrt wird. Als Themata der Reden nenne ich: z. B. *περὶ ὅρκου, περὶ τῆς τῶν παιδῶν ἀνατροφῆς, περὶ πίστεως, περὶ μετανοίας, περὶ λόγου* (*θεοῦ*). Ebenso interessant sind die übrigen Reden in dem Bande. Es sind außer zwei Enkomien auf Heilige und zwei panegyrischen Leichenreden die vier *λόγοι ἐπιφωνηματικοί*. Ob die Bedeutung dieses rhetorischen Ausdrucks von der des „*ἐπιφώνημα*" abzuleiten ist, so daß derselbe sich hier rechtfertigte, weil die Reden an Tagen gehalten sind, wo eine Nonne das *σχῆμα* genommen, und daher diesen Schlußtag des weltlichen Lebens für die Nonne besonders bezeichnen können, oder ob mit dem bei Strahl angeführten russischen Übersetzer einfach „Begrüßungsreden" zu sagen ist, lasse ich dahin gestellt. Welches Kloster in Betracht kommt, ist leider nicht sicher. Die Texte dieser Reden sind Pr 23, 34: *δός μοι υἱὲ τὴν καρδίαν*, Mt 11, 30 *Ὁ γὰρ ζυγός μου κτλ.* Jes 56, 5 *Δώσω αὐτοῖς κτλ.* und Mt 16, 25 *Ὃς γὰρ ἂν θέλῃ κτλ.* Die erste behandelt die Gemeinschaft des Mönchs mit Gott, die zweite, daß der gehorsame Mönch der vollkommene ist, die dritte giebt Anweisung zur *προσευχὴ νοερά*, wie man bei allem, was man thut, an Gott denken soll, die vierte will ausführen, daß der Gedanke an den Tod das Leben der Seele ist. Wie schon die Auswahl der Texte den homiletischen Meister zeigt, so ist die Ausführung geschickt und anfassend. Packend z. B. ist die Einleitung zu Nr. 4, wo der Prediger der Nonne, die Waise war, zuruft, jetzt erfülle sich an ihr das Wort: „Vater und Mutter verlassen mich, aber der Herr nimmt mich auf" Trägt das Jugendwerk des Th. zu sehr örtliches Gepräge, als daß es weiteren Einfluß hätte ausüben können, so sind seine beiden letzten großen homiletischen Arbeiten für die gesamte griechische Welt bestimmt und haben dementsprechend auch gewirkt. Es sind die überall jetzt noch bekannten Kyriakodromien. Das erste Werk führt den Titel: *Κυριακοδρόμιον, ἤτοι ἑρμήνεια καὶ μετ' αὐτὴν ὁμιλία εἰς τὸ κατὰ Κυριακὴν ἐν ταῖς ἁγίαις τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίαις ἀναγιγνωσκόμενον Εὐαγγέλιον κτλ.*, Moskau 1796, 2 Bde 4°, das zweite betitelt sich *Κυριακοδρόμιον, ἤτοι Ἑρμήνεια καὶ μετ' αὐτὴν Ἠθικὴ Ὁμιλία εἰς τὰς πράξεις τῶν Ἀποστόλων τὰς ἀναγιγνωσκομένας ἐν ταῖς ἁγίαις τῶν ὀρθοδόξων Ἐκκλησίαις, ἐν ταῖς Κυριακαῖς ταῖς ἀπὸ τοῦ Πάσχα ἄχρι τῆς Πεντηκοστῆς καὶ εἰς τὰς ἐπιστολὰς τοῦ Παύλου τὰς ἀναγιγνωσκομένας ἐν ταῖς λοιπαῖς Κυριακαῖς τοῦ ὅσου ἔτους κτλ.*, Moskau 1808, 2 Bde, 4°. Das letztere ist von Nikolaos Zosimas 1840 noch einmal in Athen herausgegeben (Münchener Hof- und Staatsbibliothek 4°, Exeg. 858[2]). Das zuerstgenannte Kyriakodromion hat viel weitere Verbreitung noch gefunden. Es ist wiedergedruckt 1803 in Bukarest, 1840 in Athen ebenfalls von N. Zosimas, 1871 in Tripolis von Petrokopis und Athanasiadis, 1885 wieder in Athen und zwar von Kastriotis. Weitere Ausgaben bei Gudas. Auch der Evangelien-Jahrgang ist in München vorhanden (4° Hom. 2164[m]). Einige Ausgaben auch im Antiquariatskatalog 296, 1906 von Harassowitz in Leipzig. Die Anlage beider Sammlungen gleicht sich, wie schon der Titel vermuten läßt. Zuerst giebt Th. eine praktische Erklärung der einschlägigen Perikope, dann über denselben Text die Homilie. Hier gebraucht der Verfasser das gute Neugriechisch. Formell mag bemerkt werden, daß das Thema jeder Homilie ausdrücklich bezeichnet ist, z. B. *Περὶ ἀνεξικακίας, περὶ τοῦ ὅτι μεγάλη τῆς ἐλεημοσύνης δύναμις, περὶ τοῦ ὅτι ἡ πίστις χωρὶς ἔργων ἀνωφελής, περὶ τοῦ πλασθέντος καθαρτηρίου Πυρός.* Schon die Jugendpredigten zeichneten sich durch Fülle der Gedanken, sehr klare und einfache Sprache und große Anschaulichkeit aus, so daß man die Aufnahme der spätern Predigten wohl verstehen kann. Gudas giebt Auszüge aus denselben. Was die Schriften auch besonders empfahl, ist ihre Rechtgläubigkeit und ein gewisses Maß von Polemik gegen Katholiken und Protestanten.

Das Ansehen des Th. war so groß, daß er wie die Väter häufig um Gutachten und seelsorgerische Antworten angegangen wurde. Auch dogmatische Neugierde wandte sich gern an ihn. Auf diese Weise sind eine Reihe von kleineren Schriften entstanden, die viel Anklang bei den Orthodoxen gefunden haben, auch ins Russische übersetzt sind. Hierher gehört die *Ἀπόκρισις ὀρθοδόξου τινὸς πρός τινα ἀδελφὸν ὀρθόδοξον περὶ τῆς τῶν Κατολίκων δυναστείας καὶ περὶ τοῦ τίνες οἱ Σχίσται καὶ οἱ Σχισματικοὶ καὶ οἱ Ἐσχισμένοι, καὶ περὶ τῆς βαρβαρικῶς λεγομένης Οὐνίας καὶ τῶν Οὐνίτων·*

καὶ περὶ τοῦ πῶς δεῖ τοὺς ὀρθοδόξους ἀπαντᾶν τοῖς Καθολίκοις, Halle 1775, 8°, noch einmal gedruckt 1851 in Korfu und 1853 in Athen (vgl. die Anzeige in dem Bd 4 der *Πανδώρα* S. 371—375, wo auch manche sonstige Notizen über Th.). Leider ist das Buch trotz vielfacher Umfrage mir unzugänglich geblieben. Auch den Raskolniks gegenüber hat er diese Form der Belehrung angewendet, so oft sie ihm Fragen vorlegten (Strahl S. 434). Eine hübsche Sammlung solche belehrender Briefe hat der bekannte griechische Gelehrte Johannes Sakkelion in dem kleinen Schriftchen: *Τοῦ μακαρίου Ν. τοῦ Θ. Πονήματα ἱερὰ ἀνέκδοτα*, Athen 1890, 65 S. zusammengestellt (auch vorhanden in der Münchener Bibliothek). Zuerst handelt Th. hier in einem Briefe an einen Nichtgenannten über das interessante Thema: *περὶ τῆς τῶν ἁγίων πρεσβείας*. Er knüpft an ein Gespräch mit einem Protestanten an, der Brief ist daher wahrscheinlich in Leipzig geschrieben. Mit einer jeder geschichtlichen Auffassung baren Exegese kann Th. sein Ziel erreichen, was der orthodoxen Lehre gleich ist: *Οὐχ ὡς θεοὺς — ἀλλ ὡς φίλους καὶ δούλους πιστοὺς τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ ὡς παῤῥησίαν πρὸς αὐτὸν ἔχοντας πρεσβεύειν ὑπὲρ ἡμῶν παρακαλοῦμεν αὐτούς κτλ.* (S. 41). Interessant ist es, wie Th. sich auch mit Lavater auseinander setzt, denn kein anderer wird der *σοφὸς Λαυφάντιος* (S. 31, 34 ff.) sein, den der gelehrte Sakkelion nicht herausgefunden hat. Eine andere, sehr heikle Frage legt der Mönch Neophytos Kapsokalyvitis, der auch sonst manche Wunderlichkeiten mit sich herumtrug (vgl. *Εὐαγγελικὸς Κῆρυξ* 1867, S. 375), vor, nämlich ob die Predigt der Apostel ihrer Zeit auch nach Amerika gekommen sei, oder wenn das nicht der Fall sei, wie das mit Gottes Güte zu vereinen. Hier weist Th. richtig auf den Gedanken der geschichtlichen Entwickelung des Reiches Gottes hin, hat daneben allerdings auch manche seltsame Gründe. Einem gewissen Eleutherios von Larissa muß er die Bedeutung von Mc 9, 49 (nach der Lesung des Receptus) erklären. Er kommt da schließlich auf den Gedanken, daß die Gesinnung jedes sittliche Verhalten erst wert macht. Demselben sonst Unbekannten hat er auch über den Zusammenhang des Leibes und der Seele Rechenschaft zu geben.

Endlich mag noch erwähnt werden, daß Th. auch auf profanem Gebiete gearbeitet hat. Von ihm stammen ein Lehrbuch der Mathematik (Moskau 1798—99) und eine Geographie (Wien 1804), die in Göttingen vorhanden. Mathematik ist ein Steckenpferd von ihm gewesen. Die Rede, mit der er am Tage seiner Einsetzung zum Erzbischof (6. August 1779) in Petersburg die Kaiserin begrüßte, ist französisch abgedruckt bei H. L. Ch. Bacmeister, Russische Bibliothek Bd VII, Petersburg 1781, S. 359—362 (kgl. Bibliothek in Hannover). Allerlei sonst Nichtherausgegebenes bei Sathas. Im Archiv der griech. Gemeinde von St. Georg in Venedig 18 Briefe von ihm aus den Jahren 1772—1774. Einen Brief erwähnt auch A. Papadopulos-Kerameſs in der *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*, Bd 4, Petersburg 1899, S. 463. **Ph. Meyer.**

Therapeuten (Philo, *Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν* [*ἀρετῶν*]). — Ausgaben von Mangey, Philo II p. 471 sq. und von Conybeare (griech., lat., armen.), Oxford 1895 [dazu Schürer, ThLZ 1895, p. 385 ff. 603]. — Monographien von Lucius, Die Therapeuten rc., Straßburg 1879, Massebieau (Rev. de l'hist. des relig. t. 16, 1887 p. 170 sq.) und von Wendland, Die Therapeuten und d. philon. Schrift vom beschaulichen Leben (Jahrbb. f. klass. Philol., 22. Suppl.-Band, 1896). Uebersicht über die sonstige Litteratur bei Schürer, Gesch. des Jüdischen Volks, III.[3] Bd, S. 535 ff. Dazu Bousset, Die Religion des Judentums, 1903, S. 443 ff.

Unter dem Namen des Philo ist uns eine kleine Abhandlung mit dem Titel: *Περὶ βίου θεωρητικοῦ* (*ἢ ἱκετῶν* [*ἀρετῶν*]) überliefert. In dieser Abhandlung werden einsiedlerisch und asketisch lebende und kontemplierende Schriftgelehrte geschildert. Sie sollen den Namen Therapeuten (resp. Therapeutriden) führen. Was von ihnen erzählt wird, ist in Kürze folgendes: die Therapeuten bilden durch eine bestimmte Lebensregel einen geistigen Bund; wer ihnen beitritt, entäußert sich zuvor seines Vermögens, entschlägt sich aller weltlichen Sorgen und zieht sich aus dem Geräusch des Lebens an einen einsamen Ort zurück, um ganz der Askese und Anschauung zu leben; an vielen Orten der Welt giebt es dergleichen Leute; „denn sowohl die Griechen als auch die Barbaren sollten eines so vollkommenen Gutes teilhaftig werden"; die meisten aber sind in Ägypten, und zwar in allen Bezirken dieses Landes, namentlich aber in der Umgegend von Alexandrien jenseits des Sees Mareotis, zu finden. Dort leben sie in einer großen Kolonie von Hütten und Dörfern unter paradiesischen Verhältnissen zusammen, geschützt gegen jeden Angriff. Die Wohnhäuser stehen einander nicht zu nah und nicht zu fern und bieten vor Sonnenglut

und Wind trefflichen Schutz. In jedem Hause ist ein heiliges Gemach, welches „Semneion“ und „Monasterium“ genannt wird; in diesem vollbringen sie, von aller Welt abgeschlossen, die Geheimnisse des vollkommenen Lebens. Sie nehmen kein Getränk, keine Speise und auch sonst nichts, was zum Unterhalte des Lebens notwendig ist, mit sich hinein, sondern nur die Gesetze, die Weissagungen der Propheten und Lobgesänge und anderes derartiges, wodurch Erkenntnis und Frömmigkeit gemehrt und zur Vollkommenheit gebracht wird. Die hl. Schriften — es sind die des ATs, s. c. 3. 7. 8 — betrachten sie während des ganzen Tages, d. h. in der ganzen Zeit zwischen dem Morgen- und dem Abendgebet, und zwar ermitteln sie den geheimen Sinn derselben; denn sie philosophieren *τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες*, indem sie glauben, daß die Worte Sinnbilder einer verborgenen Weisheit seien. Sie besitzen aber auch Schriften „alter Männer“, welche als Stifter ihrer Sekte viele Denkmäler *τῆς ἀλληγορουμένης ἰδέας* hinterlassen haben; diese benützen sie als Muster. Daneben dichten sie erhabene Gesänge und Hymnen auf Gott in verschiedenen Metren. Auf diese Weise verbringen sie, ein jeglicher für sich streng abgesondert, sechs Tage, indem sie in dieser Zeit die Betkammer im Hause nur nach Sonnenuntergang, um Speise zu nehmen und zu schlafen, verlassen, die Schwelle des Hauses aber überhaupt nicht übertreten. Doch fasten manche vollständig drei, manche sogar sechs Tage lang. Am 7. Tage kommen sie alle zu gemeinsamer Feier zusammen, nachdem sie sich mit Öl gesalbt. Alle Arbeit ruht an diesem Tage — der Verfasser kann doch nicht umhin, durchblicken zu lassen, daß in der Kolonie Vieh gehalten und der Acker bebaut wird. Die Feier am 7. Tage beschreibt er sehr genau: wie sie sitzen, welche Haltung sie annehmen, wer da spricht, wie sie ihren Beifall ausdrücken, in welcher Weise für die gute Sitte gesorgt ist — Weiber und Männer sind durch eine Scheidewand getrennt — u. s. w. Die Weiber unter diesen Asketen sind meistens bejahrte Jungfrauen, die, wie die Männer, nach Weisheit streben. Außer dem 7. Tag feiern sie auch noch den 49. und 50. An diesen Feiertagen halten sie, mit weißen Gewändern angethan, gemeinsame Mahlzeiten, die sich durch die höchste Einfachheit auszeichnen. Sie werden in der Schrift genau beschrieben; Brot, Salz, Ysop und Wasser sind die Nahrungsmittel; Sklaven giebt es nicht, denn sie halten dafür, daß alle frei geboren, wohl aber dienende Brüder seien; bei der Mahlzeit wird ein Vortrag von dem Vorsitzenden gehalten; nach der Mahlzeit philosophieren sie wiederum, aber nicht als Sophisten, und tragen hl. Gesänge abwechselnd vor, indem einer vorsingt und die anderen — Männer und Weiber — die Schlußzeilen wiederholen. Nach dem Hymnus wird der hl. Tisch hereingetragen, auf welchem die allerheiligste Speise, gesäuertes Brot mit Zukost von Salz, liegt. Die allegorische Beleuchtung, in welche dieser Tisch und diese Speise in der Schrift gesetzt wird (Hinweis auf den Tisch im Tempel) ist ebenso dunkel wie die Unterscheidung von Heiligen (oder Priestern) und anderen. Dann folgt die Vigilie, die sich über die ganze Nacht ausdehnt (*ἡ ἱερὰ παννυχίς*). Ihr Verlauf wird also geschildert: *Ἀνίστανται πάντες ἀθρόοι, καὶ κατὰ μέσον τὸ συμπόσιον δύο γίνονται τὸ πρῶτον χοροί, ὁ μὲν ἀνδρῶν, ὁ δὲ γυναικῶν. Ἡγεμὼν δὲ καὶ ἔξαρχος αἱρεῖται καθ' ἑκάτερον ἐντιμότατός τε καὶ ἐμμελέστατος. Εἶτα ᾄδουσι πεποιημένους εἰς τὸν θεὸν ὕμνους πολλοῖς μέτροις καὶ μέλεσι, τῇ μὲν συνηχοῦντες, τῇ δὲ καὶ ἀντιφώνοις ἁρμονίαις ἐπιχειρονομοῦντες καὶ ἐπορχούμενοι, καὶ ἐπιθειάζοντες τότε μὲν τὰ προσόδια, τότε δὲ τὰ στάσιμα, στροφάς τε τὰς ἐν χρείᾳ καὶ ἀντιστρόφους ποιούμενοι. Εἶτα ὅταν ἑκάτερος τῶν ἀνδρῶν ἰδίᾳ καὶ τῶν γυναικῶν ἰδίᾳ καθ' ἑαυτὸν ἑστιαθῇ, καθάπερ ἐν ταῖς βακχείαις ἀκράτου σπάσαντες τοῦ θεοφιλοὺς ἀναμίγνονται καὶ γίνονται χορὸς εἷς ἐξ ἀμφοῖν.* Dies soll eine Nachbildung des Chorgesanges sein, den Moses und Mariamne nach der Errettung aus dem roten Meer zu Ehren des Erlösergottes eingerichtet haben. Bis zum Sonnenaufgang erstreckt sich der berauschende heilige Gesang und Tanz. Dann wird ein gemeinsames Gebet gesprochen und jeder kehrt zur privaten Beschauung zurück. So leben diese wahrhaftigen „Himmels- und Weltbürger“

Der erste, der diese Schrift erwähnt hat, ist Eusebius. Er hielt sie für echt und deutete die Therapeuten auf die ältesten alexandrinischen Christen (h. e. II, 16. 17). Somit war ihm die Schrift eine der wichtigsten Urkunden für die Geschichte des ältesten Christentums; sie bezeugte ihm, daß das christliche Asketentum seiner Zeit, das philosophierende Mönchtum, das ursprüngliche Christentum selber sei. Aus dem Beweise der Identität der Therapeuten und Christen, wie ihn Eusebius zu liefern versucht hat, mag ein Mißtrauischer eigene Zweifel, die dem Vater der Kirchengeschichte aufgestiegen sind, oder Zweifel anderer heraushören. Jedenfalls hat Eusebius solche Zweifel völlig überwunden. Der Gewinn für die katholische Betrachtung des Christentums war in dem

Momente ein unermeßlicher, wo anerkannt war, daß die Therapeuten Philos die alten Christen Alexandriens gewesen seien. Die alte Kirche und die Kirche des Mittelalters hat sich diesen Gewinn auch nicht mehr rauben lassen (Epiphanius [h. 29] und Hieronymus schließen sich dem Eusebius an; der erstere scheint die Schrift selbst gelesen zu haben; ob unter dem Titel περὶ Ἰεσσαίων, ist mindestens fraglich. In der byzantinischen Kirche 5 hat der kritische Photius [cod. 104] allein an jüdische Philosophen gedacht, indes doch das gangbare Urteil dann wiederholt [cod. 105]). Aber auch auf den Juden Philo fiel nun ein heller Strahl, ein Strahl, dem er es wohl hauptsächlich zu verdanken hat, daß seine Werke fleißig abgeschrieben worden sind. Hieronymus hat ihn um seiner wahrheitsgetreuen Schilderung der ersten Christen willen in den Katalog „der berühmten Männer" 10 der Kirche gestellt (c. 8), und in diesem ist er mehr als ein Jahrtausend unangefochten verblieben. Die protestantische Kritik hatte es leicht nachzuweisen, daß die Therapeuten nicht die ältesten Christen gewesen sein können; sie erklärte sie für einen Verein von philosophierenden Juden. Dieses Urteil war bis vor kurzer Zeit das herrschende (Ewald, Keim, Delaunay, Drummond ꝛc.), und die Erscheinung der Therapeuten im Zeitalter Christi 15 wurde fleißig ausgebeutet, um die Umbildung des Judentums in Alexandrien zu erweisen. Man faßte sie als die alexandrinische Parallelle zu den palästinensischen Essenern.

Es war zuerst Grätz (Gesch. der Juden, 2. Aufl., III, S. 463 ff.), der urteilte, daß die Therapeuten nicht Juden sein könnten, also — wie Eusebius gewollt hat — Christen sein müßten, aber nicht Christen des 1., sondern christliche Mönche des 3. Jahrhunderts 20 (s. auch Jost, Gesch. des Judenth., I, S. 214). In das 3. Jahrhundert versetzten auch Nicolas (Rev. de Theolog., 1868, p. 25 sq.) und Kuenen (De Godsdienst van Israël II. p. 440—444) die Schrift, sahen aber in ihrem Verfasser einen Juden, der ein ihm vorschwebendes asketisch-philosophisches Lebensideal in erfundener Schilderung als verwirklicht vorgestellt habe. Dem Philo sprach auch Renan (Journal des Sav. 1874, 25 p. 798 sq.) die Schrift ab, wollte aber den Verfasser in der Schule Philos suchen und hielt an der Geschichtlichkeit der Therapeuten als einer jüdischen Erscheinung fest (ähnlich Weingarten, Derenbourg, Friedländer, Siegfried u. a.). Alle diese kritischen Versuche machten jedoch keinen durchschlagenden Eindruck. Eine neue Untersuchung der Frage veröffentlichte Lucius im J. 1879 (s. o.). Das Ergebnis ist folgendes: die Schrift de vita 30 contemplativa ist nicht lange vor Eusebius von einem litterarisch und philosophisch gebildeten und für die Askese seiner Zeit begeisterten Christen geschrieben, der den Zweck verfolgte, die allenthalben, namentlich in seinem eigenen Lande, Ägypten, aufkommende Sitte der christlichen Asketen, d. h. das mönchische Leben, durch eine panegyrische Schilderung zu verherrlichen und sie namentlich dadurch zu rechtfertigen, daß er im Namen 35 und unter der Maske des allgemein hoch angesehenen Philo sie als etwas Altherkömmliches und in seiner Vorzüglichkeit längst Anerkanntes darstellte. Lucius sucht zu zeigen, daß das Therapeutentum im alexandrinischen Judentum des 1. Jahrhunderts aus inneren Gründen höchst unwahrscheinlich ist; er betont, daß kein Schriftsteller vor Eusebius die Therapeuten je genannt hat, obgleich sie doch angeblich in der ganzen Welt zu finden 40 waren; er urgiert namentlich, daß Philo selbst sie in keiner anderen Schrift jemals erwähnt hat; er weist aus dem Verhältnis der Schrift „De vita contemplativa" zu der Schrift „Quod omnis probus liber" nach, daß jene nur ein von Philo nicht beabsichtigter, also auch nicht verfaßter Anhang sein könne. Entscheidend gegen Philo als Verfasser ist schließlich nach Lucius die Beobachtung, daß der Standpunkt des Verfassers 45 von de vita contempl. und der Philos ein total verschiedener gewesen ist. Philo ist weitherzig und ein Freund der hellenischen Bildung, jener ist mönchisch borniert und ergeht sich trotz der eigenen philosophisch-asketischen Ideale in den rohesten Angriffen auf Plato und den Hellenismus überhaupt. Aber auch in einzelnen Lehrpunkten finden sich beachtenswerte Differenzen, und die ganze Abzweckung der Askese, wie sie der Verfasser 50 von de vita contempl. giebt, entspricht keineswegs dem Gedanken Philos. Aus diesen Argumenten sei die Unechtheit der Schrift sicher zu folgern. Daß sie aber eine christliche, um das Jahr 300 abgefaßte Schrift sei, ergebe sich aus folgenden Erwägungen: 1. Eusebius hat in den Therapeuten christliche Mönche wiedererkannt und alle Züge jener in diesen wieder gefunden; Eusebius aber kannte das christliche Mönchtum; 2. Sekten, die 55 auf dem AT fußen, aber schlechthin alles jüdisch Nationale abgestreift haben, sind im Judentum nicht nachweisbar, dann aber müsse man an Christen denken; 3. sei aber an Christen zu denken, so können nur christliche Mönche gemeint sein; sind solche zu verstehen, so kann die Schrift nicht vor der Mitte des 3. Jahrhunderts abgefaßt sein; denn die Annahme, daß es schon vorher cönobitische Asketen gegeben hat, ist ganz unwahr- 60

scheinlich. Lucius hat nun, auf Grund einer guten Kenntnis des christlichen Asketentums im vorkonstantinischen Zeitalter, mit großem Scharfsinn zu zeigen versucht, wie nahezu alle Züge der Therapeuten (Leben, Sitte, Kultus, Mahlzeiten) sich wirklich auf christliche Mönche deuten lassen, sobald man streng im Auge behält, daß der Verfasser, da er die 5 Maske Philos vorgebunden hatte, gezwungen war, seine Schilderung im allgemeinen zu halten und unzweideutig-christliche Merkmale seiner Mönche zu streichen oder zu verschleiern. Diese Untersuchung Lucius' hat bedeutenden Eindruck gemacht, und Schürer (a. a. O.), Hilgenfeld (ZwTh 1880, S. 423 ff.), Zeller (Philos. d. Griechen III³, 2 S. 307) u. a. haben ihr beigestimmt. Auch ich bin ihr in der vorigen Auflage dieser Encyklopädie bei- 10 getreten, habe aber doch bemerkt: „Lucius ist zu weit gegangen und hat die Probleme, welche die Schrift de vita contempl. bietet, wenn man sie als eine Urkunde für das älteste christliche Mönchtum nimmt, unterschätzt. Ist diese Schrift eine christliche, so eröffnet sie uns an vielen Stellen Einblicke in ein altes christliches Mönchtum, welches wir so bisher nicht gekannt haben, und erinnert uns in empfindlichster Weise daran, daß die Ur- 15 sprünge sämtlicher epochemachender Erscheinungen in der Kirchengeschichte in ein schlecht beleuchtetes Dunkel gehüllt sind. Allerdings nicht in jeder Hinsicht (s. d. A. „Hierakiten") stehen die „Therapeuten" für uns isoliert da; dieses mönchische Christentum mit Askese, wissenschaftlicher Schriftauslegung und „Theorie", aber ohne Christus, liegt in einer der von Origenes ausgegangenen Linien; aber im Detail ist hier — namentlich in Bezug 20 auf den Kultus und die hl. Mahlzeiten — sehr vieles neu und frappierend, zumal da an gnostische Gemeinschaften keinesfalls gedacht werden darf" Durch die Untersuchungen von Conybeare, Massebieau und namentlich von Wendland ist aber das Problem wiederum neu beleuchtet worden. Bewiesen hat Wendland, daß die Schrift sprachlich mit den echten Traktaten vollständig zusammenklingt; wahrscheinlich gemacht hat er (aus überlieferungs- 25 geschichtlichen Erwägungen), daß sie um die Mitte des 3. Jahrhunderts schon vorhanden war (Benutzung bei Origenes und Clemens ist nicht zu erweisen, da die angeführten Parallelen sich auch anders deuten lassen). Wahrscheinlich gemacht hat er ferner, daß die sachlichen Anstöße in Bezug auf die Anschauungen, welche die Schrift im Vergleich mit den andern Schriften Philos enthält (größerer Asketismus; scharfe Polemik 30 gegen Platonisches) die Einheit des Verfassers nicht aufzuheben brauchen. Wahrscheinlich gemacht hat er endlich, daß der Traktat die Fortsetzung zu der Schilderung der Essener (Euseb., Praepar. VIII, 11) gewesen ist, daß er also der verlorenen Schrift ἡ ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία angehört, die mit dem Werk Ὑποθετικά identisch ist. Da nun die Details in der Schilderung der Therapeuten bei christlichen Mönchen des 3. Jahr- 35 hunderts ebensowenig eine wirkliche Parallele haben wie bei jüdischen Erscheinungen der ersten Jahrhunderte, so erlaubt es eine gesunde kritische Methode nicht, die Überlieferung preiszugeben, die durch die Art der Sprache und des Stils der Schrift außerordentlich verstärkt erscheint. Beruft man sich aber darauf, daß die Unterbringung dieser Therapeuten im Judentum doch um einige Grade schwieriger erscheint als im „Christentum", da dieses 40 viel elastischer war, so kann man dieser Erwägung an sich Recht geben; aber es folgt trotzdem hieraus noch nicht das Recht, die Echtheit der Schrift zu verwerfen, da das Mehr oder Weniger der Schwierigkeiten kein durchschlagendes Argument abgiebt. Muß daher der Traktat bis auf weiteres als echt gelten, so haben wir in den Therapeuten einen Kreis von jüdischen kontemplicrenden Schriftgelehrten zu erkennen, der am See 45 Mareotis — was sonst über ihre Verbreitung gesagt ist, ist wohl schriftstellerische Floskel — z. B. Philos sich niedergelassen hatte. Wenn alles Wahrheit und nichts Dichtung ist, was Philo über ihn erzählt, so hat er in seinen Formen sehr viel Außer-Jüdisches und sehr Befremdliches aufgenommen. Woher dasselbe stammt, ist nicht zu sagen, da die Frische und Ausmalung bei der Schilderung nur eine scheinbare ist. In Wahrheit ist 50 alles recht blaß und wenig konkret gehalten. Von den Essenern unterscheiden sich diese Therapeuten durchgreifend. Daß sie von Philo sonst nicht erwähnt werden, bleibt auffallend.

A. Harnack.

Theremin, Franz, gest. 1846. — Schriften: Von Th.s Predigten sind 10 Bände erschienen (Berlin bei Dunker und Humblot 1818—52), die meisten in wiederholten Auflagen; 55 vier davon bilden ein besonderes Ganzes unter dem Titel „Das Kreuz Christi"; der 5. Band erschien auch besonders als „Zeugnisse von Christo in einer bewegten Zeit" 1830, 31, 32, 37 gehalten; Die Beredsamkeit eine Tugend oder Grundlinien einer systemat. Rhetorik, Berlin 1814; Die Lehre vom göttlichen Reiche dargestellt, Berlin 1823; Adalberts Bekenntnisse, Berlin 1828; Abendstunden, Berlin 1833—39; Demosthenes und Massillon, ein Beitrag zur 60 Gesch. der Beredsamkeit, Berlin 1845. — M. Sydow in d. AdB XXXVII, S. 724.

Fr. Theremin ist geboren zu Gramzow in der Uckermark am 19. März 1780. Der Vater war daselbst Prediger der französischen Gemeinde; die Familie stammt aus Frankreich und ist infolge der Aufhebung des Edikts von Nantes nach Preußen ausgewandert. Th. studierte in Halle Theologie unter Knapp, Philologie unter Fr. Aug. Wolf, und suchte sich dann in Genf für den Dienst an einer franz.-reform. Kirche praktisch vorzu- 5 bereiten. Dort wurde er 1805 auch ordiniert. Im Jahre 1810 wählte ihn die französische Gemeinde zu Berlin zum französischen Prediger an der Werderschen Kirche. Allein es wurde der Wunsch immer lauter in ihm, deutscher Prediger zu sein; ein Wunsch, der am 29. Dezember 1814 durch seine Ernennung zum Hof- und Domprediger zu Berlin in Erfüllung ging. 10

Im Jahre 1824 wurde Th. zum Oberkonsistorialrat und vortragenden Rat in der Unterrichts-Abteilung des Kultusministeriums ernannt und 1834 zum wirklichen Oberkonsistorialrat befördert. Die theologische Doktorwürde erteilte ihm 1824 die Universität Greifswald; 1839 wurde er neben den vorherigen Ämtern zum außerordentlichen Professor, 1840 zum ordentlichen Honorarprofessor an der Universität zu Berlin ernannt. 15 Als solcher las er über Homiletik und leitete in seinem Hause ein homiletisches Seminar. Letzterem Geschäfte widmete er sich mit um so größerer Liebe, als es ihm Ersatz bot für die durch Kränklichkeit herbeigeführte Beschränkung seiner Thätigkeit als Prediger. Th. starb am 26. September 1846 zu Berlin.

Mit den Berliner Theologen seiner Zeit scheint Th. in keinem persönlichen Verkehr ge- 20 standen zu haben; nur mit Snethlage hat er, wie wir hören, näheren Umgang gepflogen. Es rührte dies wohl daher, daß er mit keiner der sich in seiner nächsten Umgebung repräsentierenden Hauptrichtungen neuerer deutscher Theologie, weder mit Schleiermacher noch mit Marheineke, weder mit Neander noch mit Hengstenberg, sich verwandt fühlte; er selbst jedoch stand bei allen in hoher Achtung. Entschiedener Freund der Union konnte 25 er um so eher sein, da er in der Abendmahlslehre (s. Adalberts Bekenntnisse S. 153. 179) sich zum lutherischen, freilich in einer etwas sublimierten Form gedachten, Dogma neigte.

Wenn wir Th. Predigtweise zeichnen sollen, so läßt sich bei einem seiner Theorie und ihrer Regeln sich so bewußten Prediger schon zum Voraus annehmen, daß seine 30 Rede nicht der freie Erguß einer durch den Text befruchteten, sich von selber gliedernden Gedankenfülle, sondern das Resultat einer nach festgestellten Zwecken und Mitteln vor sich gehenden, gewissenhaft und pünktlich ausgeführten Arbeit sein wird. So ist es auch wirklich. Sein Grundsatz war: „die Beredsamkeit keine Kunst, sondern eine Tugend." Daher rührt bei Th. die makellose Reinheit und Korrektheit der Form; daher aber auch 35 der Ernst, mit dem er es sich angelegen sein läßt, seine Zuhörer durch Beredsamkeit zu dem zu nötigen, was sie als Wahrheit anerkennen, als sittliches Gebot befolgen sollen. Es ist wirklich, wie er sagt, ein Kämpfen und Ringen, um den Zuhörer zu seinem eigenen Heile zu überwinden. Was er beibringen will, das ist der biblische Christus, das Wort vom Kreuze, die echt evangelische Wahrheit; sie erscheint wohl auch bei Th. in der Auf- 40 fassungsweise des älteren Supranaturalismus, der die christliche Wahrheit verstandesmäßig zu demonstrieren unternimmt: aber in der Demonstration selber wirkt doch immer eine tief-innerliche Wärme für die Sache selber mit und ergänzt das der Demonstration als solcher noch Fehlende. Jene Korrektheit macht aber bei Th. noch mehr als bei anderen, die mit ihm in dieser Beziehung verglichen werden könnten, den Eindruck einer gewissen 45 Vornehmheit, nicht einer angenommenen, sondern ihm natürlichen, und darum auch nicht erkältenden oder abstoßenden Vornehmheit, die aber doch eine Popularität nach Art von Männern, wie Luther, Heinrich Müller, Ludwig Hofacker unmöglich macht.

Vom Gesichtspunkt homiletischer Technik ist zu sagen, daß diejenigen Predigten Th.s als die besten erscheinen, in welchen er einen größeren Textabschnitt homilienartig durch- 50 nimmt; so z. B. Bd VI S. 246 die treffliche Predigt über „den verlornen Sohn" Sonst ist er den Grundsätzen der richtigen Textbehandlung nicht immer gerecht geworden; wenn auch das Thema dem Texte stets entspricht, so gewinnt er doch die Teile entfernt nicht aus dem Texte, daher auch oft keine Notwendigkeit einzusehen ist, warum es gerade so viel und nicht mehr, diese und keine anderen Teile sind. 55

Außer dem Hauptgebiete seiner Thätigkeit, dem homiletischen, hat er auch anderweitige theologische und asketische Arbeiten geliefert, die die verdiente Anerkennung gefunden haben. In der Schrift: „Die Lehre vom göttlichen Reiche" sucht er aus diesem Begriffe die gesamte Moral wie die dogmatischen Grundbegriffe des Christentums zu entwickeln, ein Unternehmen, das zwar immerhin ausführbar ist, aber bei der im Grunde 60

doch parabolischen Natur jenes Begriffes viel wissenschaftliche Schärfe erfordert; diese aber tritt bei Th. hinter idealen Anschauungen oft zurück. — Bezeichnender für Th.s theologischen Charakter ist die Schrift: „Adalberts Bekenntnisse“ Eine Art Werther (nur daß Adalbert nicht sich selber, sondern den Gatten seiner Geliebten im Duell erschießt, 2. Aufl. S. 90), treibt sich dieser lange in Unruhe um, für die er sich mit dem Selbstzeugnis tröstet (S. 10), daß man um ein Individuum, das immer noch die Natur liebe, nicht bange haben dürfe. Er wird aber seines Unfriedens nicht los, bis er (S. 69) zu der Einsicht kommt: Christus ist Gott. Er gelangt zum Glauben; was das Herz an der Kirche, am hl. Abendmahl, an der Lehre von der Versöhnung und von der Trinität hat, wird ihm klar; er kommt in Verkehr mit bewährten Christen, namentlich mit einem alten Geistlichen, mit dessen erbaulichem Ende das Ganze schließt. Man sieht, es ist eine Art Apologetik; es ist Darstellung eines aus Welt und Unglauben durch providentielle Führung und subjektive Empfänglichkeit für die Einwirkung äußerer Umstände und Eindrücke zum Glauben und zu christlicher Gemeinschaft gelangten Lebens. Ob auf dem von Th. hier eingeschlagenen Wege ein Ungläubiger zum Glauben, ein zerrissenes Gemüt zum Frieden gebracht wird, wagen wir nicht zu entscheiden; abgesehen von anderem scheint uns das erste Aufgehen des Lichtes nicht das zu sein, daß der Zweifelnde zur plötzlichen Anerkennung des dogmatischen Satzes gelangt: Christus ist Gott! sondern daß es ihm zur seligen Gewißheit wird: Mir ist Barmherzigkeit widerfahren; erst hieraus entwickelt sich für ein Individuum, wie das vorausgesetzte, auch die objektiv-christologische Seite des Glaubensinhaltes. Ein deutscher Lutheraner würde sicherlich den Verlauf jenes inneren Prozesses nach letzterer Weise dargestellt haben. — Am meisten auch in weiteren Kreisen verbreitet sind die „Abendstunden“. Es ist dies nicht ein Andachtsbuch, für den regelmäßigen täglichen Gebrauch eingerichtet, sondern eine Sammlung religiöser Gedichte, Gespräche, Erzählungen, Briefe, Abhandlungen 2c., in welchen sich Innigkeit des religiösen Gefühls und sittlicher Ernst mit eleganter — oft allerdings mehr rhetorischer als wirklich poetischer Form verbindet. Vieles Treffliche findet sich hier beisammen; unter den Gedichten z. B. „Epheu und Eisengitter“ (5. Aufl. S. 26), „Winde und Bäume“ (S. 69). Die Abhandlung über die Erbauungslitteratur, in welcher freilich auch die Theorie der Erbauung selber (S. 401) nicht ganz zutreffend ist, verrät darin ein nationales Element sehr deutlich, daß Th. unter den Erbauungsschriftstellern Pascal, Quesnel, Fénelon mit Vorliebe behandelt, dagegen z. B. Johann Arnd, dessen „Wahres Christentum“ seit dritthalb Jahrhunderten eines der ersten Erbauungsmittel des evang. Volkes ist, keinen Geschmack abgewinnt (S. 409 f.), ebenso an die deutschen Kirchenlieder einen ihnen fremden Maßstab anlegt (S. 424 f.). **Palmer** †.

Thesaurus ecclesiae, s. d. A. Opus supererogationis Bd XIV S. 417, 5

Theudas. — Litteratur: Die Kommentare zu AG 5, 36 f.; P. W. Schmiedel, Art. Theudas in Encyclopaedia Biblica herausgeg. von Cheyne-Black, Vol. IV, 5049—5057. Zur Frage, ob Lukas den Josephus benutzt habe, außerdem, und zwar bejahend: H. Holtzmann, ZwTh 1873, S. 89 f. und 1877, S. 535—549; Keim, Aus dem Urchristentum, 1, 1878, S. 18 bis 21; Clemen, Zur Chronologie der paulin. Briefe 1893, S. 66—69 und ThStK 1895, S. 335—337; Krenkel, Josephus und Lukas, 1894, S. 162—174; H. H. Wendt, in Meyers Komm. zur AG 8. Aufl. 1899 z. d. St.; verneinend: Sonntag, ThStK 1837, S. 622—652; Schürer, ZwTh 1876, S. 574—582; Belser, Tübinger ThQS 1896, S. 61—71; Blaß, ThStK 1896, S. 459 f. und Acta Apostolorum secundum formam quae videtur Romanam 1896, p. XVI sq.; Ramsay, Was Christ born at Bethlehem? 1898, S. 252—260; Feine, ThLB 1900, Sp. 60 f.

In der Rede des Gamaliel AG 5, 34—39, welche den Zweck verfolgt, den Hohen Rat von zu energischem Vorgehen gegen die Apostel abzuhalten, wird als Beispiel des den Jüngern Jesu gegenüber empfehlenswerten Verhaltens Theudas angeführt, dessen mit folgenden Worten Erwähnung geschieht, V. 36: *πρὸ γὰρ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θευδᾶς, λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν, ᾧ προσεκλίθη ἀνδρῶν ἀριθμὸς ὡς τετρακοσίων· ὃς ἀνηρέθη, καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διελύθησαν καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδέν.* Von dem Geschick eines Theudas berichtet auch Josephus Ant. XX, 5, 1: *Φάδου δὲ τῆς Ἰουδαίας ἐπιτροπεύοντος γόης τις ἀνήρ, Θευδᾶς ὀνόματι, πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον, ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις ἕπεσθαι πρὸς τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν αὐτῷ. προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας δίοδον ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥᾳδίαν. καὶ ταῦτα λέγων πολλοὺς ἠπάτησεν. οὐ μὴν εἴασεν αὐτοὺς τῆς ἀφροσύνης ὄνασθαι Φάδος, ἀλλ' ἐξέπεμψεν ἴλην ἱππέων ἐπ' αὐτούς, ἥτις*

ἀπροσδόκητος ἐπιπεσοῦσα πολλοὺς μὲν ἀνεῖλε πολλοὺς δὲ ζῶντας ἔλαβεν· αὐτόν τε τὸν Θευδᾶν ζωγρήσαντες ἀποτέμνουσιν τὴν κεφαλὴν καὶ κομίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα. Beide Schriftsteller scheinen dem Inhalt der Erzählung nach über dieselbe Person und Begebenheit zu berichten. Es erhebt sich aber folgende Schwierigkeit. Der Theudas des Josephus ist unter dem Prokurator Cuspius Fadus 44 bis etwa 46 n. Chr. aufgetreten, nach AG V. 37 (*μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος, ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς*) fand aber der Aufstand des Theudas vor dem des Galiläers Judas statt, welcher zur Zeit des Census des Quirinius im Jahre 6 oder 7 n. Chr. einen Aufruhr erregte. Danach hat Gamaliel von dem bei Josephus erwähnten Theudas gar nicht sprechen können, denn dessen Aufstand liegt etwa 10 Jahre später als die Rede des Gamaliel gehalten wurde.

Diese Schwierigkeit haben seit Origenes contra Celsum 1, 6 viele durch die Annahme lösen wollen, Lukas meine eine andere Person und ein anderes Ereignis als Josephus. Doch da ein anderer Theudas aus jener Zeit nicht bekannt ist, haben sehr gewagte und willkürliche Identifikationen anderer Personen mit dem Theudas des Lukas vollzogen werden müssen (vgl. hierüber Schmiedel p. 5050sq.). Auch die Vermutung von Blaß, der Theudas des Josephus könne ein Sohn oder Enkel des von Lukas erwähnten Theudas sein und nach antiker Sitte den gleichen Namen wie Vater oder Großvater führen, entbehrt aller Bezeugung. Dazu muß es als unwahrscheinlich gelten, daß Vater und Sohn (oder Enkel) einen bei dem einen wie bei dem andern ganz ähnlich verlaufenen Aufstand angezettelt hätten. Nicht weniger haltlos ist eine weitere Vermutung von Blaß. Kodex D hat die Lesart zu V. 36: *ὃς διελύθη αὐτὸς δι' αὐτοῦ καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδέν.* Auch Eusebius KG II, 11, 1, der unsern Vers citiert, schreibt *κατελύθη* statt *ἀνῃρέθη*. Blaß vermutet nun, da man seit alters angenommen habe, Josephus sei für Lukas die Quelle des Berichts über Theudas, so habe man nach Josephus (*ἀνεῖλεν*) das ursprüngliche *κατελύθη* bei Lukas in *ἀνῃρέθη* umgewandelt und umgekehrt aus Lukas in den Text des Josephus den Namen Theudas eingetragen, während Josephus ursprünglich keinen oder einen andern Namen bei Erwähnung des Aufstandes unter Cuspius Fadus gehabt habe. Die letztere Vermutung wird man als Velleität bei Seite stellen müssen; der Text von D aber ist sekundär gegenüber dem kanonischen. *κατελύθη* ist aus V. 38. 39 entlehnt, und *διελύθη* ist ungeschickte Vorwegnahme des *διελύθησαν*, die auch noch den dunklen Ausdruck *αὐτὸς δι' αὐτοῦ* nach sich gezogen hat. Greift man zum Zweck der Erklärung der Schwierigkeit, welche die Bestimmung der Person und der Zeit des Theudas bietet, zur Quellenscheidung, so wird auch nicht viel gewonnen. Denn die von B. Weiß (Einl. § 50, 2, Anm. 4), dem Unterzeichneten (Eine vorkanon. Überlieferung des Lukas, S. 183f.), Clemen (ThStK 1895, S. 335) und Hilgenfeld (ZwTh 1895, S. 214) vorgeschlagene Zuweisung von V. 36 mit den Anfangsworten von V. 37 an den Redaktor oder kanonischen Herausgeber, der den Theudas zur Zeit des Fadus meine, sich aber in der Chronologie geirrt habe, schiebt die Inkorrektheit von der Quellenschrift auf diesen ab.

Die wahrscheinlichste Erklärung der genannten Schwierigkeit ist die schon von Baur und Zeller vorgetragene, daß der von Lukas und von Josephus erwähnte Theudas ein und derselbe ist, Lukas aber irrtümlicherweise ihn in die Zeit vor dem Census des Quirinius setzt, während Josephus die Zeit des Aufstandes richtig angiebt. Daher ist dem Verfasser der AG auch nicht zum Bewußtsein gekommen, daß er dem Gamaliel die Erwähnung einer Begebenheit in den Mund legte, die dieser nicht thun konnte.

Diese Stelle der AG ist aber neuerdings dadurch zu Bedeutung gekommen, daß sie zu denen gehört, aus welchen eine Benutzung des Josephus durch Lukas gefolgert wird. Ja Wendt findet unsere Stelle geradezu als die entscheidende. Denn der Umstand, daß bei Lukas ebenso wie Jos. Ant. XX, 5, 1f. „und zwar mit auffallend ähnlichen Ausdrücken" (S. 37) gleich nacheinander vom Aufstande des Theudas und des Galiläers Judas zur Zeit der Schatzung des Quirinius die Rede sei, könne nur aus Abhängigkeit des Lukas von Josephus erklärt werden. Eine Zufälligkeit sei hier ausgeschlossen, weil beide Aufrührer zeitlich nicht zusammengehören. Allerdings folgt bei Josephus unmittelbar auf die Erzählung von Theudas in § 2 eine Schilderung der Ereignisse unter des Cuspius Fadus Nachfolger Tiberius Alexander mit folgendem Bericht: *πρὸς τούτοις δὲ καὶ οἱ παῖδες Ἰούδα τοῦ Γαλιλαίου ἀνῃρέθησαν, τοῦ τὸν λαὸν ἀπὸ Ῥωμαίων ἀποστήσαντος, Κυρηνίου τῆς Ἰουδαίας τιμητοῦ ὄντος, ὡς ἐν τοῖς πρὸ τούτων ἐδηλώσαμεν, Ἰάκωβος καὶ Σίμων, οὓς ἀνασταυρῶσαι προσέταξεν ὁ Ἀλέξανδρος.* Es bestehen auch sprachliche Übereinstimmungen zwischen Josephus und Lukas. Betreffend die Erwähnung des Theudas sind es die folgenden: Lk. *λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν*, Jos.

προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι; Lk. *ἀνῃρέθη*, Jos. *ἀνεῖλεν*; Lk. *πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ*, Jos. *πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον*. Betreffend Judas den Galiläer: beide nennen Judas den Galiläer, Josephus aber weiß, daß er aus Gamala in Gaulanitis stammte (Ant. XVIII, 1, 1); beide sprechen von einem *ἀποστῆναι λαόν*, beide erwähnen den
5 Census (des Quirinius), freilich mit verschiedenen Ausdrücken (Lk. *ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς*, Jos. *Κυρηνίου τῆς Ἰουδαίας τιμητοῦ ὄντος*); auch schreibt Josephus von den Söhnen des Judas: *ἀνηρέθησαν* wie Lk. V. 36 von Theudas *ἀνῃρέθη*. Diese Übereinstimmungen im sprachlichen Ausdruck sind derartige, daß man auf Benutzung des Josephus durch Lukas schließen könnte. Auch ist in der That das Zusammentreffen
10 beider Schriftsteller in der Erwähnung des Theudas und des Galiläers Judas unmittelbar nacheinander ein merkwürdiges. Aber es spricht doch zu viel gegen die Abhängigkeit des Lukas von Josephus an dieser Stelle. 1. Lukas hat eine genauere und richtigere Angabe über die Zahl der Anhänger des Theudas. Er nennt ihre Zahl: *ἀνδρῶν ἀριθμὸς ὡς τετρακοσίων*, während Josephus sagt: *πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον*. Im weiteren Verlauf
15 zeigt aber auch die Darstellung des Josephus, daß die Anhänger des Theudas nicht gar zu zahlreich gewesen sein können, da eine *ἴλη* (= ala, etwas über 500 Mann) Reiterei genügte, dem Aufstand ein Ende zu machen. 2. Umgekehrt hat Josephus eine viel detailliertere Darstellung, während Lukas von den charakteristischen Angaben derselben keine aufgenommen hat. 3. Lukas muß dann den Josephus in mehrerer Hinsicht mißverstanden
20 haben. Er hat dann die Zeit des Theudas irrig angesetzt, er faßte die Ordnung der Erwähnung des Theudas und des Judas als eine chronologische, und er bezog, was Josephus von *οἱ παῖδες Ἰούδα τοῦ Γαλιλαίου* gesagt hatte, auf den Vater selbst, von dem Josephus weder hier noch sonst erzählt, daß er getötet worden sei. Schmiedel sucht dieser Schwierigkeiten dadurch Herr zu werden, daß er annimmt, Lukas habe sich aus Josephus
25 Notizen gemacht, in denen die bei ihm mit Josephus übereinstimmenden Worte vorkamen. Seine Notizen waren aber lückenhaft, auch wohl in früherer Zeit gemacht als er die AG schrieb, so daß er keine genauere Erinnerung an das Einzelne mehr hatte. Vielleicht hatte er sich die Zeit des Theudas nicht notiert, nahm die Ordnung seiner Notizen über Theudas und Judas als chronologische und setzte daher Theudas vor die Zeit des
30 ihm bekannten Datums des Judas. Betreffend diesen hatte er vielleicht flüchtig gelesen und was von den Söhnen des Judas gesagt war, auf Judas bezogen, oder, er hatte aus dieser Stelle nur notiert: „Judas von Galiläa erregte das Volk zu einem Aufruhr in den Tagen der Schatzung.“ Ist dies alles richtig, dann hatte Lukas seine Excerpte liederlich gemacht. Aber diese ganze Excerptentheorie steht in der Luft. Man sieht nicht ein, wozu
35 Lukas Auszüge aus Josephus gemacht haben soll. Seine AG weist keine Spuren der Benutzung solcher Behelfe auf. Über Judas den Galiläer hätte er aus Ant. XVIII, 1, 1 excerpiert. Von der großen Hungersnot unter Tiberius Fadus, die Jos. Ant. XX, 5, 2, an unserer in Frage stehenden Stelle, gleichfalls erwähnt, hat Lukas aber anderswoher als durch ihn Kenntnis. Denn Josephus erwähnt *τὸν μέγαν λιμὸν κατὰ τὴν Ἰουδαίαν*,
40 während Lc 11, 28 schreibt: *λιμὸν μεγάλην ἔσεσθαι ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην*. Auch betreffend den Tod des Herodes AG 12, 21—23 folgt Lukas einer andern Überlieferung als Josephus Ant. XIX, 8, 2.

Daher scheint die Annahme weit näher zu liegen, daß Lukas AG 5, 36. 37 ohne Kenntnis des Josephus geschrieben hat. Die sachlichen Übereinstimmungen beider haben
45 ihren Grund in dem zu Grunde liegenden Thatbestand, die sprachlichen in dem geläufigen historiographischen Sprachgut der damaligen Zeit. Das Hysteron-Proteron ist Lukas begegnet, obwohl er den Anspruch erhebt, Historiker zu sein, die Zusammenordnung von Theudas und Judas dem Galiläer ist damit begründet, daß dem Lukas diese beiden Fälle eines Aufstandes bekannt geworden sind, und nur ein zufälliges Zusammentreffen ist es,
50 daß auch bei Josephus im Anschluß an den Aufstand des Theudas die Söhne des Galiläers Judas erwähnt werden, nachdem der Aufstand des Judas XVIII, 1, 1 erzählt war.

P. Feine.

Thiersch, Heinrich Wilh. Josias, gest. 1885. — H. W. J. Thierschs Leben, z. T. von ihm selbst erzählt, herausgeg. v. P. Wigand, Basel 1888; P. Wigand in d. Allg. konservat.
55 Monatsschrift 1886; v. Orelli im Baseler Kirchenfreund 1885, Nr. 25 und 26; Luthardt in d. AELKZ 1885, Nr. 45 und 46, 1886, Nr. 1 und 2; Zöckler, Ev. KZ 1886, Nr. 4; vgl. auch J. N. Köhler, Het Irvingisme, Haag 1876, S. 176 ff.; v. Pechmann in AdB, 38. Bd S. 17; G. Frank, Die Theologie des 19. Jahrh.s S. 475 f.

H. Thiersch, der einflußreichste nicht-englische Führer und Förderer des Irvingianismus,
60 wurde am 5. November 1817 zu München geboren als ältester Sohn des berühmten

Philologen und Philhellenen Friedrich Thiersch (gest. 1860). In die Elemente der alten Sprachen und ihrer Litteratur von seinem Vater eingeführt, besuchte er seit 1827 zuerst das neue Gymnasium in München, dann einige Zeit die Lateinschule zu Nürtingen a. N., endlich das Münchener Wilhelmsgymnasium, von wo er im Herbste 1833, noch nicht ganz 16jährig, als reif zur Hochschule entlassen wurde. Während des sechsjährigen Gymnasialkursus wirkten einerseits der Münchener Philologe Spengel, dessen Vorträge über die Rhetorik der Alten in der Prima ihn für klassisch-philologische und historische Studien begeisterten, andererseits der fromme Münchener lutherische Pfarrer Böckh, dessen Konfirmandenunterricht zuerst die Neigung zur Theologie in ihm weckte, besonders nachhaltig auf seine Geistesentwickelung ein. Für die ersten Jahre seines Universitätsstudiums (1833—35) wurde sein Vater der hauptsächliche Leiter seiner Studien; die Erinnerung an dessen Vorträge über griechische Litteraturgeschichte, über Pindar und Euripides, sowie an sein philologisches Seminar, konnte noch den Greis zu dankbarer Begeisterung stimmen. Er besuchte übrigens auch theologische Vorlesungen, ließ sich von Schubert in die Naturkunde, von Görres in die Geschichte einführen und hörte bei Schelling, seinem Paten, philosophische Kollegien. Seinen Anschluß an die Schellingsche Philosophie, aus welcher er übrigens sich nur die eigentlich positiven Elemente aneignete, förderte der ihm nächststehende seiner Studienfreunde, Emil August von Schaden. Während der Münchener vier Semester bildete die klassische Altertumswissenschaft den Mittelpunkt seines wissenschaftlichen Strebens. Dagegen wandte er sich seit der Übersiedelung nach Erlangen (Herbst 1835), wo Olshausen, Harleß und Hofmann seine Lehrer wurden, überwiegend, bald ausschließlich dem theologischen Studium zu. Mit besonderer Hingebung vertiefte er sich in die Lektüre der Werke Luthers und des Konkordienbuchs. Es war eine entschieden lutherisch-kirchlich geartete, dabei wissenschaftlich reich vermittelte und fest fundamentierte christliche Weltansicht, die er bei Absolvierung seines theologischen Studiums (durch glänzend bestandenes Examen zu Ansbach, im Herbste 1837) in den Kandidatenstand hinübernahm. Nachdem er zu weiterer Ausbildung während des folgenden Wintersemesters noch der Tübinger Hochschule angehört hatte, wo der Gegensatz zwischen der kritischen Richtung Baurs und derjenigen des Bibeltheologen C. F. Schmidt ihn bedeutsam berührte, promovierte er am 19. März 1838 auf Grund des Anfangs seiner Studie über die Pentateuchversion der Septuaginta (später erweitert zu der Abhandlung: **De Pentateuchi versione Alexandrina libri III**, Erl. 1841) in München zum Doktor der Philosophie.

Am Tage seiner Doktorpromotion erhielt Thiersch einen Ruf als Lehrer für Religion (insbesondere Kirchengeschichte und Exegese), Griechisch und Deutsch, an die evangelische Missionsanstalt zu Basel, der ihn für die Dauer eines Jahres nach dieser Rheinstadt führte. Wichtige persönliche Beziehungen wurden hier angeknüpft mit den damaligen Hauptförderern der Missionssache wie mit Lehrern an der Universität. Bei J. T. Beck, damaligem außerordentlichem Professor in der theologischen Fakultät, hospitierte er in Vorlesungen; öfter verweilte er zu Beuggen a. Rh., im Hause des Inspektors Zeller, dieses würdigen Altvaters der inneren Missionsbestrebungen. — Geschwächter Gesundheit halber mußte er den Posten am Basler Missionsseminar bereits 1839 wieder aufgeben. Er bestand im Herbste dieses Jahres zu München die philologische Staatsprüfung und ging dann als theologischer Repetent nach Erlangen, wo er sich im Frühjahr 1840 als Privatdozent habilitierte und einige Monate später mit Bertha Zeller (gest. 1868) in die Ehe trat. Zu der so begründeten überaus glücklichen Häuslichkeit traten das innige Verhältnis zu seinem Freunde und Schwager v. Schaden (damals noch Dozenten, späterem Extraordinarius der Philosophie), sowie sonstige wertvolle kollegialische Beziehungen mit wohlthätiger Wirkung für seine fernere geistige Entwickelung hinzu. Eine erfolgreiche Lehrbegabung bethätigte er ebensowohl als Repetent, wie als Dozent; er las über Exegese beider Testamente, über ältere Kirchengeschichte, Dogmengeschichte und theolog. Encyklopädie. Aus seiner Thätigkeit als Repetent ist sein Lehrbuch der hebr. Grammatik (in erster Ausgabe erschienen Erlangen 1842 unter dem Titel: „שיח לשון הקדש, Grammatisches Lehrbuch für den ersten Unterricht in der hebräischen Sprache“, in zweiter 1858 unter dem Titel: „Hebr. Grammatik für Anfänger, welche des Lateinischen und Griechischen kundig sind“) hervorgegangen. Ostern 1843 folgte er einem Rufe auf eine außerordentliche Professur in Marburg; Januar 1846 wurde er zum ordentlichen Professor befördert. Mit der Übersiedelung nach Marburg beginnt der bedeutendste und am reichsten gesegnete Abschnitt seines Wirkens als akademischer Lehrer und als theologischer Schriftsteller.

Aus dem Kreise seiner Vorlesungsgegenstände kam das AT fortan in Wegfall,

während die Dogmatik hinzutrat. Seine nach Inhalt wie Form gleich anziehenden Vorlesungen über diese Gebiete der Theologie sicherten ihm rasch einen beträchtlichen Einfluß auf die Studierenden, während er gleichzeitig durch energische Glaubenszeugnisse auf der Kanzel in die Entwickelung des kirchlichen Lebens der Stadt Marburg eingriff. Die letztere praktische Hauptseite seines Wirkens, bei der er mit A. F. C. Vilmar (damaligem Gymnasialdirektor zu Marburg), Hand in Hand ging, verlief allerdings nicht, ohne hie und da scharfe Konflikte mit der liberalen Gegenpartei hervorzurufen. Zwei seiner wissenschaftlich gehaltvollsten und einflußreichsten Schriften sind während dieser Marburger Zeit entstanden: der durch Baurs „Paulus“ hervorgerufene „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften“ (Erlangen 1845) und die den seit Möhlers theologischer Lehrthätigkeit wieder aufgelebten Ultramontanismus bestreitenden „Vorlesungen über Protestantismus und Katholicismus“ (ebendas. 1846; 2. Auflage 1848). Wie das letztere Werk innerhalb der neueren Litteratur über protestantische Polemik eine hervorragende Stelle einnimmt und bei aller Milde des (hie und da unleugbar zu weit getriebenen) irenischen Strebens nach Anerkennung des Großen und relativ Berechtigten am Katholicismus doch die dogmatische und praktisch-religiöse Überlegenheit des evangelischen Standpunkts mit genialer Geistesschärfe und siegender Wirkung darthut, so ist die Streitschrift gegen den Tübinger Kritiker eine der ersten, gelungensten und wirksamsten wissenschaftlichen Be- und Verurteilungen der Neutübinger Tendenzkritik. Auf die Baursche Gegenschrift: „Der Kritiker und der Fanatiker in der Person des Herrn H. W. Thiersch“ (Stuttgart 1846) antwortete Thiersch mit kurzer, maßvoll aber bestimmt gehaltener Rechtfertigung seiner Positionen in der Broschüre: „Einige Worte über die Echtheit der neutestamentlichen Schriften“, Erlangen 1846. Als bedeutsame Bereicherungen der neutestamentlichen Forschung in streng wissenschaftlicher Form gehören derselben Zeit zwei lateinische Programme an: **De epistola ad Hebraeos commentatio historica**, 1848 (worin Tertullians Zeugnis für die Autorschaft des Barnabas zuerst wieder in kräftige Erinnerung gebracht wurde) und **De Stephani protomartyris oratione commentatio exegetica**, 1849.

Gegen das Ende der Marburger Zeit begann Thiersch dem Standpunkt der „apostolischen Gemeinden“ Englands zuerst näher zu treten. Zur ersten Kenntnisnahme von demselben war er allerdings schon gegen Ende seines Erlanger Wirkens, durch Berührungen mit dem damals Süddeutschland bereisenden schottischen Anhänger Irvings, dem Evangelisten William Caird, veranlaßt worden; dieser hatte ihm das „Zeugnis der Apostel an die geistlichen und weltlichen Häupter der Christenheit“ (vom Jahre 1836) in die Hände gespielt und damit einen ersten, günstigen Eindruck von dem in dieser Gemeinschaft waltenden Geiste in ihm hervorgerufen, ohne das Wesentliche seiner theologischen Überzeugung ändern zu können. In Marburg besuchte ihn ein anderer Evangelist, Charles Böhm (Verfasser mehrerer Schriften, u. a. der später, 1855, von Thiersch mit Vorwort herausgegebenen: „Schatten und Licht im gegenwärtigen Zustande der evangelischen Kirche“), welcher Weiteres zu seiner Befreundung mit der prophetisch-eschatologischen Weltansicht der Partei und der als Stütze für dieselbe gehandhabten allegorischen Schriftauslegung beigetragen zu haben scheint. Zum Durchbruch gelangten seine Sympathien für den Irvingismus im Jahre 1847, als Thomas Carlyle, Apostel der apostolischen Gemeinden für Norddeutschland, ihn besuchte, und mit der ihm eigenen begeisterten Glut sein Zeugnis für die Notwendigkeit einer Erneuerung des prophetischen und apostolischen Amts in der Christenheit vor ihm und einem engeren Kreise von Freunden ablegte. Thiersch selbst berichtet über diesen Vorgang in einem Privatbriefe aus viel späterer Zeit (mitgeteilt von P. Wigand, S. 682): „Die Notwendigkeit von Aposteln sah ich lange Zeit nicht ein; ich wartete ab, ob sie sich auch persönlich so beglaubigen würden, wie die Evangelisten. Dies war in vollem Maße der Fall, als ich 1847 den sel. Mr. Carlyle kennen lernte. Mit dieser Weihe und Kraft hatte ich noch niemand predigen hören. Ich sah endlich ein, daß die Gemeinde und das apostolische Werk in seiner Gesamtheit Zeugnis für die Sendung vom Himmel sind und daß ohne solche Sendung, also ohne Apostolat keine Hilfe für die Kirche zu erwarten sei, daß insbesondere prophetische Gaben ohne apostolische Leitung nicht ausreichen würden“ Es erhellt aus diesem Geständnisse, daß der letzte Schritt des Anschlusses an die irvingitische Gemeinschaft in Gestalt einer Art von Opfer des Intellekts, jedenfalls von Unterordnung seiner theologisch-wissenschaftlichen Überzeugung unter eine menschliche Autorität, die er als göttlich inspiriert betrachten zu müssen meinte, zu stande kam. An vorbereitenden Motiven für diese Gefangennahme seiner lutherisch-kirchlich geschulten Vernunft unter ein neues, mittelst allegorischer Kunst

aus der Schrift eruiertes Evangelium fehlte es bei der Eigentümlichkeit seines ideal gerichteten Geistes allerdings nicht. Ein tiefes Weh ob der auf mehreren Gebieten hervortretenden Gebundenheit und Zerrissenheit der evangelischen Christenheit erfüllte ihn. Das Ja und das Nein in der protestantischen Theologie der Gegenwart, das Nebeneinander von Glaube und Unglaube innerhalb engerer kirchlicher Genossenschaften und Anstalten, 5 vor allem auch in den theologischen Fakultäten unserer Zeit, war ihm namentlich bei seinem Kampfe gegen die Tübinger Kritikerschule mit schmerzlicher Wirkung fühlbar geworden. Nach einer anderen Seite hatten die der Vergleichung des Katholicismus mit dem Protestantismus geltenden Studien ihm die Unzulänglichkeit unseres evangelischen Kirchenwesens zum Bewußtsein gebracht. Der Mangel fester kirchlicher Institutionen 10 äußerer Art, die Unfreiheit der Kirche gegenüber dem Staat und die verhängnisvolle Verflechtung ihrer Aktionen mit der Politik, weckte in ihm die Sehnsucht nach reineren, von verweltlichenden Einflüssen freieren Zuständen der christlichen Gemeinschaft. Die Heilmittel aber für diesen seinen Kirchenschmerz suchte er, schon bevor er sich enger an die Emissäre der apostolischen Gemeinden anschloß, auf einem ganz anderen Wege als auf 15 dem der Reformatoren. Sein Christentum und seine Theologie hatten, wenn man so sagen darf, „keinen paulinischen, sondern eher den johanneischen Typus" „Die Rechtfertigung durch den Glauben allein, die Freude über die persönlich erfahrene Versöhnung war nicht so sein Kern und Stern, wie bei einem Paulus, Luther und so vielen Christen geringeren Namens. Ohne Zweifel hat er, wie alle rechten Christen, auch im schweren 20 Kampfe mit der Sünde brechen müssen, bevor er zum Frieden in Christo gelangte; aber zu einem paulinischen Bruch mit dem Gesetze ists bei ihm nicht gekommen. Das Gesetz schwebte ihm mehr nach seiner göttlichen Harmonie und Herrlichkeit als nach seiner tödlichen Wirkung vor; daher trat die Heiligung für ihn stärker in den Vordergrund als die Rechtfertigung! Wäre er im Kampfe mit dem Gesetz zur Freiheit der Kinder 25 Gottes durchgedrungen wie Paulus, so hätte er sich die Menschensatzungen der Irvingianer nicht als göttliche gefallen lassen können. Diese Abhängigkeit von äußeren Formen und menschlichen Autoritäten — ist freilich ebensowenig johanneisch als paulinisch: sie ist vielmehr katholisch, und daß er mit der katholischen Kirche sich in vielem verbunden fühlte, hat Thiersch nicht geleugnet. Die römische zog ihn gleichwohl nicht an, weil er in ihr 30 den Gegensatz gegen die evangelischen Wahrheiten zu deutlich verspürte; die griechische wäre ihm sonst wohl am sympathischsten gewesen, aber dort fand er kein Leben mehr. Und in der protestantischen wollte man seine Forderungen nicht verstehen; ja was ihm am höchsten galt, fand er hier mißkannt, vernachlässigt, leichthin preisgegeben, wenn nicht gar böswillig angegriffen. So war er denn dem Boden, auf welchem er stand, innerlichst 35 entfremdet und vermochte den ihn übernehmenden Eindrücken der neuen Geistesgaben, die das Wirken der Apostel aus dem Westen ihm nahe zu bringen schien, nicht zu widerstehen" (v. Orelli a. a. O.). „Thiersch konnte an Tertullian erinnern; er hatte zwar nicht das leidenschaftliche Feuer jenes heißblütigen Afrikaners und sein Stil zeigte nichts von der stoßweisen Gedrängtheit tertullianischer Schriften, vielmehr trug alles was er schrieb 40 die ruhige Klarheit und das schöne Maß eines Schülers der Alten an sich. Aber in ihm selbst war immer etwas Düsteres, und sein großer religiös-sittlicher Ernst war pessimistisch gestimmt und zu Übertreibung geneigt. Das gewöhnliche Christentum ward ihm leicht langweilig, sein Geist verlangte nach stärker gewürzter Speise, und seine Studien über die erste Kirche mochten ihm jene charismatischen Zeiten als Ideal erscheinen lassen" 45 (Luthardt a. a. O.).

Die Wirkungen jenes Carlyleschen Besuches machten sich bald genug in Thiersch' Lehrweise und sonstigem Wirken bemerklich. Das eschatologische Element, getragen von heilsgeschichtlicher Typologie und allegorisierender Schriftbehandlung, trat in seinen Vorlesungen und Predigten in zunehmender Stärke hervor. Seine Zuhörerschaft begann sich 50 zu teilen; einen kleineren Teil zog das Eigentümliche seiner Betrachtungsweise aufs stärkste an; eine zunehmende Mehrheit wandte sich von ihm ab. Während der aufgeregten Zeiten des Revolutionsjahres 1848 behauptete er noch den gewohnten Einfluß auf weitere Kreise; hier vermochte er es noch bei einer Pastoralkonferenz zu Ziegenhain durch eine Ansprache über die Vorzeichen der Zukunft Christi auf Grund von 2 Th 2 die ganze Versammlung 55 hinzureißen und in mächtige Erregung zu versetzen. Gegen das folgende Jahr wurde es anders; seine Verbindungen mit England wurden bekannt; man erfuhr, daß er in der Stille die apostolische Ordination erhalten hatte, daß er das kleine Häuflein seiner Marburger Anhänger mit Wort und Sakrament bediente, daß er die Aufsicht auch über die übrigen in norddeutschen Städten sich bildenden apostolischen Gemeinden übernahm und 60

infolge davon öfters zu ausgedehnten Reisen genötigt wurde. Wie jedermann in seiner Umgebung, so erkannte er selbst, daß seine Stellung in der theologischen Fakultät einer evangelischen Landeskirche unhaltbar geworden war. Am 1. August 1849 bat er das kurhessische Ministerium um Enthebung von seiner theologischen Professur — kurz vor dem Antritt einer Reise nach England, welche seine Bande mit den Führern des Irvingismus noch enger zu knüpfen diente, sowie kurz vor Überreichung eines offenen Sendschreibens an den Marburger lutherischen Superintendenten Merle und an alle evangelischen Pfarrer Hessens, worin er auf Grund von AG 24, 14—16 Rechenschaft gab über seinen Anschluß an die irvingitischen Gemeinden und über dessen Beweggründe. Noch fuhr er, auf Wunsch des Ministers Eberhard, während des Wintersemesters 1849/50 zu lesen fort; aber im Frühling 1850 untersagte das neue Ministerium Hassenpflug-Vilmar ihm die fernere Ausübung seiner akademischen Lehrwirksamkeit, die er nun, so weit sie eine theologische gewesen, für immer einstellte. — Sein Wunsch, wenigstens eine philologisch-historische Dozententhätigkeit ausüben zu können, wurde ihm, ungeachtet er 1853 sich bei der Marburger philosophischen Fakultät als Privatdozent habilitiert hatte, durch die seinen Einfluß fürchtende Regierung zunächst noch vereitelt. Erst seit 1858, nach inzwischen eingetretenem Ministerwechsel, wurde ihm das Halten von Vorlesungen über Gegenstände der klassischen Philologie und der alten Geschichte gestattet; doch konnte, was er auf diesem Gebiete wirkte, nicht gerade bedeutend genannt werden. Immerhin blieb sein Wirkungskreis während der auf seinen Austritt aus der theologischen Fakultät gefolgten weiteren 14 Jahre seines Marburger Aufenthaltes keineswegs auf die Pastorierung der kleinen irvingianischen Gemeinden zu Marburg und Kassel beschränkt. Vermöge jener schon erwähnten ephoralen Stellung in Bezug auf sämtliche norddeutsche Gemeinden der Sekte hatte er die Stelle eines Reisepredigers auszuüben, die ihm zur Erstreckung seines Einflusses in weite Kreise Anlaß gewährte, ihm u. a. gelegentlich einer Audienz bei König Friedrich Wilhelm IV in Berlin Gelegenheit zur Darlegung des Eigentümlichen seiner Anschauungen und Bestrebungen bot und außerdem regelmäßig wiederkehrende Besuche Englands, behufs Teilnahme an den Jahreskonferenzen der Leiter seiner Gemeinschaft, bedingte. Seit 1860 übernahm er die Pflege der irvingianischen Gemeinden Süddeutschlands und der Schweiz, welche er zunächst vier Jahre hindurch von Marburg aus übte, bis zu seiner Übersiedelung nach seiner Vaterstadt München im Juli 1864. Auf den um die Mitte der sechziger Jahre in Oberdeutschland, besonders in Bayrisch-Schwaben (wo übrigens schon gegen Ende des vorhergehenden Jahrzehnts mehrere Übertritte angesehener katholischer Geistlicher, wie Dekan Lutz, Domvikar Spindler &c. zu der Sekte stattgefunden hatten) hervorgetretenen Aufschwung der irvingianischen Propaganda hat Thiersch teils direkt, teils indirekt, besonders durch seinen Schwiegersohn Geering, Prediger der Augsburger Gemeinde seit 1865, eingewirkt. Er selbst vertauschte 1869 München mit Augsburg als seinem Wohnsitze und unmittelbaren pastoralen Wirkungskreise. Sein letztes Jahrzehnt, seit 1875, hat er in Basel zugebracht, nicht mehr als „Evangelist" einer dortigen apostolischen Gemeinde, sondern als „Hirte" d. i. Oberhirte sämtlicher Irvingianergemeinden der Schweiz, Süddeutschlands und Österreichs. Einen regen persönlichen Verkehr mit positiven Theologen der verschiedensten Denominationen hat er während der ganzen Dauer dieses seines praktischen Wirkens auf verschiedenen Posten unausgesetzt unterhalten, und wie er selbst hieraus reichen Gewinn zog und bis in sein höheres Alter hinein eine ungewöhnliche Frische und Fülle seines geistigen Interessenkreises sich sicherte, so hat er nicht aufgehört, wie schriftstellerisch so durch eine ausgedehnte Korrespondenz, durch Behandlung der verschiedenartigsten Themata in wissenschaftlichen Vorträgen für weitere Kreise, und durch persönlichen Verkehr weit über das engere Bereich seiner kirchlichen Gemeinschaft hinaus anregend zu wirken. Zahlreiche ältere wie jüngere Theologen und religiös gerichtete Laien sind ihm auf diese Weise nahe gekommen. Auch der Verfasser dieses Artikels durfte während der letzten Jahre von Thiersch' Marburger Aufenthalt gelegentlich mehrfachen Verkehrs in seinem gastlichen Hause seine nach verschiedenen Seiten hin anregende Einwirkung mit Dank erfahren (vgl. Ev. Kirchenzeit. 1886, Nr. 4). Seit dem vatikanischen Konzil waren es besonders die Theologen des Altkatholicismus und unter ihnen namentlich Döllinger, mit welchen Thiersch gern über theologische und kirchliche Fragen verkehrte.

Sein schriftstellerisches Schaffen gewann infolge seines Anschlusses an den Irvingismus einerseits an Vielseitigkeit der behandelten Stoffe und an Frische und Glanz der Darstellung, andererseits zeigte es im Punkte der wissenschaftlichen Tiefe und Gründlichkeit einen unleugbaren Rückgang. Ungefähr noch auf gleicher Höhe mit den Erstlingsarbeiten

der Marburger Zeit hält sich sein 1852 veröffentlichtes Apostolisches Zeitalter, worin er aus jenem mehr prinzipiell gehaltenen und analytisch voruntersuchenden „Versuch" wider Bauer das Fazit in Gestalt einer übersichtlichen pragmatisch-historischen Darstellung zieht („Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften", Frankfurt a. M. 1852; 3. Aufl., Augsburg 1877). Für das eigentümlich Milde, Ökumenische, von engherzigem Sektengeist Freie seiner christlichen Welt- und Geschichtsansicht ist die Haltung dieses Werkes charakteristisch; dasselbe betont weder bei Behandlung der apostolischen Charismen noch sonst die Sondermeinungen seiner Partei auffällig stark; enthält sich auch aller zeitgeschichtlichen Anspielungen und polemischen Ausfälle. An Eigentümlichkeiten der urchristlichen Geschichtsansicht, sowie der Auffassung und Lösung einzelner isagogisch-kritischer Probleme fehlt es selbstverständlich nicht, und trotz der durch die ganze Anlage des Werks bedingten Knappheit der Fassung und Fernhaltung alles gelehrten Apparats weiß der Verfasser jede seiner Annahmen geistvoll zu begründen und in ein möglichst günstiges Licht zu setzen. — Einen gediegenen Beitrag zur christlichen Sozialethik bot Thiersch in seinem zwei Jahre nach dem ersten Erscheinen des „Apost. Zeitalters" veröffentlichten Büchlein „Über christliches Familienleben" (Frankfurt und Erlangen 1854, 7. Aufl. 1876), gleich ausgezeichnet durch die Geistes- und Gemütstiefe seines Inhalts wie durch die edle Klassizität seiner Diktion. Eine Art von sachlicher Ergänzung zu dieser vor allen übrigen in weiteren Kreisen beliebt gewordenen kleinen Schrift lieferte Thiersch in seinem vorgerückteren Alter durch Veröffentlichung des Buches „Vom christlichen Staat" (Frankfurt 1875). Er sucht darin die Anwendung derselben christlichen Grundsätze, wie er sie dort in Bezug auf die Familie geltend gemacht, auf das Staats- und Volksleben als notwendig zu erweisen und „die auf diesen Gebieten gegenwärtig hervortretenden Probleme im Lichte des Christentums zu betrachten" Seine nach strenger Rechtsanschauung normierte, klar durchgebildete und charaktervolle politische Denkweise, wie er sie früher wiederholt gelegentlich bedeutsamer Krisen des deutschen Vaterlandes zum Ausdruck gebracht hatte (besonders 1848, in öffentlichen Vorträgen gegen seinen sozialdemokratischen Kollegen Prof. Bayrhoffer zu Marburg; sodann 1866 in einem Briefe an Dr. Fabri in Barmen), legt er hier geschickt und mit eindringlicher Wirkung im Zusammenhange dar — „gleichsehr liberal, wo es sich um die Freiheit des göttlichen Rechtes handelt, als strengkonservativ, wo es göttliche Ordnungen zu schirmen und zu erhalten gilt" (P. Wigand S. 800). — Zur Darlegung des Wesentlichen seiner politischen Anschauungen boten ihm auch manche jener populären Vorträge geschichtlichen Inhalts Gelegenheit, wie er sie seit seinen letzten Marburger Jahren an verschiedenen Orten hielt und teils in monographischer Form, teils als Zeitschriftenartikel veröffentlichte. Es gehören dahin die besonders wegen ihrer genialen Schlußbetrachtungen über die Orientpolitik der europäischen Großmächte lesenswerte Schrift: „Griechenlands Schicksale vom Anfang des Befreiungskriegs (1821) bis auf die gegenwärtige Krisis" (Frankfurt 1863); die geistvolle Trias biographischer Skizzen: „Luther, Gustav Adolf und Maximilian I. von Bayern" (1869), die anziehende Betrachtung über „Ursprung und Entwickelung der Kolonien Nordamerikas" (1880), die Studie über „Edmund Ludlow und seine Unglücksgefährten in der Schweiz" (1881), sowie mehrere Abhandlungen in der Allgemeinen konservativen Monatsschrift seit 1879 (über Napoleon I., über Abessinien ꝛc.). — Als teils dem politischen, beziehungsweise sozialpolitischen, teils dem ethischen Bereiche angehörige Gelegenheitsschriften reihen wir den hier erwähnten noch an: „Das Verbot der Ehe innerhalb der nahen Verwandtschaft, nach der hl. Schrift und nach den Grundsätzen der christlichen Kirche dargestellt" (1869); „Über vernünftige und christliche Erziehung der Kinder" (1864); „Die Strafgesetze in Bayern zum Schutze der Sittlichkeit, den neuesten Abschwächungsversuchen gegenüber verteidigt" (1868); „Über die Gefahren und die Hoffnungen der christlichen Kirche. Fünf Vorträge", 1877; 2. Aufl. 1878.

Die letztgenannte Zusammenstellung von Vorträgen leitet hinüber zu den Schriften praktisch-erbaulichen Inhalts, deren Thiersch mehrere hinterlassen hat. Es gehören dahin: „Am Anfang und am Ende des Krieges. Drei Predigten" (1871); „Homilien über die Sonntagsevangelien der Fastenzeit" (1874); sowie einige Beiträge zur erbaulichen Schriftauslegung: „Die Gleichnisse Christi nach ihrer moralischen und prophetischen Bedeutung" (2. Aufl. 1875): „Die Bergpredigt Christi nach ihrer Bedeutung für die Gegenwart" (2. Aufl. 1878); „Die Genesis nach ihrer moralischen und prophetischen Bedeutung" 1869 (2. Aufl. 1877 unter dem Titel: „Die Anfänge der heiligen Geschichte nach dem 1. Buch Mosis") und: „Blicke in die Lebensgeschichte des Propheten Daniel" (1884). Interessanten Inhalts ist die während des Basler Aufenthalts von Thiersch in Gemeinschaft

mit einem seiner Söhne ausgearbeitete und pseudonym veröffentlichte Schrift: „Die Physiognomie des Mondes. Versuch einer neuen Deutung im Anschluß an die Arbeiten von Mädler, Carpenter, Nasmyth rc. Von Asterios (Nördlingen 1879; 2. Aufl. Augsburg 1883). Es ist das Problem der Entstehung des Mondes und im Zusammenhange damit das der Genesis des Planetensystems überhaupt, das er in dieser anziehend geschriebenen und mit Lichtdrucktafeln ausgestatteten Schrift einer genaueren Untersuchung unterwirft. Das dermalige, mit Löchern und Narben bedeckte Aussehen der Mondoberfläche sucht er aus urzeitlichen Katastrophen von der Art heutiger Meteorsteinfälle oder Meteoritenregen zu erklären, indem er Hypothesen verwandter Art in Bezug auf Werden und Gestaltung der Planeten, der Sonne rc. damit kombiniert und so einen Beitrag zur Himmelskosmogenie (direkt entgegengesetzt der Laplaceschen Weltbildungshypothese, dagegen verwandt der Proctorschen Agglomerationstheorie) darbietet oder wenigstens anzuregen sucht. Die von genialem Scharfsinn und von nicht unbeträchtlicher Belesenheit und Erudition auf astrophysikalischem Gebiete zeugende Schrift ist, wie sich dies kaum anders erwarten ließ, seitens der zünftigen Naturforscher nur wenig beachtet worden, beansprucht aber als Denkmal von der bewundernswerten Vielseitigkeit der wissenschaftlichen Bestrebungen und Kenntnisse ihres Autors jedenfalls ein hohes Interesse.

Diejenigen litterarischen Arbeiten aus Thierschs irvingianischer Epoche, deren Verdienstlichkeit am wenigsten bestritten werden kann und die thatsächlich eine allseitige Anerkennung, auch außerhalb des engeren Kreises seiner Verehrer, gefunden haben, gehören dem Bereiche der Biographie an. Diesen Zweig der historischen Litteratur kultivierte er mit hervorragender Meisterschaft, mochten es nun Persönlichkeiten aus mehr oder weniger entlegener Vergangenheit, an welchen er sich versuchte, oder Zeitgenossen und ihm selbst nahestehende Personen sein. Einiges hierher Gehörige ist bereits oben in anderem Zusammenhange von uns genannt worden. Als eine Ergänzung zu jenem Lebensbilde des deutschen Reformators, das er mit dem Gustav Adolfs und Max I. von Bayern herausgegeben hatte, ließ er später eine mit Meisterhand gezeichnete Skizze vom Praeceptor Germaniae folgen (Melanchthon. Vortrag 1877); desgleichen ein Lebensbild J. Wesleys (1879), und ein solches von Lavater (1881). Liegt der Wert solcher knapp gehaltenen Skizzen naturgemäß weniger im Zutagefördern neuer Aufschlüsse als in der geistvoll charakterisierenden Art des Zeichnens, so tritt in dem, was Thiersch an Beiträgen zur Biographie der unmittelbaren Zeitgenossenschaft geliefert hat, ein reiches Quantum originaler Mitteilungen und gewissenhaft ausgeschöpften Quellenmaterials hinzu. Die drei Männer, welche er als Gegenstände eines solchen eingehenderen biographischen Schilderns sich erwählt hat, gehörten zu seinen nächsten, ihm teuersten Verwandten. Zuerst war es ein mit liebender Hand gezeichnetes Lebens- und Charakterbild seines Schwagers, des frühverstorbenen v. Schaden, womit er sich auf diesem Felde der zeitgenössisch-biographischen Litteratur legitimierte (Erinnerungen an Emil August v. Schaden, Frankfurt 1853); dann galt es dem teuern Vater und seinen hervorragenden Verdiensten um die klassische Altertumswissenschaft, das bayerische und deutsche Schulwesen und die Befreiung Griechenlands ein ehrendes Denkmal zu setzen (Friedrich Thierschs Leben, 2 Bände, Leipzig 1866); endlich schildert er in ähnlicher Ausführlichkeit die Wirksamkeit seines Schwiegervaters Zeller (Christian Heinrich Zellers Leben, 2 Bände, Basel 1876). Außer dem religiös-kirchlichen Bereiche, und teilweise mehr als das, waren es die Gebiete der spekulativen Philosophie, der klassischen Philologie, der Pädagogik und des modernen geistigen Kulturlebens überhaupt, über deren geschichtliche Entwickelung in neuerer Zeit hier wertvolle Aufschlüsse gespendet wurden.

Wie aus der hier vorgeführten Reihe der Schriften von Thiersch, die mit ihren Publikationsterminen bis in sein vorletztes Lebensjahr hineinreicht, ersichtlich ist, hat seine litterarische Produktivität bis in sein höheres Alter ohne wesentliche Schwächung fortgedauert. Die volle geistige Frische und Rüstigkeit, deren er sich auch noch in der Basler Zeit, während er dem 70. Jahre immer näher rückte, erfreuen durfte, beruhte in nicht unwesentlichem Maße darauf, daß er mit geistigem Verausgaben ein einnehmendes und assimilierendes Verhalten stets zweckmäßig zu verbinden wußte. „Ἀεὶ διδασκόμενος γηράσκω“ rief, mit Solons Worten, der 65jährige Greis in Basel seinem Schwiegersohne zu, als dieser ihn aus einer historischen Vorlesung Jak. Burkhardts kommen sah. Neben den Vorträgen dieses Historikers waren es die von Steffensen über Geschichte der Philosophie, wovon der greise Basler Studierende sich besonders angezogen fühlte. In seinem teils lernenden teils lehrenden wissenschaftlichen Verkehr und Ideenaustausch griff er aber noch viel weiter, und für fruchtbringende Wiedergabe und lehrhafte Verwertung dessen, was er

auf diese Weise in sich aufnahm, sorgte er durch Beteiligung an öffentlichen Wintervorträgen vor wißbegierigem Laienpublikum, sowie durch Abhaltung jener „gemütlichen Privatissima“ über biblisch-exegetische Materien (AG, Hebräerbrief ꝛc.), zu welchen er Theologiestudierende bis kurz vor seinem Ende um sich zu versammeln pflegte. „Die Weltgeschichte blieb ihm ein Lieblingsfach, wo er, namentlich in Bezug auf England, selbstständige Studien machte; die neuesten Entdeckungen auf physikalischem Gebiete elektrisierten ihn ebenso, wie die Ausgrabungen des Ägyptologen und Assyriologen . . Kurz, der Humanist war bei ihm nicht begraben, sondern so aufgeweckt, daß man sich wohl etwa fragte, wie dieses vielgeschäftige Interesse mit der Erwartung der Zukunft des Herrn als einer unmittelbar bevorstehenden sich reime. Allein auch hierin bestand für ihn kein Gegensatz. Der Schwerpunkt seines Wesens und der Zielpunkt seines Strebens wurde durch jenes Vielerlei seiner wissenschaftlichen Interessen nicht verschoben: das „Alles ist euer, ihr aber seid Christi“ war in ihm zur Wirklichkeit geworden . Wie lebte er doch auf, als (Anfang 1884) die neu aufgefundene „Lehre der Apostel“ aus dem 2. Jahrhundert bekannt wurde! Das war Geist von seinem Geist: eine schon ziemlich gesetzlich gewordene Kirchenordnung, welche doch den „Propheten“ noch so viel Spielraum ließ — das war ein Bild, welches auf ihn, wie er sagte, einen „rührenden Eindruck machte; daraus wehte ihm heimatliche Luft entgegen“ (v. Orelli a. a. O., S. 412f.). — Daß er an den prophetisch-eschatologischen Anschauungen und Erwartungen des Irvingianismus bis an sein Ende mit voller Überzeugung festhielt, gab sich weniger in den Schriften seiner letzten Jahre (— doch vgl. unter diesen jene schon erwähnten Vorträge über die „Gefahren und Hoffnungen der Kirche“ —), als in mündlichen Äußerungen zu erkennen, besonders in solchen, die er an den engeren Kreis seiner Freunde und Angehörigen richtete. Zu seinem Schwiegersohne P. Wigand sagte er einst, als dieser ihm erzählte, er werde in Norddeutschland von Gegnern der apostolischen Gemeinden oft gefragt, was diese thun würden, wenn nun auch noch der letzte ihrer Apostel vor dem Kommen des Herrn dahin stürbe: „Nicht wir werden etwas thun, sondern wir haben nur darauf zu achten, was der Herr thut! Und was der im entgegengesetzten Falle zu thun vor hat, wissen wir nicht, kann uns auch nicht beunruhigen“ (Wigand a a. O., S. 810).

Während des Winters 1884/85 befiel Thiersch, der sich bis dahin, abgesehen von der, seit seiner Kindheit ihm anhaftenden Lähmung des einen Fußes, einer guten Gesundheit erfreut hatte, ein Leiden ernsterer und schmerzhafter Art, das ihn zu allmählicher Einschränkung seiner litterarischen Thätigkeit auf bloße Lektüre nötigte. Es entwickelte sich Tuberkulose, die den ganzen Körper ergriff, und, nach mehrmonatlichem schwerem Leiden, in der Frühe des 3. Dezember 1885 seinen Tod herbeiführte. — In seinem litterarischen Nachlaß befand sich, außer einem kurzen (als Manuskript gedruckten und auf einen engeren Kreis von Schülern und Anhängern beschränkt gebliebenen) Abriß einer Pastoraltheologie, ein nicht ganz zum Abschluß gediehenes populär-dogmatisches Lehrbuch in Katechismusform, welches unmittelbar nach seinem Tode unter dem Titel: „Inbegriff der christlichen Lehre“ erschien (Basel, F. Schneider) und rasch eine zweite Auflage erlebte. Diese Schrift, deren Ausarbeitung für den Druck ihn bis in seine letzte Leidenszeit hinein beschäftigt hatte und die in gewissem Sinne als sein geistliches Vermächtnis an die Nachwelt gelten darf, ist von ihm „dem christlichen Volk insgemein zur Erbauung und Belehrung, sowie der reiferen Jugend zur Mitgabe bestimmt worden“ und giebt allerdings in manchem ihr Hervorgegangensein aus dem, was Thiersch jahraus jahrein im Konfirmandenunterrichte zu lehren pflegte, zu erkennen. Aber vieles darin setzt doch eine höhere Fassungskraft als die des christlichen Volks und der Jugend voraus; und trotz mehrfacher Anlehnung an Inhalt und Ausdruck des Lutherischen Katechismus hat das Buch doch nicht dauernd Eingang in lutherisch-pastorale Kreise gewonnen. Erklärlich, denn das spezifisch Irvingianische des Lehrgehalts tritt — trotz der auch hier wahrnehmbaren Symptome von großer Milde und ökumenischer Weitherzigkeit — auf nicht wenigen Punkten deutlich zu Tage. Es lautet ökumenisch und prinzipiell anti-sektiererisch, wenn (S. 84) es als eine „Verirrung“ beklagt wird, des eingetretenen großen Abfalles wegen sich von der Kirche zu trennen, oder wenn (S. 81) die Spaltungen in der Kirche mit den „Entzweiuugen in einer Familie“, den Streitigkeiten von Brüdern und Schwestern, die zur Betrübnis ihres Vaters nicht mehr in einem Hause wohnen wollen ꝛc., verglichen werden. Allein die Art, wie vom Abfall unserer Zeiten, vom Gegensatz zwischen der Kirche Christi und der im Argen liegenden Welt geredet wird, irvingisiert doch stark genug, und der gesetzlich katholisierende Zug, welchen Thiersch überhaupt in seiner Lehrweise nie verleugnen konnte, erscheint nicht wenigen seiner Darlegungen aufgeprägt. Ein Hervor-

treten irvingianischer Sonderlehren macht sich ebensowohl bei der Erklärung des Vaterunsers bemerklich (wo das Geschehen von Wundern und Zeichen ausdrücklich mit zu den Gegenständen der ersten Bitte gerechnet und Luthers Satz in der Auslegung der zweiten Bitte: „Gottes Reich kommt wohl ohne unser Gebet“ geradezu bestritten wird), wie bei 5 Behandlung der Lehre von der Kirche (wo u. a. die Einsetzung nicht „des Amtes“, sondern „der Ämter“ durch Christum als charakteristisch hervortritt), sowie vor allem bei der Sakramentslehre (wo die fünf außerprotestantischen Sakramente des Katholicismus als „Nebensakramente“ neben Taufe und Abendmahl ihre Stelle finden, und zumal hinsichtlich der Eucharistie die Behauptung einer Wandlung der Elemente und die Forderung 10 einer Epiklesis des hl. Geistes zum Behuf dieser Wandlung als unlutherische Momente sich bemerklich machen). Wäre das Werk zur Vollendung gediehen und so auch noch das Lehrstück von den letzten Dingen zu spezieller Behandlung gelangt, so würde das spezifisch Irvingianische seines Inhalts noch fühlbarer zu Tage getreten sein. Doch mangelt es dem Buche, auch schon so wie es vorliegt, nicht an bedeutsamen Kriterien seines Her- 15 rührens von dem Theologen, der für die Verbreitung irvingianischer Lehren und Anschauungen auf dem europäischen Kontinent unzweifelhaft das wichtigste gethan hat.

Zöckler †.

Thietmar, Bischof v. Merseburg, gest. 1018. — Die Chronik herausgeg. von Lappenberg in MG SS III, S. 723 ff.; von Kurze, Hannov. 1899; W. Maurenbrecher, De 20 hist. decimi seculi scriptoribus, Bonn 1861; Strebitzki, Thietmarus quibus fontibus usus sit, Königsberg 1870; ders. in FdG XIV, S. 347 ff.; Kurze im NA XIV, S. 59 ff., XVI, S. 459 ff.; Wattenbach, Deutschlands Gesch.-Q., 7. Aufl. 1904, S. 390; ders. in AdB, 38. Bd, S. 26; Gundlach, Heldenlieder I, 1894, S. 114 ff.; Hauck, KG Deutschlands III, 3. Aufl. 1906, S. 949 f.

25 Thietmar, ein Sachse, Sohn des Grafen Sigefrid von Walbeck, verwandt mit der kaiserlichen Familie, wurde am 25. Juli 975 geboren und unterrichtet im Stift Quedlinburg, dann im Kloster Bergen und zu Magdeburg. Im Jahre 1002 ward er Propst in dem von seinen Vorfahren gestifteten Kloster Walbeck, 1009 Bischof von Merseburg und das blieb er bis zu seinem Tode. Er starb am 1. Dezember 1018 im 43. Lebensjahre. 30 Seine Absicht war, eine Geschichte des Bistums Merseburg zu schreiben, aber unter der Hand wurde sie ihm zu einer Geschichte des deutschen Reiches, mit Einschluß der germanischen und slavischen Nachbarstaaten. Für die späteren sächsischen Kaiser ist seine Chronik die wichtigste Quelle. Sie ist das einzige größtenteils gleichzeitige Werk, welches jenes ganze ruhmreiche Jahrhundert deutscher Geschichte mit Ausschluß der letzten Jahre 35 Heinrichs II. umfaßt, 919—1018. Die drei ersten Bücher sind ziemlich unselbstständig, nur einiges ausgenommen, das aus seiner reichen Familientradition und aus Urkunden floß. Das vierte Buch (Otto III.) ist schon bei weitem wichtiger; es treten hier Erzählungen von Augenzeugen und eigene Jugenderlebnisse ein. Die bedeutendsten sind aber die vier letzten Bücher über die 16 ersten Regierungsjahre Heinrichs II. (1002—1018), 40 wo er ganz aus eigener Erfahrung und den Berichten gleichzeitiger Männer schöpft und fast eine Art von Memoiren giebt. Seine Arbeitsweise läßt die Dresdener Handschrift der Chronik erkennen; sie ist von Thietmar selbst geschrieben und zeigt, wie er das zuerst Niedergeschriebene durch Zusätze und Nachträge unermüdlich bereicherte und vervollständigte. Natürlich litt die Abrundung des Werkes unter dieser Art der Entstehung. Man 45 hat den Eindruck, daß Thietmar seinen Stoff nicht beherrschte. Auch sein Urteil und seine Anschauung ist nicht weit und umfassend; er kennt die Klassiker, hat aber nichts von ihrem Geiste, mangelhafte Diktion, überladene Rhetorik. Aber er wußte viel und sah viel, und er ist vor allem wahrheitsliebend, auch über sich selbst. Die moralischen Sermone würde man ihm schenken, aber sie zeigen doch ein ernstes Streben. Die Gesinnung ist 50 durchaus ehrenhaft, voll Gefühl für sein Vaterland. Sein Unverstand in der Auswahl des Stoffes sogar ist ihm zu statten gekommen, er ist dabei so kleinlich und willkürlich wie Gregor von Tours, aber er hat auch für die Kenntnis von Sitten und Gebräuchen der sächsischen Kaiserzeit fast dieselbe Bedeutung wie jener für die merovingische.

Julius Weizsäcker † (Hauck).

55 **Thilo,** Johann Karl, gest. 1853. — Rede an Th.s Grabe von H. L. Dryander, Halle 1853; Kurze Charakteristik von M. H. E. Meier im Hallischen Lektionskatalog f. das Wintersem. 1853—54; Tschackert in d. AdB 38. Bd, S. 40 ff.

J. K. Thilo wurde am 28. November 1794 zu Langensalza in Thüringen geboren. In Schulpforte, welches damals noch ebenso wie seine Vaterstadt zu Kursachsen gehörte,

war er fünf Jahre lang von 1809—1814 Alumnus, gleichzeitig mit Leopold Ranke, K. Naumann, Haun u. a. und legte hier den Grund zu der seltenen philologischen Bildung, welche ihn später fast vor allen seinen theologischen Zeitgenossen auszeichnete. Seit Ostern 1811 setzte er dies Studium in Leipzig fort und verband damit das theologische, zuletzt auch ein Halbjahr hindurch in Halle. Im Mai 1817 wurde er durch den Kanzler Niemeyer, dessen Aufmerksamkeit er durch eine Preisarbeit erregt hatte, als Kollaborator an der lateinischen Hauptschule des hallischen Waisenhauses und dann noch in demselben Jahre als Lehrer am königlichen Pädagogium der Frankeschen Stiftungen angestellt und blieb fünf Jahre in diesem Amte. Aber schon seit 1819 trat er daneben als theologischer Docent an der Universität auf, begann exegetische und patristische Vorlesungen, begleitete dazwischen im Sommer 1820 Gesenius auf seiner Reise nach Paris und Oxford und unterstützte in den nächsten Jahren den schon hochbejahrten Ge. Chr. Knapp, seinen nachherigen Schwiegervater, bei der Leitung der Übungen im theologischen Seminar. Von da an hat sich in seinem Wirkungskreise nichts Wesentliches mehr geändert, da er sich auch später durch die günstigsten Anerbietungen nicht wieder von Halle trennen ließ. Er wurde im Juli 1822 außerordentlicher und im Januar 1825 ordentlicher Professor der Theologie. In den Freimaurerorden war er vor seiner englischen Reise eingetreten; in der Direktion der Frankeschen Stiftungen, zu welcher ihn im Jahre 1830 der jüngere Niemeyer heranzog, hielt er nur ein Jahr aus, und er charakterisiert sich selbst, wenn er sich darüber vor seinem Codex apocryphus so äußert: „tot implicatum me sensi negotiis nihil cum literis commune habentibus totque curis perturbatum, ut non prius quam me illo munere abdicassem, ad otium literatum, quo nihil optabilius novi, redire possem“

Vorlesungen hielt Thilo vornehmlich über Dogmengeschichte und Kirchengeschichte, über Symbolik und Patristik; nach Knapps Tode im Herbst 1825 fing er auch an, exegetische Vorträge über das ganze NT in einem Kursus von zwei Jahren zu halten. Diese Vorlesungen, besonders die historischen, waren so gründlich und so umständlich und sein Vortrag so einfach, daß sie eine Zeit lang, bis ihre eigentümlichen Vorzüge vor anderen gleichzeitig in Halle gehaltenen hinreichend erkannt waren, weniger als diese benutzt wurden, zuletzt aber von allen Parteien, deren keiner sie sich dienstbar machten, gesucht wurden. Als Forscher und Schriftsteller ward Th. fast denselben Weg geführt, wie der ihm in vieler Hinsicht ähnliche Baumgarten-Crusius in Jena, nämlich von dem Studium des klassischen Altertums und der griechischen Philosophen aus zum kirchlichen Altertume, zu den Neuplatonikern und den griechischen Kirchenlehrern; und noch insbesondere richtete sich seine Aufmerksamkeit früh auf eine erst von einzelnen berührte Gruppe von Schriften, für deren weitere Untersuchung es gerade einer solchen Gelehrsamkeit und Sachkenntnis wie die seinige bedurfte, auf die Apokryphen des NTs. Schon im Jahre 1823, auch als erste Frucht seiner wissenschaftlichen Reise, erschienen die Acta St. Thomae apostoli, ex codd. Parisiens. primum edita, mit einer notitia uberior novae codicis apocryphi Fabriciani editionis. Dann arbeitete er langsam und mit großen Unterbrechungen fort; im Jahre 1828 ging ein Teil seines schon fertigen Manuskripts verloren, wodurch ihm lange die Lust zur Fortsetzung der Arbeit benommen wurde, bis er sich zuletzt zur Wiederherstellung des verlorenen Manuskripts entschloß. Endlich im Jahre 1832 erschien der erste Band seines codex apocryphus N. T., e libris editis et MSS. collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus, und darin die Bearbeitung der apokryphischen Evangelien, welche hier mit einer philologischen Akribie, einer kritischen Umsicht und einer Eleganz der stets prägnanten und niemals dunkeln und schwerfälligen lateinischen Darstellung gegeben war, wie nur er unter den Zeitgenossen sie zu liefern vermochte. Leider blieb dieser eine Band seine größte litterarische Arbeit und das Werk unvollendet; denn für das, was noch folgen sollte, die Ausgabe der apokryphischen Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen und zwei Bände längerer Abhandlungen über diese Apokryphen im allgemeinen, über die Quellen, Tendenzen und Darstellungsweise der einzelnen, sowie über die nur teilweise aus Beschreibungen oder Fragmenten bekannten Bücher dieser Art sind nachher nur noch Beiträge von ihm geliefert, wie zuerst im Jahre 1838 die acta apostolorum Petri et Pauli ex codd. nunc primum edita, dann im Jahre 1846 acta apostolorum Andreae et Matthiae graece ex cod. Paris. nunc primum edita und 1847 Fragmenta actuum S. Joannis a Leucio Charino conscriptorum; aber die Ausführung seines ganzen Planes blieb ihm versagt. Für die Apokryphen des ATs gab er einen Beitrag in der zu Knapps Jubelfeste geschriebenen Denkschrift specimen exercitationum criticarum in sap. Sa-

lomonis, Hal. 1825. Seine große Kenntnis der Neuplatoniker und der in ihrer Weise gebildeten Kirchenschriftsteller hat er noch in einige größere Dissertationen niedergelegt: de coelo empyreo, commentationes III, 1839, 40; Eusebii Alexandrini oratio περὶ ἀστρονόμων praemissa de magis et stella quaestione, 1834; commentationes in Synesii hymnum II, 1842, 43; eine Gesamtausgabe der Hymnen des letzteren, welche ihn lange beschäftigte, blieb auch unvollendet; die Kenntnis des von ihm erst wieder beachteten Eusebius von Alexandrien verwandte er auch in einem mit feiner Ironie behandelten „kritischen Sendschreiben an Augusti über die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa" (Halle 1832), als Augusti eine Anzahl von Reden des letzteren wieder aufgefunden zu haben glaubte und herausgegeben hatte. Außer dieser kleinen Schrift und seiner Einleitung zu seiner Ausgabe zu Knapps „Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Begriff der evang. Kirche" (2 Bde, Halle 1827) wird sonst kaum etwas in deutscher Sprache von ihm erschienen sein. Auch sein letztes größeres Unternehmen, die Bibliotheca patrum Graecorum dogmatica, blieb unvollendet; es erschien nur ein einziger Band, Sancti Athanasii opera dogmatica selecta (Leipzig 1853) nach der Montfauconschen Ausgabe enthaltend, und außerdem in einer Einleitung dazu eine lehrreiche Beschreibung und Kritik solcher Sammlungen von Kirchenschriftstellern überhaupt.

Seiner theologischen Richtung nach gehörte Th. keiner der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhs. hervorgetretenen Hauptparteien an, wenn er auch, wie das hallische Programm bezeugt, Schleiermacher öfter den größten Theologen der evangelischen Kirche nach Luther nannte, vielmehr als rastlos lernender, niemals sich genügender Gelehrter sehr geneigt zu meinen, daß es zum Abschließen für ihn selbst, aber auch für andere, stets noch zu früh sei, scheute er das Parteinehmen, und als sehr anspruchsloser, niemals sich vordrängender Mann noch vielmehr das Parteimachen, beides um so mehr, da seine Wirksamkeit in Halle fast um dieselbe Zeit begann, wo nach Knapps Tode ein gereiztes Auseinandergehen nach zwei Seiten Lehrer und Lernende dort weit auseinander führte und wo Thilo doch auf jeder von beiden Seiten sowohl Abstoßendes als Berührungspunkte fand. Auch hatte ihn die genaueste Bekanntschaft mit den Schriften der alten Kirchenlehrer eine zu große Mannigfaltigkeit möglicher Aneignungen des Wortes Gottes und diese zu sehr als einen Reichtum an Geist und Leben kennen gelehrt, als daß er bloß eine einzige dieser ungleichen Auffassungen als allein rechthabend und berechtigt anzusehen und darum bloß für eine derselben gegen alle übrigen zu hadern vermocht hätte. Darum hatte er denn freilich kein Einzelnes, wofür er stürmisch Propaganda hätte machen mögen, aber desto bescheidener forderte er bloß für seine stille Forscherarbeit Freiheit und Ungestörtheit; noch nicht fertig mit sich selbst, konnte und mochte er an Vielgeschäftigkeit nach außen und an Einwirkung auf Schüler über den streng wissenschaftlichen Unterricht hinaus nicht denken, und sicherte sich durch diese auf richtige Selbsterkenntnis gegründete Selbstbeschränkung und Ungeteiltheit nicht nur jene Superiorität aller seiner wissenschaftlichen Leistungen, sondern auch desto mehr Frieden und Freude für sich selbst, desto mehr Sicherheit vor Fehlschlagungen und daraus fließenden Schmerzen. Daher denn auch seine ungemeine Liebenswürdigkeit im Privatverkehr, wo die Feinheit und Heiterkeit, die Litotes und Ironie seiner Worte neben seiner niemals leichten und leichtfertigen Arbeit wie ein Aufatmen aber auch wie eine Frucht davon und wie ein Lohn dafür erschien, und wo neben der spielenden Behandlung der Kleinigkeiten des Lebens, welche ihn niemals zu Gespreiztheit und Wichtigthun verleiten konnten, sein tiefer bekümmerter Ernst für alle großen Interessen, wie besonders für das Wohl und Wehe der Kirche, für Verhütung ihrer Beschädigung und Mißleitung, niemals verkannt werden konnte. „Wohl hat er" — sagt sein Leichenredner — „das Edelste und Beste, das er in sich trug, gern in der Stille bewahrt als ein verborgenes Heiligtum; wem es aber vergönnt gewesen ist, in vertrauten Stunden einen Blick zu thun in das innerste Heiligtum seines Lebens, dem hat ja der tiefe Zug der Gottseligkeit in ihm nicht können verborgen bleiben, der weiß wohl, wie er mit stillem Wesen, ohne viele Worte, den Herrn Jesum lieb gehabt und vor der Herrlichkeit des eingebornen Sohnes sich in Demut gebeugt hat" Er „hat das Wort Gottes nicht bloß mit der Gabe der Sprachen als gelehrter Ausleger durchforscht, sondern sein Lebelang seine Seele damit gespeiset und erbaut; achtete er doch als sein größtes Heiligtum die alte Bibel, die seine Mutter ihm auf ihrem Sterbebette geschenkt hatte, die beständig in seiner Kammer neben seinem Bette lag und aus der er noch am Tage vor seinem Tode das Gebet Mosis, des Mannes Gottes, im 90. Psalm sich vorlesen ließ" Nach längerem Leiden starb er am 17 Mai 1853, noch nicht 60 Jahre alt. Henke †.

Thiphsach findet sich 1 Kg 5, 4 neben Gaza, um mit dieser Stadt zusammen die Grenzen des Landes, richtiger wohl der persischen Provinz, im Westen des Euphrats zu bezeichnen, des sog. עֵבֶר הַנָּהָר, von dem schon Bd XIV, 561, 22–27 die Rede war. Da Gaza ohne Zweifel die Südwestgrenze meint, so wird man in Th. die Nordostgrenze vermuten und diese nach den Parallelstellen 1 Kg 5, 1 und 2 Chr 9, 26 am Euphrat suchen. Schon lange hat man daher die Stadt *Θάψακος* der Griechen, Thapsacus der Lateiner am Euphrat verglichen. Sie tritt uns als ein für Verkehr und Handel wichtiger Ort in der Perserzeit entgegen. Während die Assyrer den Euphrat stets bei Apamea-Zeugma, dem heutigen Biredschik, überschreiten, marschiert Cyrus der Jüngere über *Θάψακος* gegen die persische Hauptstadt (Xenophon Anab. I, 4, 11). Denselben Weg nimmt der nach der Schlacht bei Issus vor Alexander dem Großen flüchtende Darius und später Alexander selbst (Arrian, Exp. Alex. II, 13; III, 7). Dieser ließ auch dort die von den Phöniziern gebauten Schiffe, die nach Indien fahren sollten, auf den Strom setzen (Strabo XVI, 741). Eratosthenes wählte nach Strabo II, 79 f. Th. zum Ausgangspunkt seiner Ortsbestimmungen, weil die Stadt an der Biegung des Euphrat von Norden nach Osten lag. Während sich die sonstigen, zum Teil so genau scheinenden Angaben der alten Schriftsteller über die Lage von Th. nicht verwerten lassen, weist diese auf einen nicht mißzuverstehenden Punkt. Danach hat der deutsche Arzt Dr. Mordtmann in Konstantinopel eine Örtlichkeit Dipsi (oder Schēch Omar), die seine Tochter auf der Reise von Aleppo nach ed-Dēr am Euphrat berührte, als das alte Th. erkannt (vgl. Petermanns Geogr. Mitteilungen 1865, S. 54 f.). In den Jahren 1884/85 und 1886/87 hat Dr. B. Moritz das Dorf Dibse 2¹/₄ Stunden unterhalb (südöstlich) von Bālis wiedergefunden, ebenso der Amerikaner J. P. Peters Dezember 1888 ḳalʿat dibse auf der Reise von Aleppo nach Tell Niffer (Nippur). Am Fuße der Uferhöhen, an einer fruchtbaren Ebene zwischen diesen und dem Flusse, ¹/₄ Stunde von dem heutigen Dorf, liegen die ausgedehnten Ruinen der alten Stadt; vgl. ABA 1880, Anhang: Zur antiken Geographie der Palmyrene S. 31; Peters, Nippur I (1897), 96—99. Ptolemäus 5, 15 erwähnt die Stadt noch, Ammianus Marcellinus im 4. Jahrhundert und Procopius im 6. Jahrhundert nicht mehr. Vielleicht steckt der Name in dem Barpsis, das in der Kosmographie des Anonymus von Ravenna (ed. Pinder et Parthey 54, 7) zwischen Sepe (= ṣiffīn) und Barbalissus (= bālis) genannt wird; vgl. M. Hartmann in ZdPV XXII (1899), 137 Plinius erwähnt in seiner Hist. Nat. V, 21, daß Th. zu seiner Zeit Amphipolis genannt werde; diesen Namen erwähnt auch Stephanus von Byzanz mit dem Zusatz, daß die Syrer dafür *Τούρμεδα* gebrauchen. Man vermutet darin eine Neugründung der Stadt durch die Seleuciden. Vgl. auch Ritter, Erdkunde X, 11 ff. 1114 f. Der Name wird häufig als eine Ableitung von פָּסַח = vorübergehen in der Bedeutung „Übergangsort, Furt" verstanden. Aber פסח heißt schwerlich „vorübergehen" (Riedel in ZatW 20, 325), und P. de Lagarde hat in seiner „Übersicht über die im Aram., Arab. und Hebr. übliche Bildung der Nomina" (1889), S. 131 vorsichtig auf das assyrische tapšaḫu = Ruhestätte (Delitzsch, Assyr. Handwörterbuch 548) hingewiesen. Die Stelle 1 Kg 5, 4, in der dem Reiche Salomos eine sagenhafte Ausdehnung gegeben wird, ist jung, und die Worte „von Th. bis nach Gaza" scheinen der ursprünglichen LXX noch unbekannt gewesen zu sein (vgl. 2 Chr 9, 24—26). Der Kodex B hat *Ραφει*, A *Θαψα*, die Vulgata Thaphsa. — Das 2 Kg 15, 16 genannte Th. hat der englische Forscher Conder mit chirbet tafsaḥ 9 km südwestlich von Sichem zusammengestellt. Wahrscheinlich hat man jedoch unter Vergleichung des sog. Lucianischen LXX-Textes *Ταφωε* an die Stadt Thapuah Jos 17, 7 f. auf der Grenze zwischen Ephraim und Manasse zu denken; s. die Kommentare. **Guthe.**

Tholuck, Friedrich August Gottreu, gest. 10. Juni 1877. — L. Witte, Das Leben Th.s, 2 Bde 1884. 86. Rec. v. Herm. Cremer, ThStK 1889, S. 398 f.; M. Kähler, A. Th. Lebensabriß 1877 (Fehler hier verbessert), Mittelstraße 10. 1899 (Bilder u. weitere Litteratur). Th.s Gedächtnis 1899. Protestantism. a. d. Wende d. 19. Jahrhunderts, S. 672 f.; H. Hering, A. Th. Predigt der Kirche, herausgegeben v. Langsdorff XXVIII, 1895; Nebe, Z. Gesch. d. Predigt 1879, Bd 3, S. 280 f.

Der Name dieses Mannes wird unvergessen bleiben, wo man jener Zeit gedenkt, in welcher sich die mannigfaltigen Bildungsformen des 18. Jahrhunderts in Gestalt des „modernen Pietismus" mit christlichem Gehalte erfüllten und die Kräfte der evangelischen Kirche erneuernd in Wissenschaft und Leben eindrangen. Er gehört der Zeit und Art nach in die zweite Reihe der führenden Geister; mit anderen hat er auf Grund der ersten

Antriebe die Bewegung durchgesetzt, um die weitere Ausgestaltung dem nachfolgenden Geschlechte zu überlassen. Unter seinen Genossen dürfte aber gerade er die verschiedenen Seiten dieser Bewegung am vollständigsten und wirksamsten in seiner Person zusammengefaßt haben. Ursprünglichere Theologen haben noch neben ihm gewirkt; auch hat er 5 nicht wie Fliedner und Wichern dem Wachstume der kirchlichen Arbeit einen neuen Zweig eingefügt; allein schon seine hervorragende Bedeutung als Prediger führt auf jenes Gebiet, wo sich Wissenschaft und erbauende Arbeit am innigsten verschmelzen; und so möchte seiner Zeit niemand so vielseitig und umfassend eine unmittelbare Einwirkung auf die Zeitgenossen geübt haben als er. Für diese Thatsache werden die Nachlebenden kaum 10 einen zutreffenden Maßstab gewinnen; dagegen bieten die Quellen einen so genauen Einblick in seinen Entwickelungsgang, wie das selten der Fall ist, und so läßt sich an dem Werden und Leisten dieses reich ausgestatteten, scharf ausgeprägten Mannes die Eigentümlichkeit seiner Zeit und seiner Richtung in annähernder Vollständigkeit und großer Deutlichkeit erfassen. Die entscheidende Entwickelung bis zum Mannesalter hin ist aus 15 den ungewöhnlich ergiebigen Quellen ausführlich von Witte (s. o.) geschildert; unter Hinweis darauf werden hier nur die Voraussetzungen für seine eigentümliche Leistung im akademischen, wissenschaftlichen und kirchlichen Gebiete herauszuheben sein.

Th., geb. am 30. März 1799, entstammt einem kinderreichen Handwerkerhause, dessen anfangs auskömmliche, später niedergehende Verhältnisse ihm kaum die ersten Bedingungen 20 seines Lebensganges boten. Seine ungewöhnlichen Anlagen und seine vorzeitig sich regenden geistigen Bedürfnisse setzten ihn bald, nachdem er mit fünf Jahren zur Schule gekommen war, mit seinem natürlichen Boden in Widerstreit und enthoben ihn diesem völlig, nachdem der vergebliche Versuch, den bereits Kurzsichtigen zum Gehilfen des Vaters in der Goldschmiedekunst zu machen, den Gymnasialbesuch nur kurze Zeit unterbrochen 25 hatte. Als der Jüngling mit $17^1/_2$ Jahren die Universität seiner Vaterstadt bezog, war er bereits der in seinen wesentlichsten Zügen geprägte Charakterkopf. Am ersten fällt die unvergleichliche Aneignungsfähigkeit auf; hatte der Knabe bis zu seinem 13. Jahre mehr als 2000 Bände ohne Auswahl verschlungen, so bewältigte er bis in das 17. hinein neunzehn fremde Sprachen so weit, daß er sich in einer beträchtlichen Anzahl schriftlich 30 auszudrücken vermochte. Ein allseitiger Wissensdurst, ein dehnsames und untrügliches Gedächtnis, ein unvergleichlicher Sprachensinn treten hier entgegen; doch hätten diese Anlagen nicht solche Frucht tragen können, wenn sich nicht zugleich jene zähe Willenskraft geregt und ausgebildet hätte, welche, mit den Minuten geizend, die härtesten Hemmnisse im Dienste des Lernens überwand, aber auch bereits dem ungewöhnlich widerstands- 35 fähigen Leibe die Keime unheilbarer drückender Leiden einpflanzte. Man sollte meinen, dieser junge Polyhistor und angehende Mezzofanti müßte ein Anachoret der Wissenschaft gewesen sein. Allein er war vielmehr von einem unbezähmbaren Bedürfnisse nach Gemeinschaft, erst geplagt, dann belebt. Es ist dem Heranwachsenden eine Lebensfrage gewesen, sich den Eintritt in den Kreis geistig Ebenbürtiger zu erzwingen; und als es 40 gelungen war, bildete er mit seinem funkelnden Geiste und seinem liebeglühenden Herzen bald den Mittelpunkt, und machte fortan neue Eroberungen. Noch nach einer anderen Seite bekundete sich die Tiefe und Lebendigkeit seines Gemütes. Ihm selbst erschien später sein Jugendleben als ein Dasein ohne Gott; indes aus den Quellen geht deutlich hervor, daß ihn immer ein tiefer religiöser Zug bewegte; ja, daß er auf Arbeiter in der 45 väterlichen Werkstatt wie auf seine edelsten Schulfreunde einen sittlich erhebenden und christlicher Frömmigkeit zuführenden Einfluß ausübte. Inzwischen war freilich sein Inneres in heftigster Gärung. Die Spannung zwischen seinem geistigen Leben und seiner äußeren Lage, der Widerstreit zwischen seinem Gebetsleben und der Denkweise, die ihm aus seiner Lektüre und Umgebung zufloß, dazu wohl auch eine krankhafte Anlage führten seinen 50 heftigen Sinn in schwere Kämpfe, als deren Ausgang sich ihm mehr als einmal der Selbstmord darstellte und selbst versucht ward.

Die entscheidende Wendung hat in sein Leben die Verpflanzung nach Berlin gebracht, eine göttliche Führung, welche alle bisher angesponnenen Fäden zusammenknüpfte. Die früh erwachte Vorliebe für das ferne Zauberland des Ostens traf mit der Gelegenheit 55 zusammen, bei dem seltsamen Landsmann Prof. Habicht das Arabische bis zur Redefertigkeit zu erlernen; dies entschied den Jüngling für die orientalistische Philologie. Die Ungeduld, seinem Ziel sich rasch zu nähern, trieb ihn zu dem kecken Unternehmen, bei dem bekannten Orientalisten Dietz in Berlin Förderung zu suchen; ohne Empfehlung und Mittel ging er hin; im Falle des Mißlingens war der Selbstmord beschlossen. Hart an 60 diesem Äußersten vorbei wurde Th. in eine sorgenfreie und überaus günstige Lage ver-

setzt. Dietz nahm ihn in sein Haus auf und damit war ihm das rege geistige Leben Berlins nach allen Seiten eröffnet. Fortan durfte er sich ungehemmt seinen Studien in den Quellen hingeben. Zugleich aber trat ihm nun das frische christliche Leben in verschiedenen Gestalten bestimmend entgegen. Tiefen Eindruck machte schon die aufrichtige Rechtgläubigkeit seines greisen Wohlthäters, der wenige Monate darauf nach geduldig ertragenen Leiden in seinen Armen entschlief. Sodann hatte ihn eine Empfehlung Scheibels zu Neander geführt, mit dem er empfangend in regem Verkehre und der sein thatkräftiger Beförderer blieb. Dem längst verehrten Fouqué durfte er nahe treten. Mit den verschiedenen Konventikeln berührte er sich. Endlich trat er unter die dauernde Seelenpflege des einfältigen, weisen, glaubensstarken Kottwitz, Witte 1 S. 125f., dessen Frömmigkeit Anlehnung und Art bei den Herrnhutern gefunden hatte. Schon in Breslau hörte Th. als stud. phil. vornehmlich Scheibel; in Berlin war er als stud. theol. eingeschrieben; und nun schwankt er die folgenden drei Jahre zwischen dem Orientalisten, der erst als Dragoman, dann als Missionar in die Ferne ziehen möchte, und zwischen dem Theologen. Eine schwere Lungenerkrankung, infolge deren er Jahre lang sich und anderen als ein Schwindsüchtiger galt, lehrte ihn vollends auf die Jugendträume verzichten. Die Zurede eines dem Christentume gewonnenen israelitischen Offiziers, seines geliebten Erstlinges, gab den letzten Ausschlag, und Th. wandte sich, 21 Jahre alt, dem akademisch-theologischen Berufe zu. Die nach mancherlei amtlichen Schwierigkeiten unter schwerem körperlichen Drucke gelungene Habilitation durfte ihm als die zweite entscheidende Führung gelten. Es ist bemerkenswert, daß die Kämpfe und Entscheidungen, durch die er ein bekennender Christ wurde, nicht eigentlich dem Gebiete der Erkenntnis angehören; wie sehr er sich bald mit den ästhetischen und wissenschaftlichen Erscheinungen jener Zeit bekannt zeigte, weder hat Schleiermacher damals auf ihn Einfluß gewonnen, noch scheint er sich aus eigenem Bedürfnis mit der Zeitphilosophie beschäftigt zu haben; vielmehr das Ringen mit der dämonischen Macht verzweifelnder Gottentfremdung findet sein Ziel in der entschlossenen Glaubenshingabe an den lebendigen Heiland, dessen Person er mit so inniger Liebe umfing, daß, wie seine durchschlagende Erstlingsschrift, so sein Jubiläums-Testament den rechten Ausdruck dafür in Zinzendorfs Worten fand: „ich habe nur eine Passion, nur ihn, nur ihn" Und so ist denn der missionierende Pietist in Tholuck eigentlich unabhängig von dem Theologen, älter als dieser und bestimmend für ihn.

Die fünf Jahre, welche Th. in Berlin dozierte, sind die begründenden für die Arbeit seines Manneslebens gewesen. Seine Lebenskraft schöpfte er aus dem Zusammenhange mit den christlich-thätigen Kreisen, in denen er überall mit zugriff. Er unterrichtete fortgehend an Jänickes Missionarschule, war Mitstifter des Berliner Vereins für Heidenmission (1824); von 1822 Sekretär der Judenmission, 1823 Vertreter der Londoner Gesellschaft und seit 1824 Herausgeber der Zeitschrift „Der Freund Israels"; 1821—1825 Direktor der Hauptbibelgesellschaft. Neben seinen Vorlesungen begann er sogleich eine emsige, an Zeit und Mitteln opferwillige und erfolgreiche seelsorgerliche Arbeit an den Studierenden, welche dem an Alter kaum über ihnen stehenden Freunde begeisterte Anhänglichkeit widmeten. Die akademischen Vorträge begannen mit alt- und neutestamentlichen Stoffen, griffen indes bald auf Dogmatik, Apologetik, Methodologie und Geschichte des 18. Jahrhunderts über. In die gelehrte Welt führte er sich mit seiner umfassenden Habilitationsschrift ein: Ssufismus s. theosophia Persarum pantheistica 1821, welche bei den Fachgenossen volle Anerkennung fand. Es folgten in dieser Richtung noch: Wichtige Stellen des B. Sohar im Text und mit Übersetzung 1824; Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik 1825; Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients, eine religionsphilosophische Monographie aus handschriftlichen Quellen der Leydener, Oxforder und Berliner Bibliothek 1826. In diesen Schriften hat er die Früchte seiner Studentenzeit gesammelt; nur die letztgenannte zeigt die Fortführung der orientalistischen Arbeiten, denen er noch 1835 und 1837 die Programme über den Einfluß der griechischen Philosophie auf den Muhammedanismus und über die jüdische Kabbala entnahm. Inzwischen richtete sich seine Arbeit darauf, in regem Austausche mit Olshausen, Stier, Rothe u. a. die christliche Offenbarung und die Bibel echt theologisch aufzufassen. Seine besondere Stellung und Art zeigt sich sogleich in: Einige apologetische Winke für das Studium des ATs, den Studierenden des jetzigen Decenniums gewidmet, mit denen sich der junge Dozent 1821 bei den Zuhörern einführte. 1822 folgte die gelehrte Abhandlung: das Wesen und die sittlichen Einflüsse des Heidentumes in Neanders Denkwürdigkeiten; 1824: Auslegung des Br. P. an die Römer (5. A. 1856) und 1825 als Anhang dazu die Umschreibende Übersetzung. Inzwischen aber hatte Th. den Gesamtertrag seines bisherigen

Lebens in einer durchschlagenden Schrift zusammengefaßt: Die Lehre von der Sünde und dem Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers, 315 S., 1823. Sam. Elsner, der schlichte christliche Freund, auf dessen Anregung er 1824 anonym den zeitgemäßen Traktat: Eine Stimme wider die Theaterlust schrieb, gab zuvor auch den letzten Anstoß dazu, daß Th. 5 in jener Schrift aussprach, was in ihm zum Ausdruck drängte; er schuf in ihr einen apologetischen und erweckenden Traktat in hohem Stil, über dessen Bedeutung für jenen Zeitpunkt der Erfolg das entscheidende Urteil spricht. Anonym erschien das Buch in 2. A. umgearbeitet 1825; mit Th.s Namen 1830 zweimal, und ferner noch 1836, 1839, 1850, 1862, 1871; es ist ins Englische, Holländische, Französische, Dänische, Schwedische über- 10 setzt (Vorrede zur 7. A.). Hier trat neben den klassischen Redner, welcher hochgebildeten Verächtern Deutschlands die Religion wieder achtbar gemacht hatte, ein Zeuge in Feuerzungen, welcher in der protestantischen Bildungswelt mächtig für den Sünderheiland an die Herzen pochte, indem er auf Grund eigener und fremder Erfahrung den Weg und die Mittel schilderte, um aus dem edlen Humanismus den Übergang zum evangelischen 15 Glauben zu finden. Die Hülle der Namenlosigkeit hielt nur kurz vor; durch dieses Buch wie durch seine Schüler wurde der junge Professor ein in christlichen Kreisen wohlbekannter und auf seinen Reisen willkommen geheißener Bruder und Meister. Endlich knüpfte eine Gelehrtenreise nach Holland und England die engen Beziehungen zu jenem christlichen Sprachgebiete, dem er dann fast wie einer zweiten Heimat angehört hat.

20 Altensteins Ministerium folgte dem Gange des strebsamen Professors teilnehmend und fördernd; seit 1823 zum Extraordinarius ernannt, verzichtete er auf ein Ordinariat in Dorpat. Nach Knapps Tode wählte es ihn für die besuchteste Theologenfakultät Halle. Unvorsichtige, ungenau berichtete Äußerungen, welche Th. über den dort herrschenden Rationalismus in London gethan, boten den Anhalt für einen feierlichen Protest gegen seine 25 Ernennung von seiten aller theologischer Lehrer zu Halle; nach ernstlicher Erwägung und auf Grund öffentlicher und amtlicher Erklärungen von seiten Th.s wurde er doch ernannt. Bei der Promovierung zum theologischen Doktor trat noch einmal die schon ehedem spürbare Spannung mit Schleiermacher heraus; doch erteilte seine Fakultät ihm die Würde rite. Übermäßige Zumutungen an seinen Leib während seiner Studien in Holland und 30 England übten in jener Zeit ihre Rückwirkung in drückenden Leiden und lang anhaltender Melancholie. Unter so vielfachen Hemmungen begann er seine Arbeit inmitten eines übelwollenden Kollegiums, einer gegen ihn aufgereizten Studentenschaft und Einwohnerschaft. Tief verzagt und doch mit unerschütterlichem Mute griff er seine Aufgabe an. Eine Erholung gewährte ihm der Urlaub von Michaelis 1827 bis Ostern 1829, während 35 dessen er als Gesandtschaftsprediger mit Bunsen zu Rom lebte; auf diesem klassischen Boden der Welt- und Kirchengeschichte, im vertrautesten Verkehre mit einem geistvollen Manne von so umfassendem Gesichtskreise, schloß sich seine Bildung ab. Seit seiner Heimkehr floß sein amtliches Leben in dem engen Bette einer deutschen Professur an demselben Orte dahin; alle Versuche, ihn anderwärts hinzuziehen, hat er standhaft abgewiesen; seine Wanderlust 40 hat er fortan nur auf den regelmäßigen Reisen gebüßt, die ihn zu den christlichen Freunden allerwärts und zu den Herrlichkeiten der Natur führten, für die sein ermattendes Augenlicht empfänglich blieb. Diese Sammlung in die äußere Gleichmäßigkeit hat ihm eine überaus weitgreifende Thätigkeit ermöglicht. Jahre lang stand er in Halle einsam seinen Mann, sowohl als Professor, wie als Verkündiger des Wortes an jedermann, mitzugreifend im Missions- 45 verein, seit 1833 zugleich als Universitätsprediger. Hatte er in seinen Vorlesungen mit wachsendem Erfolge seinen Standpunkt auf dem Gebiete der alt- und neutestamentlichen Exegese und der systematischen Theologie allein vertreten, so gewann er vorübergehend durch Ullmann Unterstützung und dann 1839 an Jul. Müller den tiefgreifenden Arbeitsgenossen (L. Schultze, Jul. Müller Bremen 1879, S. 39 ff. S. 60. Thol. L. v. d. Sünde 50 7. A. Vorw.), und ihr Übergewicht entschied sich bald völlig. In die beiden ersten Jahrzehnte hallischer Wirksamkeit fallen auch die wichtigsten exegetischen Werke (Komm. zum Johannes-Ev. 1827, 7. A. 1857; Bergrede 1833, 5. A. 1872; Hebräerbr. 1836, 3. A. 1850; dazu: AT im NT 4. A. 1854), die Arbeiten an wissenschaftlicher und allgemein gehaltener apologetischer Polemik (Litterarischer Anzeiger 1831—1849; Glaubwürdigkeit 55 der ev. Geschichte 1837, 2. Abdr. 1838 — wider D. Strauß. Vermischte Schriften, 2 Teile, 1839. Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit für nachdenkende Laien 1846 — vgl. noch das Sendschreiben an Hirzel 1861) und die erbauenden Schriften (die z. T. fünfmal aufgelegten Predigten über Hauptstücke des christlichen Glaubens und Lebens von 1834 ab, sechs Abteilungen; daneben schon früher kleinere Sammlungen und 60 fortgehend einzelne Predigten; zuletzt 1860 Glaubens-, Gewissens- und Gelegenheits-

predigten. Stunden christlicher Andacht 1839, 8. A. 1870. Der Psalter für Geistliche und Laien der christlichen Kirche ausgelegt 1843, 2. A. 1873). Zu gleicher Zeit hatte er, seit 1842 Mitglied des Magdeburger Konsistoriums, den in der Provinz Sachsen vornehmlich sich abspielenden Handel mit den Lichtfreunden (vgl. seinen betr. Art. PRE., bes. 1. A.) mit auszutragen. Das Jubiläum, welches seine Freunde verspätet 1846 dem 5 scheinbar einem frühen Ende Entgegengehenden feierten, und dann die Folgen der Revolutionszeit 1848, bilden einen Abschnitt in seinem Leben. Nur Männer, welche in der Hauptsache ihm gleichgerichtet waren, wurden fortan seine Kollegen im akademischen und kirchlichen Amte, traten immer zahlreicher auf die Kanzeln und in die Kirchenleitung hinein. Der Konfessionalismus gewann überwiegende Vertretung und es begannen die theoretischen 10 Kämpfe um die Union. Die Förderung christlichen Lebens und christlicher Sitte war der Monbijoukonferenz 1856 aufgetragen, auf der er die strengere Auffassung in der Ehescheidungsfrage erfolgreich vertrat. In diese Zeit stilleren Fortbauens fallen neben der Besorgung der neuen Auflagen seine gelehrten Studien zur neueren Kirchengeschichte, für die er lange Jahre auf seinen Reisen emsig die Archive von Universitäten und Kirchenbehörden durch- 15 stöberte, den Handschriftenschatz der Bibliotheken musterte und sich selbst aufmerksam eine beachtenswerte litterarische Sammlung beschaffte. Dahin gehören: Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, 2. Abt., 1853 u. 54, das kirchliche Leben, 2. Abt., 1861 u. 62; Der Geist der luth. Theologen Wittenbergs 1852; Lebenszeugen der luth. Kirche 1859; Geschichte des Rationalismus, 1. Abt., 1865; Rationalismus und Supranaturalismus in 20 Herzog, PRE., vgl. Verm. Schr. Bd 2, S. 1 f. Die eigentliche Geschichte des Rationalismus hat er nicht mehr schreiben können. Der Lebensabend war gekommen, hell erleuchtet durch die dankbare Liebe Unzählbarer von allen, namentlich den positiven Richtungen evangelischen Christentumes; das trat überwältigend an seinem unter der Ungunst der Kriegszeit Dezember 1870 gefeierten 50jährigen Jubiläum hervor. — Zu den drückenden 25 Prüfungen hatte für Th. seine erste Ehe gezählt; er war mit seiner ersten Gattin als mit einer dem Tode Entgegenwelkenden nur August 1829 bis Februar 1831 verbunden. Im Herbst 1838 hatte er dann Mathilde, die Tochter des dereinst mit Henhöfer zum Evangelium übergetretenen Frhr. v. Gemmingen-Steinegg, aus Stuttgart heimgeführt. Blieben dieser beglückenden Ehe Kinder versagt, so hat das nur dazu dienen müssen, daß 30 die Gattin sein Haus in seinem Sinne zu einem segensreichen Hospiz für viele dauernde Hausgenossen und unzählige vorübergehende Gäste gestaltete und manches christliche Werk anregte oder pflegte. Nach wenigen Jahren einer behaglicheren Ruhe seit 1870 folgten dann die letzten angstvollen, in denen das Gehirn mehr und mehr seinen Dienst versagte und zuletzt nur noch die unermüdliche Liebe der geliebten Genossin Lichtstrahlen in die 35 Finsternis werfen konnte, die den reichen rastlosen Geist immer dichter bis zum Ausatmen umfing. — —

Es ist nicht leicht, Tholuck, den Theologen, bestimmt und zugleich umfassend zu schildern. Er selbst wies es nicht ab, zu den sog. Vermittlungstheologen gezählt zu werden. Unter den akademischen Vertretern dieser Richtung dürfte er sich durch die 40 Verbindung dreier besonderer Züge auszeichnen: er trug die Art des wieder erstandenen Pietismus anfangs derb und bis zuletzt kenntlich an sich; trotzdem stand er an dogmatisch ausgeprägtem und sicher durchgeführtem Positivismus hinter nicht wenigen seiner Gruppe zurück; und doch hat wohl keiner dieser Männer fort und fort in so inniger Beziehung mit den Vertretern der sog. strengeren Kirchlichkeit und des Konfessionalismus gelebt. In 45 diesen scheinbaren Widersprüchen läßt sich die Wirkung seines oben geschilderten Bildungsganges erkennen. Ihm hatte sich nicht die Aufgabe gestellt, zwischen Theorien zu vermitteln, vielmehr nur ein im Leben ergriffenes, evangelisch-pietistisches Christentum den Zeitgenossen zu übermitteln, und zwar auch und namentlich durch Indienststellung seines reichen wissenschaftlichen Besitzes und Könnens. Jene besondere Form des Protestan- 50 tismus hatte ihn gefesselt, teils indem die sittlich durchgebildete Gestalt eines Kottwitz ihn überwand, teils indem der Zug seines Inneren ihr entgegenkam, welcher ihn für die weltflüchtige Mystik des Morgenlandes entflammte und allezeit mit „Haß“ gegen die weltoffene und weltfrohe Nichtchristlichkeit eines Goethe erfüllte. Oft hat sein heftiges und schwergedrücktes Gemüt seinen Glauben in dunkeln Stunden der Anfechtung 55 geschüttelt; doch war er zu fest mit seinem lebendigen Heiland verwachsen, als daß er deshalb hätte in einem verständigen Positivismus einen Schutz suchen oder darauf verzichten sollen, gerade durch die Umschmelzung des überlieferten Christentums in lebendiger Subjektivität die Vermittlung mit der Gegenwart zu erstreben. Und auch das blieb an ihm pietistisch, wie sehr ihm auch die Art eines Francke abstieß, daß er die Innigkeit des 60

Empfindens mit der sittlichen Anspannung verband und besonders gern betonte, daß die das Himmelreich an sich reißen, die Gewalt brauchen. Gewiß im Innersten von einem nicht wechselnden Magneten gezogen und gehalten zu werden, konnte er bei jener vermittelnden Arbeit, welche immer mehr auf Eroberung von Personen als auf Ausbau eines Gedanken-
5 oder Gesellschaftsganzen gerichtet blieb, mit seiner erstaunlichen Aneignungsfähigkeit um sich greifen, und, zum Unbehagen Neanders, nicht nur seiner Jugendliebe zu den Anschauungen der romantischen Schule folgen, sondern sich auch den Anregungen der Spekulation bis zur Verflüchtigung der Dogmen hingeben. Wie wenig auch Schleiermacher auf Katheder und Kanzel dereinst ihm hatte bieten können, hinterher galten ihm dessen
10 Reden als weihevolle Einführung in ein echt theologisches Denken. Ja es steckte in ihm eine Verwandtschaft mit einem Semler, und es gab eine Zeit, wo dem alternden Meister sein Latitudinarismus in kritischer Beziehung ernstlich vorgeworfen wurde, obwohl doch oder vielleicht weil kaum einer so viele Narben aus dem Streite mit dem Kriticismus aufzuweisen hatte. Die Entwickelung der langen antiorthodoxistischen Bewegung von den
15 Deisten ab fesselte seine Aufmerksamkeit früh und dem Verständnis dieser Erscheinung galten seine letzten, die geschichtlichen Arbeiten. Er konnte sich nicht lediglich abweisend zu ihr verhalten wie Stier, sondern sah in ihr eine unvermeidliche und insofern berechtigte Entwickelungserscheinung des Protestantismus; in diesem Sinne zählt er in seiner sehr bezeichnenden „Rede am Halleschen Reformationsjubelfeste" 1841 Semler und seinen
20 Rationalismus neben dem Pietismus zu den Ehren Halles. In derselben Rede hebt er jedoch sehr bestimmt das kirchliche Bekenntnis hervor. Und dieser Zug zu dem geschichtlich Gegebenen bestimmt bereits 15 Jahre früher sein Auftreten als Exeget. Wenn es ihm gelang, das Verständnis für den Römerbrief und eben damit für Paulus in weiteren Kreisen zu erneuern, so war dieser Erfolg durch den Rückgang auf die reformatorische
25 Auffassung und überhaupt auf die altkirchlichen Exegeten bedingt. Immer mehr kräftigte sich diese Richtung bei ihm und unter den historischen Forschungen erwuchs ihm ein liebevolles Verständnis für den altorthodoxen Protestantismus. Dagegen führte sie ihn nicht auf den Weg einer Repristination, weder in der Theologie, noch im kirchlichen Leben. Wie entschlossen er seinerzeit gegen das Lichtfreundtum das Recht des Bekennt-
30 nisses verfechten mochte, einer juridischen Behandlung der Lehrverpflichtung blieb er abhold und bethätigte das noch 1872 durch die Beteiligung an einem Gutachten seiner Fakultät bei den Verhandlungen über den Berliner Prediger Sydow. Darum blieb ein Abstand zwischen ihm und dem um ihn her sich schärfenden Konfessionalismus. Und doch hatte seine Einwirkung für viele die Brücke zu dieser Auffassung gebildet. Voll mitlebend,
35 je nachdem auch mithandelnd in allen theologischen und kirchlichen Bewegungen seiner Zeit, war er, der moderne Gelehrte, mit seinem liebevollen Sinne für das Alte, seiner etwas subjektivistischen Eklektik und seiner unermüdlichen christlich-gläubigen Deutung aller überlieferten Stücke gerade der rechte Mann, um der Jugend die gröbsten Anstöße zu benehmen, ihr die ersten unvergeßlichen Einblicke in die Lebenstiefen der Schrift und der
40 Kirche zu eröffnen, um sie dann ihrer weiteren Entwickelung unter anderen Einflüssen zu überlassen; lag doch seiner ganzen Art nichts ferner, als Schule zu machen. Es entsprach seinem in die Weite langenden Sinne und seiner Lebensführung, daß er recht eigentlich ein Mann der evangelischen Alliance wurde, deren Versammlungen er besuchte, bis sein Alter ihm die Reise nach New-York 1871 verbot; suchten und fanden doch bei
45 ihm die jungen Engländer und Amerikaner aller Denominationen so gut wie die Franzosen den lebendigen Übermittler einer gläubigen deutschen Theologie.

Die Erfolge seiner wissenschaftlichen Schriftstellerei lagen vorwiegend auf exegetischem Gebiete. Um ihn richtig zu würdigen, muß man ihn nicht als den Philologen des heiligen Schrifttums, sondern als den kirchlichen Ausleger betrachten, welcher den kano-
50 nischen Wert der Bibel für seine Zeit in Geltung und Wirkung setzen will. Ihm ist es nie genug, geschichtlich festzustellen, was der Verfasser gemeint hat; sondern es soll klar werden, was das religiös und sittlich Mustergiltige in den Ausführungen sei; deshalb sucht er Belehrung bei den kirchlichen Lehrern der Vergangenheit und kann theoretischen Erörterungen mehr Raum gewähren, als einer genauen Beleuchtung seines Textes.
55 Apologetik und Dogmatik, Moral und Kasuistik sind hier reichlich verhandelt, bequem für den Geistlichen, der nicht erst die verschiedenen Disziplinen durchmustern kann, um zu finden, wessen er bei der praktischen Anwendung des Bibelwortes bedarf. So gewinnt der Kommentar einen gewissen selbstständigen Wert neben dem Bibelwort. Die verschiedenen Auflagen haben Tholuck stets lernbereit gezeigt; ebenso trug er nicht eine Sicherheit des
60 Verständnisses vor sich her, welche doch neben dem unaufhörlichen Streit vor Augen wohl

kaum ohne eine gewisse Selbsttäuschung behauptet werden kann; vielmals ist die ihm wohl vorgeworfene Unbestimmtheit nur ein Schein, den er erweckt, indem er, Worte sparend, nur andere reden läßt. Seinem Sinn für die kirchliche Auslegung verdankt man die Herausgabe der Kommentare Calvins seit 1831 und die Programme über Calvin, Thomas Aq. und Abälard als Exegeten. Seine philosophische Tüchtigkeit ist durch Fritzsches 5 Angriffe 1831 und 1840 dauernd in Verdacht geraten; deren Heftigkeit hat Fritzsche selbst bedauert (PRE 1. Aufl. XIX, S. 513). Die Rechtfertigung für Tholuck liegt weniger in seiner wachsenden Akribie nach dieser Seite, als in seiner andersartigen Begabung. Er brachte zu diesem Geschäfte neben der ungewöhnlichen Weite des wissenschaftlichen Gesichtskreises und der weitschichtigen Gelehrsamkeit, neben seinem rastlosen 10 Spürsinn das Sprachtalent eines Linguisten hinzu, das sich an ausgedehnter orientalistischer Lektüre entwickelt hatte. Statt des steifen grammatisch-lexikalischen Nachrechnens stand ihm ein tastendes Verständnis zu Gebote, und mit der Kongenialität des Arabisten verband er die des lebendigen Christen. Auch seine Exegese war „Waldrechterarbeit"; streitend führte er zu dem kirchlichen Verständnisse zurück und erweckte in vielen von 15 neuem den Sinn für die Schrift; den Nachfolgern blieb es aufbehalten, sich im Frieden anschauend in das Ganze der Bibel und ihrer Teile zu versenken. Dieser Arbeit mehr für die Notdurft entspricht auch die Auswahl der von ihm ausgelegten Bücher; sie gehören nach seinem Biographen zu den „großgedruckten Büchern der hl. Schrift" Auch seine Stellung zur Kritik war in diesem Sinne apologetisch. Seine letzte Arbeit auf 20 diesem Felde ist die 1860 zweimal gedruckte Schrift: Die Propheten und ihre Weissagung" Aber auch dann sollten den Zeitgenossen Hemmnisse für das Zutrauen zur Bibel genommen werden, wenn er für die Gemeinde das Büchlein „Die Bibel" 1851 schrieb, und wenn er 1850 in der deutschen Zeitschrift die alte Inspirationslehre geschichtlich beleuchtete. — Bis in sein hohes Alter hinein hielt er regelmäßig vor einfachen Laien 25 Bibelstunden in seinem Hause; das führt auf seine praktische Thätigkeit.

Die wissenschaftlichen Arbeiten Tholucks zeigen keineswegs einen gefälligen Schriftsteller; sie tragen insgesamt die Art von Studien und von Vorbereitungen für die Studien anderer an sich; dem Verf. scheint jeder Formensinn zu fehlen. Wie anders, wenn man sich zu den erbauenden Schriften wendet. Die gedruckten Predigten können 30 freilich nicht ganz den Eindruck wiedergeben, welchen er als geistlicher Redner machte, wenn er in der lodernden Feuerkraft der Mannesjahre und noch in der ruhigen Innigkeit des Greisenalters immer in die Tiefe der Sammlung vor Gott versenkt und aus ihr heraus in heiliger Scheu und in liebevoll suchendem Ernste ohne alle Erhitzung die Wahrheit bezeugte und mit wundersamer Kraft in die Herzen griff. Die ergreifenden 35 Vorreden zur zweiten Sammlung von 1836 und 1838, welche neben Harms wohl mehr gewirkt haben als viele Homiletiken, versetzen lebendig in seine Lage; er hatte das Netz unter den Gebildeten auszuwerfen, und so blieb es für ihn, da er ja immer neue Geschlechter akademischer Jugend um sich sammelte. Er hat indes nicht nur seine Anziehungskraft auf die höheren Schichten bis ans Ende erwiesen, sondern auch die suchenden Seelen 40 aus den arbeitenden Ständen haben sich immer wieder vor seiner Kanzel eingefunden. Er gab stets einen „festen Kern" einfältiger biblischer Lehre, „getaucht in Phantasie und Gefühl", und seine Predigten waren eine „That auf der Studierstube und abermal eine That auf der Kanzel", sie erwuchsen aus dem eigenen anfechtungsreichen Christenwandel des Redners wie seine „Stunden der Andacht", und so erfüllte sich an ihnen 2 Kor 1, 3f.; 45 sie erwuchsen aber auch fort und fort aus dem seelsorgerischen Verkehr mit seiner akademischen und mit seiner ökumenischen Personalgemeinde, und sie waren mehr als einmal auch in dem Sinne Thaten, daß sie mit unerschrockenem Worte das geistliche Gericht über die Vorgänge und Verhältnisse vollzogen welche im Augenblicke die Gemüter besonders beschäftigten oder hätten bewegen sollen. Im vollsten Maße stellte er für diese Leistung die 50 ganze Fülle seiner mannigfaltigen Bildung, sein glückliches Gedächtnis für bezeichnende Schlagworte, seine seltene Fähigkeit praktisch-psychologischer Zergliederung in Dienst. Allein seine Predigten hinterließen nicht überwiegend den Eindruck des geistigen Genusses, vielmehr den tiefer Erschütterung. Auch wenn Tholuck nicht selten Apologetik treibt, so wendet er sich nicht zumeist an den Verstand, sondern er faßt das Gewissen an, er 55 lockt hinein in das Heiligtum des Herzens und fordert unerbittlich die Handlung der Umkehr und des betenden Glaubens. Und selten wird so Ahnung und Sehnsucht weckend von dem Allerheiligsten des Christenlebens gezeugt worden sein, wie von diesem mystischen Pietisten. Daß er auch hier etwas Volkstümliches hatte, dazu kam ihm endlich seine Sprachfertigkeit zu statten; sie war eben nicht nur empfänglich, sondern auch gestaltend, 60

und wie in der Lehre von der Sünde, so weiterhin blieb es ihm gegeben, mit einer dichterischen Kraft Gedanke und Gefühl zugleich in lebendige Worte zu fassen, welche unmittelbar Anschauungen wecken und den Samen des bezeugten Erlebens tief in die Seele des Zuhörers einsenkten.

5 Den Theologen und den Prediger wird man immer aus seinen Schriften kennen lernen; aber unbekannt muß der Nachwelt der unvergleichliche akademische Erzieher werden. Und doch ist diese Seite an der Lebensarbeit Tholucks gewiß diejenige gewesen, in welche alle Erträgnisse seiner sonstigen Thätigkeit zusammenliefen und in welcher er am meisten ganz und voll er selbst war. Er hat eben nie bloß unterrichtet, um theologische Einsicht 10 zu übermitteln, sondern sein ganzes Sinnen und Thun ging auf das „Werden" christlicher Personen und lebendiger Zeugen für den einzigen Gegenstand seiner „Passion" Seine Vorlesungen, die sich immer mehr lediglich auf Encyklopädie und Neues Testament einschränkten, verloren viel von ihrer Zugkraft, als der große Gegensatz seines Lebens in den Hintergrund trat; allein durch die Predigt und den unermüdlichen Verkehr mit den 15 Studierenden behauptete er den entscheidenden Einfluß auf die Jugend. Lage und Art änderte sich; waren zuerst die Rationalisten zum Sünderheiland zu bekehren, so galt es später wohl in der Überlieferung Gegängelte zu eigenem Leben zu erwecken; sammelte er in der Jugend einen engen Freundeskreis um sich, so umspannte seine Sorge im Alter die Mehrzahl der studierenden Theologen. Doch der tiefste Trieb, die Grundzüge und die 20 Mittel blieben wesentlich die gleichen, und den Wildlingen ging seine suchende Liebe doch am liebsten nach. Der größte Teil seiner Erholungszeit war dem Umgange mit seinen Schülern gewidmet; auf täglichen Spaziergängen wie auf seinen Reisen geleiteten sie ihn; am Mittagstisch und lange Zeit auch des Abends sammelte er fast täglich außer den ständigen Hausgenossen mehrere um sich. Später hielt er jede zweite Woche an einem 25 Abend freie Ansprachen. Wie haushälterisch der nie rastende Schriftsteller bei seiner vielseitigen Amtsthätigkeit auch mit seinen Viertelstunden umging; er hat doch noch Zeit gefunden, die Pfleglinge in ihren Wohnungen aufzusuchen und ihnen sein Zimmer zum Verkehr unter vier Augen, zum gemeinsamen Gebet offen zu halten. Es konnte wohl nicht anders sein, als daß solche Arbeit sich methodisch gefestigt hatte, als er sie ins 30 fünfte Jahrzehnt hinein trieb, bis zur Manier. Ein ganzer Sagenkreis hatte sich um ihn gebildet; allein diese überlieferten witzigen Einfälle waren doch nur Notwehr gegen Stumpfheit und Unverstand oder Eröffnung der Laufgräben. Das eigentliche Ziel blieb „die Eroberung für den Herrn", und das vielgewandte Geschick wie die ausharrende Geduld, der auf die Hauptsache drängende Ernst wie die Freiheit, welche er der Ent-35 wickelung zugestand, sie erwuchsen ihm aus der Freude an dem Werden und an den Individualitäten. Sein lebhafter Geist und sein spannkräftiger Wille fanden freilich an Verschlossenheit und Mattheit ein schweres Hemmnis; doch sobald ihm Trauer und Not, Anfechtung und Zerrissenheit entgegentrat, ward seine Liebe angezogen, und waren die ersten Lichtblicke in das Dunkel gefallen, dann eröffnete er gern die freien 40 Flüge des Humors, mit denen er sich selbst über die „Schranken der Endlichkeit" hinweghob. Zum schönsten allseitigsten Ausdruck kam seine Art an den Weihnachtsabenden, die seine Freude am Christkind und an der spendenden Gemeinschaft vielen unvergeßlich gemacht hat. Die Art, wie er theologische Arbeit und christliches Leben zugleich treiben und pflegen mochte, hat ihr bleibendes Denkmal in den Studentenkonvikten gefunden, 45 welche Halle seinen Bemühungen dankt; aber die eigentliche Frucht seiner Arbeit haben die Unzähligen in Deutschland und demnächst zumeist in England und Amerika genossen, deren inneres Leben mit seinen begründenden Kämpfen und Erlebnissen irgendwie an ihre Berührung mit Tholuck, an die Hallesche Domkanzel, die öden Chausseen und namentlich an Mittelstraße Nr. 10 geknüpft gewesen ist. Umfassende und eingehende Er-50 forschung der Erweckung nach den Befreiungskriegen wird zu Tage bringen, wie tief und dauernd Tholucks Einwirckung bei ihrem Durchschlagen beteiligt war. Dann wird man erst wieder verstehen können, wie er von seinen Zeitgenossen so geschätzt wurde, daß man ihn „einen Kirchenvater des 19. Jahrhunderts" genannt hat. **M. Kähler.**

Thomas, der Apostel. — Vgl. die betr. Artikel von Winer BRW., 614f.; Holtz-55 mann in Schenkels Bib.-Lex., Felten in Wetzer und Welte Kirchen-Lex., Nestle in Cheyne, Bibl. Enc. Zu den Thomassagen: Fr. Wilhelm, Deutsche Legenden und Legendare 1907; Th. Schermann, Propheten und Apostellegenden 1907.

Th. wird in den Apostelverzeichnissen der synopt. Evv. (Mt 10, 3; Mc 3, 18; Lc 16, 5) mit Matthäus, dagegen in der AG (1, 13) mit Philippus zu einem Paare zu

sammengestellt. Der Name (aram. תְּאוֹמָא, ins Griechische übersetzt Δίδυμος Jo 11, 16) bedeutet Zwilling und war dem Apostel ohne Zweifel von Jugend auf als eigentlicher Personname (vgl. Jo 11, 16. 20, 24. 21, 2; so auch im Phönizischen CJS 1 Nr. 46), wahrscheinlich als einem wirklichen Zwillingsbruder, vielleicht nach dem Tode des andern Zwillings, gegeben, sicher aber nicht erst von Jesus zur Bezeichnung seiner ethischen Zwillingsnatur (Theophylakt, vorluther. deutsche Bibelübersetzung: ein Zweifeler vgl. Th. PRE III, 66, 27; Hengstenberg, Komm. z. Joh.-Ev.). Die Synoptiker erwähnen sonst den Th. gar nicht. Dagegen wird er öfters im Joh.-Ev. genannt, und die hier dargestellten Züge aus seinem Verkehr mit Jesus geben ein charakteristisches, keineswegs unklares oder widerspruchsvolles Bild (gegen Holtzmann). Überall hier (Jo 11, 6. 14, 5. 20, 25—28) erscheint Th. zwar schnell und sicher entschlossen, darin dem Petrus verwandt, aber von einer dem Optimismus des letzteren gerade entgegengesetzten pessimistischen Neigung und darum immer bestrebt, das befürchtete Ungünstige mutig und klar ins Auge zu fassen, ohne sich durch Hoffnungen blenden zu lassen, die ihm nicht hinreichend gesichert sind. Daher der kühne resignierte Entschluß, das als rettungslos betrachtete Todesgeschick seines geliebten Meisters zu teilen (11, 16). Daher der rasche bestimmte Einwurf gegen Jesu tröstliche Verweisung der Jünger auf das herrliche Ziel seines Weges, davon wüßten sie nichts (14, 5). Daher endlich sein ohne jede Scheu und Unsicherheit zum Ausdruck gebrachter Vorsatz, der ihm doch so freudigen Botschaft von Jesu Auferstehung nicht zu glauben ohne eine persönliche, alle Täuschung ausschließende Erfahrung, wozu dann aber auch die Höhe seines durch den Zweifel hindurch errungenen Glaubens im Verhältnis steht (20, 25—28).

Alle außerbiblischen Nachrichten über Th. sind unzuverlässig. Sonderbar sind die Identifizierungen desselben mit anderen biblischen Personen, besonders in der syrischen Kirche. Ziemlich früh wurde er mit Thomas Jakob. identifiziert, so schon von Syr. Cur. und Syr. Sin. in der Stelle Jo 14, 22, wo statt Ἰούδας οὐχ ὁ Ἰσκαρ. vielmehr dort Judas Thomas, hier Thomas steht, in der doctrina Addaei ed. Philipps 5, in der syrischen Apostellehre (Cureton anc. doc. 33) bei Barhebr., Chron. eccl. 3, 2 und Ephrem Syr. (Judas-Thomas 6, 16 vgl. Burkitt, Texts and Stud. VII, 2, 4), auch von Eusebius, h. e. 1, 13 (Ἰούδας ὁ καὶ Θωμᾶς gewiß nach einer syrischen Quelle, der syr. Text hat hier: Judas Thomas). Die Verteidigung dieser Identifizierung durch Resch TU X, 3, 824 ff.), der dabei Judas Jakob. als Bruder des Jak. erklärt, den anderen Zwilling in Jakobus Alph. sieht und Lebbäus-Taddäus von Judas Jakob. unterscheidet, ist unbegründet. — Noch auffallender ist die andere Identifizierung des Th. mit Judas dem Sohne Josephs, dem Bruder Jesu, wodurch er zum Zwillingsbruder Jesu gemacht wird, zuerst in den Thomasakten, denen wahrscheinlich ein syrisches Original zu Grunde liegt, außerhalb der syrischen Kirche nur bei Priscillian, der in diesem Zwillingsbruder auch den Apostel Jo 20, 26 ff. und den Verfasser des 1 Jo-Briefes sieht (vgl. Th. Zahn, Forschungen z. Gesch. des neutest. Kanons V, 116. 123; VI, 346 ff.).

Ebenso unglaubwürdig wie diese Vermutungen ist die Angabe, daß Th. aus Paneas in Galiläa gebürtig gewesen sei (vgl. darüber und dagegen Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten I, 1883, 246). Auch von den Nachrichten der außerbiblischen kirchlichen Überlieferung über die weiteren Geschicke und Thaten des Apostel Thomas ist gar nichts mit irgend welcher Sicherheit als geschichtlich begründet anzunehmen, vielmehr das meiste fraglos bloß Sage (vgl. Lipsius a. a. O. 225 ff.). Die früheste Gestalt dieser Tradition läßt ihn in Partien wirken (Origenes bei Euseb. h. e. 3, 1. Recogn. Clem. 9, 29. Eucherius Lugd. in Bibl. P. M. Lugd. 6, 852. Rufin. h. e, 1, 9. Socrat. h. e. 1, 19 vgl. Amrus in Assemanni bibl. orient. 3, 2, p. 5, 13). Bald wird dann in Edessa seine Grabstätte gesucht (vita Ephremi syr. in Assemanni bibl. or. 1, 49. Chronic. Edess. ad a. 705, 735 aerae graecae in Assem. bibl. or. 1, 399. 403. Rufin. h. e. 2, 5. Socrat. h. e. 4, 18. Sozom. h. e. 6, 18), wobei sein Tod zunächst als natürlicher aufgefaßt wird (vgl. Herakleon bei Clem. Al. Strom. 4, 9, 73). Und die lokale Überlieferung dieser Stadt bringt seine Person auch mit der Abgarsage in Verbindung (vgl. Euseb. h. e. 1, 13. 2, 1. Moses von Khorene 2, 32 le Vaillant). Eine spätere Entwickelungsphase der Thomassage aber tritt seit Mitte des 4. Jahrhunderts hervor (Ambr. in Ps. 45 MSL XIV, 1143 Paul. Nolan. carm. 18 ebend. 61, 672; Hieron. ep. 59 ebend. XXII, 589), dieselbe läßt den Apostel mit der christlichen Predigt nach Indien kommen und ein sogar anderen Aposteln, wie Thaddäus und Bartholomäus, übergeordnetes Prinzipat über die ganze Kirche des Orients einnehmen (letzteres besonders in vita et martyr. Bartholomaei aus dem Armenischen von Mösinger,

Innsbruck 1877, 2). Nun wird auch sein in Indien erfolgter Märtyrertod erzählt. Aber damit wird die festgehaltene frühere Tradition von seiner Bestattung in Edessa in der Weise verbunden, daß eine Überführung seiner Leiche von Indien nach Edessa berichtet wird (Ephrem. carm. Nisib. 42 bei Bickell; Barhebraei chron. eccl. ed. Abeloos 5 et Lamy I, col. 31. III, col. 4sq.), eine Erzählung, der sicher keine geschichtliche Bedeutung beizumessen ist (gegen Germann, Die Kirche der Thomaschristen, Gütersloh 1877, 20ff.). Die wesentlichste Quelle dieser späteren kirchlichen Überlieferung von einer indischen Wirksamkeit des Thomas sind die (in ihrem griechischen Texte früher nur unvollständig bekannten, erst durch Max Bonnet vollständig entdeckten und im supplementum codicis 10 apocryphi I, 1883 herausgegebenen) gnostischen Thomasakten (*περίοδοι Θωμᾶ*), in denen möglicherweise (wie Gutschmidt, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten, 161ff. nachzuweisen gesucht hat) eine buddhistische Bekehrungsgeschichte zu dem Bericht von dem Auftreten des Ap. Th. in Weiß-Indien oder Arachosien verarbeitet ist. Eine spätere Ausgestaltung dieser Legende ist dann der vom 7 Jahrhundert an um-15 laufende Bericht, daß Thomas den Parthern, Medern, Persern u. s. w., zuletzt den Indern das Christentum verkündet habe und in Kalamine in Indien (nach Gutschmidt ein Dorf Kalama an der Küste Gedrosiens) als Märtyrer gestorben sei (so die Apostelverzeichnisse des Pseudo-Dorotheos, Pseudo-Epiphanios, Pseudo-Hippolyt und ähnlich breviarium apostol. und Pseudo-Isidorus bei Grynäus, Monum. Patr. Orthod. II, 589). Eine 20 abweichende, aber doch wohl schon durch die gnostischen Thomasakten bedingte Gestalt der Thomassage, wonach der Apostel bei Mailapur getötet worden sei, haben die indischen Thomaschristen (vgl. Germann a. a. O. 42f), welche ihre Kirche auf den Apostel zurückführen, aber wahrscheinlich aus persischen Kolonien hervorgegangen sind, vgl. Bd XIII, 728. 735 dieser Encyklopädie. **Sieffert.**

25 **Thomas von Aquino**, gest. 1274. — 1. Für die Biographie sind maßgebend die alten Vitae, die z. T. von mit ihm persönlich bekannten Männern verfaßt sind: Ptolomäus von Lucca, hist. eccl. XII, 20ff. XXIII, 8ff., abgedruckt in Muratori Rer. ital. scriptor. Bd XI; nach h. e. XXIII, 8 hat Ptol. Thomas genau gekannt, ist sein Schüler gewesen und hat ihm die Beichte abgenommen. Wilhelm von Tocco schrieb ca. 1320 eine Biographie des Th., 30 die in den AS Mart. I abgedruckt ist; auch dieser Biograph hat Th. persönlich gekannt. Bernardus Guidonis (gest. 1371), Acta Thomae ll. 3; dazu die Akten des Processes der Heiligsprechung in den AS a. a. O. mit vielen Berichten von Augenzeugen. Von späteren Biographien seien genannt: Quétif et Echard, Scriptor. ord. Praed. I, 271ff. (von Echard verfaßt), in der Chronologie wie Bibliographie maßgebend für die Späteren. A. Touron, 35 Vie de St. Thomas d'Aquin avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages, Paris 1737; Carl, Hist. de la vie et des écrits de St. Thomas 1846; Bareille, Hist. de St. Th. 4. éd. 1862; Hörtel, Th. v. Aq. und seine Zeit, 1846; Mettenleiter, Gesch. des hl. Th., 1856; Gibelli, Vita di San Tommaso, 1862. Histoire litt. de la France XIX, 238ff.; Vaughan, St. Thomas of Aquin., 2. voll., London 1871f.; K. Werner, Der hl. Thomas von Aquino, 40 3 Bde 1858f. De Groot, Het Leven van den hl. Thomas v. Aq., Utrecht 1882. Ueber den Geburtsort handeln Pellegrini et Scandone, die für Roccasicca eintreten: Pro Roccasecca patria di S. Tommaso, Napoli 1903. — 2. Hinsichtlich der echten Schriften des Th. sowie ihrer Chronologie kommen in Betracht die alten Verzeichnisse des Ptolom. h. e. XXII, 21. 22. 24. 33. XXIII, 9—15, des Wilhelm v. Tocco, des Logotheten Bartholomäus (gedruckt 45 bei Baluze, Vitae paparum Avenionens. II, 7), des Nikol. Trivetus (1328, im Chronicon des Lucas Dacherius), des Bernard. Guidonis und des Petrus Rogerius (bei Oudin, Comm. de scriptor. eccl. III), das alte Verzeichnis der Abtei zu Stams, das Denifle ediert und als Grundlage des Katalogs des Laur. Pignon (im Catalog. fratr. spectabilium ord. fr. Praedicat.) nachgewiesen hat, siehe ALKG V, 196ff., Thom. daselbst 50 S. 237, sodann Johannes de Colomma, de vir. illustr. und die Chronik des hl. Antoninus (Chron. III). Ferner kommen in Betracht die Preistarife für die Pariser Buchhändler vom J. 1286 und 1304 im Chartul. universit. Parisiens (ed. Denifle et Chatelain) I, 646. II, 107ff. Eingehend behandelt Echard (l. c.) die bibliographischen Fragen mit genauer Angabe der Handschriften und kritischer Erörterung der Echtheitsfragen. Noch ausführlicher hat 55 im Anschluß an Echard B. de Rubeis (De gestis et scriptis ac doctr. S. Thom. Aquinat. dissertationes criticae et apologeticae, Einleitung zu der Ausg. Venet. 1750, wiederabgedruckt im 1. Band der neuen römischen Ausgabe, nach deren Seitenzahlen ich citiere) die litterargeschichtl. Fragen erörtert. Vielmius, De divi Thomae doctr. et scriptis, Patav. 1564. Werner im 1. Band des oben citierten Werkes. Ueber die Handschriften und die bis zu 60 seiner Zeit erschienenen Drucke der Schriften des Th. giebt Echard Auskunft. Handschriftliches Material s. in der neuen röm. Ausg., sowie bei Hauréau, Notices et extraits Bd V u. IV, 79ff. Die Werke des Th. sind sehr häufig gedruckt worden. Gesamtausgaben erschienen in Rom 1570 (17 Bde in Fol.), Venedig 1594, Antwerpen 1612, Paris 1660, Venedig 1787,

Parma 1852 ff. (25 Bde). Die neueste Ausgabe erscheint, auf Veranlassung von Leo XIII. seit 1882 in Rom (11 Bde bis jetzt). — 3. Hinsichtlich der Lehre des Th. sind die im Art. „Scholastik“ oben Bd XVII, 705 und 706 angeführten Geschichten der Philosophie und Dogmengeschichten zu vergleichen. Besonders erwähnt seien noch die Zeitschriften Revue thomiste seit 1894, sowie Schütz' Thomaslexikon 2. Aufl. 1892. Ein sehr genaues Verzeichnis der Spezialliteratur hat Baumgartner in Ueberwegs Gesch. der Philos. II[9], 296—301 gegeben. In der 2. Aufl. dieser Encyklopädie hat Wagenmann den Art. „Thomas“ bearbeitet.

1. Thomas von Aquino ist wahrscheinlich zu Beginn des Jahres 1225 auf dem väterlichen Schloß Roccasicca in der Nähe der Stadt Aquinum im neapolitanischen Gebiet geboren. Sein Vater Graf Landulf entstammte einem alten süditalischen Dynastengeschlecht, die Mutter Theodora Gräfin von Theate einem normännischen Fürstengeschlecht. Strittig ist das Geburtsjahr. Seit Quétif-Echard wird gewöhnlich das J. 1227 angegeben. Aber verschiedene Gründe vereinigen sich zu Gunsten des J. 1225. Der älteste, Thomas persönlich nahestehende Biograph versichert, daß er im 50. Lebensjahr gestorben sei (Ptol. h. e. XXIII, 10). Das führt in das J. 1225. In dem alten Chronicon breve capitulorum generalium der Dominikaner wird zum J. 1251 bemerkt: circa istum annum s. Thomas fuit factus bachalarius Parisius ad mandatum huius magistri (d. h. des Johannes Theutonicus, gest. 4. Aug. 1252) et erat s. Thomas tunc aetatis iam annorum 27 (bei de Rubeis p. CLXIV). Ist Th. 1252 nach Paris gekommen, so stimmt auch diese Angabe zu dem J. 1225. Endlich führt auch der Umstand, daß Th. 1243 bei den Dominikanern eintritt, auf das J. 1225 als Geburtsjahr, da der Eintritt in den Orden vor dem 18. Lebensjahr verboten war (s. die Bestimmungen der ältesten Konstitutionen in ALKG I, 202 u. V, 542). — Th. hatte noch zwei ältere Brüder, die beide im Heere Friedrichs II. dienten und mehrere Schwestern. Im fünften Lebensjahr kam er nach Monte Cassino, dessen Abt Sinibald Bruder seines Vaters war. Daß er aber dadurch für den Benediktinerorden bestimmt werden sollte, ist nicht zu erweisen. Vielmehr sollte er zunächst nur, wie auch andere Kinder aus vornehmen Häusern, den ersten Unterricht im Kloster empfangen. Unmöglich ist es freilich nicht, daß die Eltern hofften, ihrem jüngsten Sohn möchte einst die Nachfolge seines Oheims als Abt des altberühmten Klosters zufallen, später ist ihm diese Stellung thatsächlich angeboten worden. Seine Studien hat er später in Neapel fortgesetzt. Dann hat er den Entschluß gefaßt, in den Predigerorden einzutreten. Ptolomäus sagt, er sei damals 16 Jahr alt gewesen (XXII, 20). Wir thun besser nach den alten Konstitutionen anzunehmen, daß er damals schon 18 Jahre war; es war also im J. 1243. Die Familie, besonders die Mutter, war mit diesem Schritt sehr unzufrieden. Der Orden wollte den vornehmen Novizen sich sichern und sandte ihn nach Rom. Aber unterwegs bei Aquapendente in der Nähe von Perugia treffen ihn seine Brüder und senden ihn den Eltern zurück auf das Schloß St. Giovanni. Hier wurde er „mehr als ein Jahr“ (so Barthol. in dem Proceß 9, 76; Wilh. v. Tocco 2, 12 sagt „zwei Jahre“) gefangen gehalten und mit Bitten und Drohungen bestürmt, seinen Vorsatz aufzugeben. Selbst vor dem nichtswürdigen Mittel, ihn durch eine Dirne zu verführen, scheinen die Brüder nicht zurückgeschreckt zu sein (Wilh. v. Tocco 2, 11). Da aber Th. standhaft blieb, haben die Eltern ihn schließlich entfliehen lassen (Barthol. 9, 76; Ptol. XXII, 21). Der Orden sandte ihn nun nach Köln, um dort unter Albert dem Großen seine Studien zu machen. Die Reise führte über Paris, Th. mag gegen Ende des J. 1244 in Köln eingetroffen sein. Nun ist aber Albert im J. 1245 nach Paris gesandt worden, um dort das theologische Magisterium zu erwerben. Fraglos hat ihn Th. begleitet und seine Studien in Paris fortgesetzt (s. bes. Echard p. 275). Im J. 1248 — und zwar nach dem 15. Mai, an dem er nach Chartul. univ Paris. I, 210 in Paris anwesend ist — ist Albert nach Köln zurückgekehrt, um hier ein Studium generale einzurichten. Auch Th. ist seinem Lehrer gefolgt. Er ist noch einige Jahre bei Albert in Köln geblieben, vermutlich auch als Lehrer wirksam, etwa als Interpret des Aristoteles und einiger biblischer Bücher. Die lange Gemeinschaft mit seinem Lehrer, dem großen Polyhistor Albert, ist sicher für seine Entwickelung von höchster Bedeutung gewesen, sie hat ihm eine umfassende Gelehrsamkeit geboten und sie hat seinen Geist für immer an die wissenschaftliche Methode des Aristoteles gebunden. In diesen Jahren seiner geistigen Entwickelung hat er den Anschluß an die Fortschrittstheologie seiner Zeit innerlich erworben. Dann ist auch Th., wie Albert selbst vor einigen Jahren, nach Paris gesandt worden, um sich das Magisterium zu erwerben. Er ist nach einem alten Bericht damals 27 Jahre alt ge-

wesen (s. oben). Nach Ptolomäus las er im dreißigsten Jahr über die Sentenzen (h. e. XXII, 21). Wir können letzteres nicht kontrollieren. Aber es ist sehr wahrscheinlich, daß er im J. 1252 nach Paris kam und dann in der Schule von St. Jakob über die Sentenzen als Baccalaureus gelesen hat. Leider reichen unsere Kenntnisse über den damaligen Studiengang bei den Dominikanern nicht hin, um so genau, wie Echard und de Rubeis es thun, die Lehrthätigkeit des Th. in den folgenden Jahren zu charakterisieren (vgl. Denifle ALKG II, 180 f.). Aber wir wissen, daß die Erlangung des Magisteriums an der Universität auf Schwierigkeiten gestoßen ist. Das hing mit der großen Bewegung zusammen, die Wilhelm de St. Amore seit 1254 durch seine Streitschrift „de periculis novissimorum temporum" wider die Bettelorden an der Universität veranlaßte. Papst Alexander IV. hatte sich an den Kanzler der Universität mit dem Befehl, Th. die licentia in theologica facultate docendi zu verleihen, gewandt, aber ehe das Schreiben den Kanzler erreichte, hatte dieser Th. schon die licentia verliehen, wofür der Papst ihn in einem Schreiben vom 3. März 1256 belobt (Chartul. univ. Paris. I, 307). Der Papst ordnet in demselben Schreiben an, den Th. sofort regiminis principium machen zu lassen, d. h. die feierliche Disputation in der bischöflichen Aula abhalten zu lassen, mit der der Betreffende sein Lehramt an der Universität eröffnete. Aber im Oktober des J. 1256 waren weder Th. noch Bonaventura in die societas scolastica und universitas Parisiensis zugelassen worden (Chartul. I, 339). Das ist erst im J. 1257 geschehen (vgl. ib. I, 366). Mittlerweilen waren sowohl Albert als Th. im J. 1256 in der Streitsache persönlich bei der Kurie in Anagni vorstellig geworden (AS. Mart. I, 666. Wilh. v. Tocco), und der Streit hatte mit dem Sieg der Bettelorden geendet. Th. hat dann einige Jahre über seine Lehrthätigkeit in Paris ausgeübt, über die Schriften aus dieser Zeit ist unten zu berichten. Im J. 1259 ist Th. mit den Magistern Bonushomo, Albert und Petrus de Tarantasia bei dem für die Ordnung des dominikanischen Schulwesens so wichtigen Kapitel zu Valencennes thätig gewesen (Chartul. I, 385). Jedenfalls hat er länger als drei Jahre, wie Ptolomäus (h. e. XXII, 22) angiebt, als Magister in Paris gewirkt. Erst auf Veranlassung Urbans IV. (seit 29. August 1261) ist er nach Rom übergesiedelt. Das geschah also nicht vor Ende des J. 1261. In der Zeit von 1269—1271 ist Th. dann wieder in Paris thätig gewesen. Im J. 1272 hat ihm das Provinzialkapitel zu Florenz mit völliger Freiheit der Wahl des Ortes und der Personen die Einrichtung eines neuen Studium generale übertragen. Er hat sich für Neapel entschieden (s. Chartul. I, 505 n. 5). Zu Anfang des J. 1274 machte er sich auf päpstlichen Befehl auf, um an dem Konzil von Lyon teilzunehmen. Er war schon in der Zeit vorher müde gewesen (Barthol. im Proceß 9, 78 f.). Unterwegs besuchte er eine Nichte auf ihrem Schloß. Dort erkrankte er. Da er ein Dominikanerkloster nicht mehr erreichen konnte, aber in einem Kloster sterben wollte, ließ er sich zu den Cisterciensern in Fossanova bringen. In seinen letzten Tagen soll er den Mönchen das HL ausgelegt haben (Wilh. v. Tocco 10, 58). Als der Tod nahte, hat Th. das Symbolum fidei bekannt und ad maiorem sui securitatem seine Schriften dem Urteil der römischen Kirche überantwortet: nec sum pertinax in sensu meo, sed si quid male dixi, totum relinquo correctioni ecclesiae romanae (Barthol. im Proceß 9, 80; Ptol. h. e. XXIII, 9). Er starb am 7. März 1274. — Um diese Zeit hatte ein Mönch in Neapel ein Gesicht: Paulus trat in den Hörsaal des Th. und billigte seine Lehre, führte ihn aber fort, um die höhere Wahrheit kennen zu lernen (Ptol. XXIII, 9). Auch Albert der Gr. habe seinen Tod unmittelbar empfunden und davon zu seinen Schülern gesprochen (Barthol. 9, 82; Proceß 7, 67). Man stellte den Verstorbenen auf eine Linie mit Paulus und Augustinus (ib. 83) und wußte bald von mancherlei Wundern und Zeichen zu berichten, die nach seinem Hingang geschehen seien (Wilh. v. Tocco 10, 60 ff.). Der allgemeine Eindruck, daß ein gewaltiger Mensch, in dem höchste Begabung mit tiefster Frömmigkeit vereint gewesen, von seinem Schauplatz abgetreten sei, sprach sich in diesen Wundergeschichten aus.

Th. scheint nicht wie ein Romane ausgesehen zu haben. Fuit magnae staturae et pinguis et calvus supra frontem (Proceß 2, 15; 5, 45); fuit etiam grossus et brunus (ib. 3, 19). Magnus in corpore et rectae staturae ., coloris triticei . ., magnum habens caput . ., aliquantulum calvus . ., fuit virilis robore (Wilh. v. Tocco 6, 39, s. auch die Hist. translationis 1, 2). Die vornehme Herkunft hat sein Wesen nicht verleugnet. Er war fein, umgänglich und liebenswürdig (Wilh. v. Tocco 5, 25). In der Disputation behielt er Schmähungen gegenüber seine Ruhe, wußte aber auch den Gegner durch die Überlegenheit seiner Persönlichkeit und

seiner Kenntnisse zu überwinden (Barthol. im Proceß 9, 77; Wilh. v. Tocco 5, 27). Den Mönchen ist es wunderbar vorgekommen, daß er mit ihrer Kost zufrieden war und nie besondere Speisen verlangte (Proceß 5, 42). An der geistigen Ausrüstung des Th. hoben die Zeitgenossen zunächst das starke Gedächtnis hervor (Wilh. 7, 42). Aber der Gedächtnisstoff hat ihm nicht genügt, seine Seele hat das Ringen nach der Wahrheit oft und erschütternd empfunden. Er versenkte sich mit aller Kraft seines Geistes in die Sachen und konnte darüber seine Umgebung ganz vergessen. Die Kommilitonen in Köln nannten ihn daher einen stummen Ochsen (Wilh. 3, 13). Aber auch später konnte es geschehen, daß er an der königlichen Tafel in Paris plötzlich laut in die Worte ausbricht: modo conclusum est contra haeresim Manichaei (Wilh. 7, 44). Dies innere Ringen, das seinen ganzen Geist ausfüllte, war für Th. zugleich ein Kampf um die Erkenntnis Gottes. Sein ganzes Leben war ein Suchen nach Wahrheit, ut quasi insensibilis videretur (Ptol. XXII, 22). Er konnte nachts in die Kirche gehen und Gott um Erleuchtung bitten, oder auch fasten, bis sich der Sinn einer Bibelstelle ihm erschloß, oder Petrus und Paulus erschienen nachts, um sie ihm zu deuten. Christus selbst bestätigt ihm die Richtigkeit seiner Abendmahlslehre, und eine Stimme vom Kruzifix sagt ihm: bene scripsisti de me. Besonders in späteren Jahren hat er oft bei der Messe sich dieser Welt entrückt gefühlt und wunderbare Gesichte geschaut, er weinte häufig bei der Messe (Wilh. 6, 30. 32. 35. 53. Barthol. Proceß 9, 79f.). Seine Verehrer sprachen allen Ernstes davon, daß er inspiriert war. Deus talem ei infudit scientiam, ut non dubitaret novas opiniones docere et scribere, quia deus dignatus esset noviter inspirare (Wilh. 3, 15. Ptol. XXII, 24). Was er so mit Dransetzung des ganzen inneren Menschen gefunden hatte, das wußte er in systematischer Ordnung mit wunderbarer Klarheit und Einfachheit auszudrücken. Von dem Ringen um das Wort nimmt man nichts wahr in seiner Rede, erst recht hält sie sich frei von der eitlen Freude am Absonderlichen und Spitzfindigen. Th. sucht nicht, wie Duns, zusammen mit dem Leser nach der Wahrheit, sondern er lehrt sie, klar und einfach, großzügige Gedanken bis in das kleinste Detail durchführend. Je komplizierter die Aufgabe war, die er als Aristoteliker, der doch an keinem Punkt von der kirchlichen Überlieferung abweichen wollte, zu lösen hatte, desto bewunderungswürdiger ist die abgeschlossene Klarheit und ruhige Sicherheit seiner Darstellung. Man begreift es, daß dieser Mann der Lehrer seiner Kirche geworden und bis heute geblieben ist. Aber man versteht auch, daß Th. selbst zeitweilig unter dieser Gabe gelitten hat. In der letzten Zeit seines Lebens hat er die Arbeit an seiner großen „Summe", trotz alles Drängens seines Begleiters und Freundes Raynald, ausgesetzt: Raynalde, sagte er, non possum, quia omnia, quae scripsi, videntur mihi paleae, aber so urteilte er respectu eorum, quae vidi et revelata sunt mihi (Barthol. Proceß 9, 79f.). — Die Sicherheit und Klarheit des Urteils hat Th. übrigens auch in staatlichen Angelegenheiten bewährt, so daß in Paris der König gern seinen Rat hörte (Wilh. 6, 36).

Der persönliche Eindruck des Th. ist ein sehr großer gewesen. Das zeigen die zeitgenössischen Biographien. Dem entspricht es auch, daß bald nach seinem Hingang ihm mancherlei Wunder nachgesagt wurden. Die Leiche war nicht verwest, sondern ein herrlicher Geruch ging von ihr aus. Nach 14 Jahren waren Leiche und Geruch unverändert, nur war die Nase ein wenig lädiert (Wilh. 11, 67 69). Auf dem letzten Krankenbett hatte Th. Appetit nach Häringen, die er in Paris genossen, die aber in den italienischen Meeren nicht vorkommen, und das Wunder geschah — es wurde viel erzählt —, daß man unter gefangenen Sardinen auch einen Häring fand (ib. 10, 57. Proceß 2, 9; 6, 50). Dann wußte man von einem Zahn, der ihm durch sein Gebet schmerzlos ausgezogen sei, von den Visionen, die er gehabt, und von der Heiligkeit und Keuschheit seines Lebens und den Zeichen nach seinem Tode zu erzählen. Allmählich fand sich auch der übliche Wunderapparat zusammen. Berührungen der Leiche oder Gebete auf dem Grabe oder Anrufungen des Th. haben von mancherlei Krankheiten und Übeln geheilt, wie viele Zeugen unter ihrem Eide bei dem Kanonisationsprozeß ausgesagt haben (s. die Proceßakten, das 2. Buch der Acta s. Thom. des Bernardus Guidonis AS Mart. I, 716ff., weitere Verzeichnisse anderer Biographen ib. 723ff. 734ff.). Im J. 1319 schon ging der Kanonisationsprozeß an, am 18. Juli 1323 wurde er zu Avignon von Johann XXII. heilig gesprochen. Der Papst fand dabei das glückliche Wort: quot scripsit articulos, tot miracula fecit. — Aber auch die körperlichen Überreste des Th. haben eine lange Geschichte durchlaufen, über die die Historia translationis, AS Mart. I, 724ff. berichtet. Die Leiche blieb zunächst in Fossanova. Damit der kostbare

Schatz ihnen nicht entwendet werde, haben die Mönche später die Leiche gekocht, um das Fleisch von dem Skelett abtrennen zu können, auch löften sie den Kopf ab, um ihn gesondert verwahren zu können. 1358 wurde auf Befehl Urbans V. das Skelett den Dominikanern in Toulouse übergeben. Die eine Hand hatte seine Schwester bekommen, sie kam später zu den Dominikanern nach Salerno und dann nach Neapel. Den Kopf, den der Abt von Fossanova zurückbehalten hatte, mußte er später ebenfalls nach Toulouse abtreten. 1369 kam ein Arm des Th. nach Paris. Ein ebenfalls wunderkräftiges Cingulum des Th. wurde zu Vercelli aufbewahrt.

2. Wir wenden uns nunmehr den Schriften des Th. zu. Wie verständlich, ist ihm von altersher sehr vieles fälschlich zugeschrieben worden. Die alten Verzeichnisse gestatten aber mit ziemlicher Sicherheit die echten Schriften von den unechten auszusondern, zugleich gewähren sie zum Teil wertvolle chronologische Anhaltspunkte. Es wird in dieser Uebersicht praktisch sein, die Werke nach sachlichen Gesichtspunkten einzuteilen.

A. Exegetische, homiletische und liturgische Schriften. Echt sind folgende alttestamentliche Schriften: 1. Expositio Iob, entstanden in der Zeit Urbans IV (1261—1265). 2. In psalmos Davidis expositio, reicht bis Ps 51, nach Barthol. u. a. ist es ein Reportatum, d. h. eine Aufzeichnung nach dem mündlichen Vortrag des Th., von Raynald, der seit seiner römischen Zeit sein Begleiter war. 3. Über das Hohelied sind zwei Kommentare des Th. überliefert; der eine beginnt: Sonet vox tua, der andere: Salomon inspiratus. Ersterer ist sicher nicht thomistisch, und auch gegen letzteren lassen sich Bedenken erheben, zumal einige der ältesten Zeugen von einem solchen Kommentar nichts wissen. 4. In Iesaiam expositio ist sicher echt, sed raro invenitur sagt Ptol. XXIII, 15. 5. In Ieremiam eiusque threnos expositio mag, trotz mancher Bedenken, echt sein. — Dagegen sind sicher unecht die Postillae in Genesim, Super Ecclesiasten, In Pentateuchum, In Danielem und In duos libros Maccab. — — Unter den neutestamentlichen Kommentaren steht obenan 6. Catena aurea in quatuor evangelia oder Glossa continua, eine aus vielen Kirchenväterstellen hergestellte fortlaufende Erklärung der Evangelien. Begonnen ist das Werk unter Urban IV. 7 Die Expositio in evangelium Ioannis ist nach Ptol. XXIII, 15, Barthol. ꝛc. nur teilweise (c. 1—5) von Th. selbst geschrieben, das übrige sei Reportat des Raynald, aber von Th. durchgesehen. 8. Ähnlich mag es sich mit der Expositio in Matthaeum verhalten, die nach Barthol. u. a. Reportat aus der Feder eines Petrus de Andria ist. 9. Expositio in omnes Pauli apostoli epistolas; nach Ptol. ist nur der Römerbrief von Th. verfaßt, alles übrige Reportat, nach Barthol. sollen der Römer- und die zehn ersten Kapitel des 1. Korintherbriefes von Th. herrühren, Bernard Guid. fügt zum Röm.- und 1. Kor.- die zehn ersten Kapitel des Hebräerbriefs. Nach Valleoletus sollen in Paris gehaltene Vorlesungen dem Werk zu Grunde liegen, die, wie Bernard erzählt, von Raynald aufgezeichnet seien. — Was sonst an Kommentaren unter dem Namen des Th. geht, wie die Erklärung der katholischen Briefe oder die beiden Kommentare über die Apokalypse, gehört ihm sicher nicht an (de Rubeis p. CXXIV ff.). Dagegegen mag 10. die Expositio angelicae salutationis, die schon Ptol. und Bernard anführen, echt sein, wie auch 11. der Tractatus de decem praeceptis und 12. Orationis dominicae expositio, die freilich von Barthol. resp. Bernard zu den Reportata gerechnet werden. 13. Sermones pro dominicis diebus et pro sanctorum solemnitatibus. Barthol. sagt dominicales aliquas et festivas et quadragesimales post eum praedicantem recollegit fr. Petrus de Andria. Bern. sagt: fertur quoque scripsisse expositionem super evangelia dominicalia totius anni, quae vix aut rarissime reperitur. Pignon und seine Vorlage kennen Sermones de angelis und de quadragesima. Mehr als bearbeitete Nachschriften haben wir also in den unter des Th. Namen überlieferten Sermonen — viele von ihnen sind ungedruckt und die Sammlungen stimmen nicht miteinander — keinesfalls zu erblicken. 14. Officium de corpore Christi, auf Befehl Urbans IV. für das Fronleichnamsfest verfaßt (1264).

B. Dogmatische, apologetische und ethische Werke. 1. In quatuor Sententiarum libros, anerkannt echt, während seines ersten Pariser Aufenthaltes entstanden. 2. In Rom hat Th. einen neuen Kommentar über das 1. Buch der Sentenzen verfaßt, der aber verloren ist (Ptol. XXIII, 15). Das Scriptum in quatuor libros Sent. in Bd 17 der ersten römischen Ausgabe stammt nicht von Th., sondern von seinem Ordensbruder, dem Kardinal Hannibald, eine abbreviatio dictorum fratris Thomae (Ptol. XXII, 23). 3. Quaestiones disputatae, a) de potentia dei, b) de malo, c) de spiritualibus creaturis, d) de anima, e) de unione Verbi incarnati, f) de

virtutibus, g) de veritate. Von diesen Abhandlungen ist nach Ptol. und Barthol. de veritate während der Pariser Zeit vor 1261 entstanden; dagegen wurden de potentia dei und andere nach Barthol. oder de spiritualibus creaturis, de malo, de virtutibus nach Ptol. in Rom geschrieben, während nach Barthol. de virtutibus nebst anderem wiederum in Paris, d. h. bei seinem zweiten Aufenthalte dort, entstanden 5 ist; so auch Trivetus. In den alten Verzeichnissen wie auch in den Pariser Tarifen fehlt durchweg die Schrift de unione Verbi, so auch in Handschriften, doch führt Echard (I, 288[b]) eine Handschrift des 13. Jahrhunderts an, in der der Aufsatz steht. — 4. Quaestiones quodlibetales duodecim. Häufig werden in Handschriften und Ausgaben nur elf Quodlibeta gezählt, was aber keinen sachlichen Unterschied macht, indem 10 dann nur zwei zu einem Stück vereinigt sind. Nach Trivet sollen sechs von den Quodlibeta in Paris, fünf in Italien behandelt sein. 5. Summa catholicae fidei contra gentiles. Nach Ptol. XXII, 24 ist das Buch zwischen 1261 und 1264 geschrieben, und zwar, wie es heißt, auf Veranlassung des für die Mission interessierten Raymund von Pennafort. Das Werk ist eine Verteidigung der katholischen Wahrheit. Dabei 15 werden die Wahrheiten, die der natürlichen Vernunft zugänglich und daher beweisbar sind, unterschieden von den nur durch Offenbarung erreichbaren Wahrheiten (wie Trinität, Inkarnation, Sakramente, Eschatologie). 6. Die vollkommenste Darstellung seiner Anschauungen gab Th. in der großen Summa theologiae. An ihr hat Th. von der Zeit Clemens' IV (seit 1265) bis an sein Ende gearbeitet (Ptol. XXII, 39. XXIII, 11); 20 er hat das Werk selbst bis zur 90. Quästion des 3. Teils (Buße) geführt (Barthol. im im Proceß 9, 79. Bernard 2c.). Durch Abschrift der betr. Patrien des 4. Buches des Sentenzenkommentars ist später das Fehlende in einem „Supplementum" ergänzt worden, das in den Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts noch fehlt. Wie die Summa c. gentil. so ist auch die Summa theol. ins Griechische übersetzt worden, und 25 zwar, wie es scheint, von Maximus Planudes, der um 1327 lebte. Auch ins Armenische und in viele europäische Sprachen wurde die theol. Summa übertragen, ja selbst einer chinesischen Übersetzung geschieht Erwähnung (de Rubeis p. CXCVIII. CLXXXIV f.). — Zu den dogmatischen Werken gehören auch die folgenden Kommentare: 7. Expositio in libr. b. Dionysii de divinis nominibus. 8. Expositiones primae et secundae 30 decretalis d. h. die beiden Dekrete, die vom Glauben handeln. 9. Commentarii in Boethii libros de hebdomadibus. 10. Praeclarae quaestiones super libr. Boethii de trinitate. Unecht sind die beiden oft mit Th. Namen gedruckten Werke Super libr. Boethii de consolatione philosophiae und Super tractatum Boethii de scholarium disciplina. — Dazu kommt eine Anzahl kleinerer Abhandlungen und 35 Briefe, die gewöhnlich als Opuscula (mit den weiter unten zu erwähnenden philosophischen Schriften) in den Handschriften und Ausgaben zusammenstehen: 11. De articulis fidei et ecclesiae sacramentis. 12. Expositio symboli apostolorum ist nach Barthol. und Trivet Reportat des Petrus de Andria. 13. Contra errores Graecorum ad Urbanum IV, widerlegt die griechischen Irrlehren über den Papst, die 40 Eucharistie und das Purgatorium. 14. Declaratio quorundam articulorum c. Graecos, Armenos et Saracenos ad Cantorem Antiochenum, auch de rationibus fidei (bei Ptol.) genannt. Über die griechische Übersetzung siehe de Rubeis p. CCXXVI. 15. Compendium theologiae ad fr. Reginaldum (Inc.: aeterni patris verbum), echt nach dem Zeugnis der Alten; Ptol. nennt als Titel de fide et spe (XXIII, 12); das 45 Werk ist unvollendet, der zweite Teil ist unvollständig, der dritte fehlt ganz. Ein anderes Compendium theol. (Inc.: theologicae veritatis), ist, wie schon Antonin erkannt hat (Chron. III t. 18 c. 10, 11), nicht von Th., sondern wahrscheinlich von Hugo von Straßburg. — 16. Responsio ad Mag. Johannem de Vercellis de articulis XLII, echt nach dem Zeugnis der Alten. Dagegen ist die an denselben Ordensgeneral gerichtete 50 Responsio de articulis CVIII sumptis ex opere Petri de Tarantasia (Papst Innocenz V., gest. 1276) sicher unecht, weil die Alten sie nicht kennen und weil die Schrift doch wohl erst nach dem Tode des Petrus geschrieben sein kann. 17. De absolutione vel de forma absolutionis. 18. Solutio XXXVI quaestionum ad lectorem Venetum, echt nach den alten Zeugen, mehrere Fragen sind identisch 55 mit denen des Johannes von Vercelli. 19. Responsio ad lectorem Bisuntinum de sex articulis. 20. De substantiis separatis seu de angelorum natura, unvollendet. 21. De verbi divini et humani differentia, fehlt bei mehreren alten Zeugen, wird aber echt sein. 22. De natura verbi. 23. Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines ab religionis ingressu. 24. De perfectione vitae 60

spiritualis. 25. Contra impugnantes dei cultum et religionem. Die drei zuletzt genannten Schriften sind echt, sie stammen aus der Zeit des Kampfes wider Wilhelm de St. Amore und Geraldus de Abbatisvilla (s. Echard I, 335 f.) ca. 1256. Chronologisch angesehen scheint zuerst n. 25, dann 24, dann 23 verfaßt zu sein. — 26. De regimine principum ad regem Cypri in vier Büchern I, 1—II, 4 sind von Th., das 2. Buch ist von Ptolomäus vollendet, Buch 3 und 4 sind ein anderes Werk, das nicht Th. angehört (s. de Rubeis p. CCLIV ff.). Das Werk De eruditione principum in sieben Büchern stammt nach Echard von dem Dominikaner Guilelmus Peraldus, der vor 1260 starb. 27 De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae, echt, die Zeit läßt sich nicht bestimmen. 28. De sortibus. 29. De fato. 30. De iudiciis astrorum. — — Die folgenden Opuscula gehören Th. nicht an, teils weil ihnen das Zeugnis der Alten fehlt, teils wegen stilistischer Differenzen. De humanitate Jesu Christi domini nostri, De dilectione Christi et proximi, De divinis moribus, De beatitudine (vorthomistisch), De modo confitendi, De officiis sacerdotis, De expositione missae, De emptione et venditione ad tempus (nach Echard echt), De vitiis et virtutibus, De usuris, Epistola ad quendam de modo acquirendi scientiam, De praescientia et praedestinatione (von Campanella benützt), De venerabili sacramento altaris (wohl von Albert, unter dessen Werken es auch steht), De sacramento eucharistiae ad modum decem praedicamentorum.

C. Philosophische Schriften. Es handelt sich zunächst um die Kommentare zu den aristotelischen Schriften. Th. bediente sich dabei einer neuen Übersetzung des Aristoteles, die Wilhelm von Moerbeke oder Brabantinus verfaßt hatte und die im wesentlichen vor 1264 fertig gewesen sein muß, da Th. damals mit seinen Arbeiten über Aristoteles begann (Ptol. XXII, 24). 1. In librum primum Perihermenias Aristotelis expositio. 2. Expositio in libros primum et secundum Posteriorum Analyticorum Aristotelis. 3. Expositio in octo libros Physicorum Aristotelis. 4. Expositio in libros de caelo et mundo, der Schluß des 3. und das 4. Buch ist nach Ptol. und den Handschriften von Petrus von Alvernia verfaßt. 5. Expositio in libros duos de generatione et corruptione. 6. In meteororum libros, die zwei letzten Bücher sind nicht von Th. 7 Commentarii in tres Aristotelis libros de anima, nach Barthol. stammen Buch 2 und 3 von Th. her, während Raynald das 1. Buch nach Vorlesungen des Th. herstellte. 8. In eos Aristotelis libros, qui parva naturalia dicuntur, die Alten erwähnen nur drei von den vorhandenen fünf Büchern. 9. Expositio in XII Metaphysicorum libros Aristotelis, nach Ptol. unter Urban IV. geschrieben, ein Pariser Kodex legt, nach Echard, das Werk Albert bei. 10. Expositio in librum de causis. 11. Liber de ente et essentia. 12. Expositio in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, nach Ptol. XXII, 24 unter Urban IV verfaßt, wie auch die Metaphysik, da bei Ptol. für mathematica jedenfalls metaphysica zu lesen ist. 13. In octo libros Politicorum expositio. Die alten Zeugen wissen nur von vier Büchern. Echard führt eine Pariser Handschrift an, die nach III, 6 endet, das übrige stamme von Petrus de Alvernia, ebenso Theophilus von Cremona, der 1471 die Kommentare zu Aristoteles herausgab (s. de Rubeis p. CCLXIII). — Hierzu kommt nun eine Anzahl philosophischer Abhandlungen in den Opuscula. Nach den alten Zeugnissen dürfen folgende für echt gelten: 14. De principio individuationis. 15. De natura materiae et dimensionibus interminatis. 16. De principiis naturae. 17 De mistione elementorum ad mag. Philippum. 18. De occultis operibus naturae ad quendam militem. 19. De motu cordis ad mag. Philippum. 20. De instantibus. 21. De quatuor oppositis. 22. De demonstratione. 23. De fallaciis ad quosdam nobiles artistas. 24. De propositionibus modalibus. 25. De natura accidentis, wird trotz aller Bezeugung, für unecht gehalten (de Rubeis p. CCLXV). 26. De natura generis, Echtheit bezweifelt. Hier fügen wir noch hinzu: 27 De unitate intellectus contra Averroistas, geschrieben wohl nach 1269 während des zweiten Pariser Aufenthalts. — Wir führen nun weiter die unechten und unsicheren philosophischen Opuscula an: De potentiis animae. De tempore. De pluralitate formarum. De natura syllogismorum. De totius Topicae Aristotelis Summa. De sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium. De inventione medii. De natura luminis. De natura loci. De intellectu et intelligibili, De quo est et quod est (schon im Stamser Verz.). De universalibus (zwei Traktate). — Echard führt noch einige andere unechte, teils in Ausgaben teils in Handschriften enthaltene Schriften an: Breviloquium, quomodo in

unitate substantiae est trinitas personarum. Utrum principium individuationis sit materia in corporalibus. De motoribus corporum caelestium. Dominicae precationis pia admodum et erudita explanatio. De septem petitionibus orationis dominicae. Mundi machina. Summa de essentia essentiarum und einige alchymistische Traktate (Echard I, 344f. Hauréau, Not. et extr. II, 141). Endlich 5 De concordia quorundam dictorum suorum inter se discordantium, schon Ptol. redet davon. — In ihrem Kondolationsschreiben an den Orden bittet die Pariser Artistenfakultät um Zusendung einiger Schriften, die Th. in Paris angefangen, aber nicht vollendet habe: Super librum Simplicii. Super librum de coelo et mundo. Expositio Timaei Platonis. De aquarum conductibus. De ingeniis erigendis (Chartul. I, 505). 10 Abgesehen von der oben angeführten von Th. nicht vollendeten Schrift De caelo et mundo, ist über keine dieser Schriften etwas bekannt.

3. In der großen Summa theologica hat Th. seine Gesamtanschauung in reiffster Weise dargelegt. Das große Werk zerfällt in drei Teile. Der erste Teil handelt von Gott (seiner Einheit, seinem Wesen, der Dreieinigkeit, der Schöpfung, Engeln, Körper- 15 welt, dem Menschen, der Providenz und der Weltregierung). Hat der erste Teil die Bewegung Gottes in der Richtung auf die Welt dargestellt, so wird im zweiten Teil von der Bewegung des Menschen in der Richtung auf Gott geredet. Das Ziel des Menschen ist die Glückseligkeit oder die Erkenntnis Gottes. Dazu gelangt der Mensch durch freie sittliche Akte. Der zweite Teil zerfällt in die Prima secundae (der moralische Akt, 20 die passiones, der sittliche Habitus und die Tugenden, die Sünde, das natürliche und das offenbarte Gesetz, die Gnade und Rechtfertigung) und die Secunda secundae (die göttlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe; die Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit; die Charismen, das aktive und kontemplative Leben, die Stände und ihre Pflichten). Der dritte Teil der Summa handelt von Christus, qui 25 secundum quod homo via est nobis tendendi in deum. Hier wird von Christi Menschwerdung und Person, sowie von seinem Werk, von den Sakramenten und von der Eschatologie geredet. — Es ist leider hier nicht möglich, dem Inhalt der Summa im einzelnen nachzugehen, wir beschränken uns darauf, über die Hauptlehren in der Reihenfolge der Summa zu referieren. Über das Verhältnis der Theologie zur Philosophie, 30 über die Aufgabe der Theologie und ihre Quellen ist in dem A. „Scholastik" gehandelt, s. Bd. XVII, 716f.; wir können also gleich von dem Verständnis der einzelnen Lehren bei Th. reden. Gott ist das primum movens immobile und als solches nur actu vorhanden, d. h. reine Aktualität ohne Potenzialität, und also auch ohne Körperlichkeit. Die essentia dei ist actus purus et perfectus (I q. 3 a. 1. 2; q. 87 a. 1). Dies 35 Resultat ergiebt sich aus dem fünffachen Beweis für das Dasein Gottes, den Th. führt (Notwendigkeit eines ersten unbewegten Bewegers, der ersten Ursache in der Kette wirksamer Ursachen, es muß ein schlechthin Notwendiges, es muß ein schlechthin höchstes Vollkommenes, es muß einen vernünftigen Zwecksetzer geben, I q. 2 a. 3). In diesem Zusammenhang ergeben sich die Gedanken von der Einheit, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit und 40 Güte des höchsten Wesens leicht. Das geistige Wesen Gottes wird genauer bestimmt als Denken und Wollen. Gottes Erkennen ist schlechthin vollkommen, sofern er einerseits sich selbst, andrerseits die Dinge als durch sich gesetzt erkennt (I q. 14 a. 5). Da jedes erkennende Wesen nach dem erkannten Zweck hinstrebt, so ist mit der Erkenntnis der Wille verbunden. Sofern nun Gott sich selbst als das vollkommene Gut erkennt, will 45 er sich selbst als Zweck. Indem aber alles von Gott gewollt wird, wird alles durch den göttlichen Willen zu ihm selbst in das Verhältnis des Mittels zum Zweck gerückt. Dadurch aber will Gott allem Seienden ein bonum oder er liebt es. So ergiebt sich als das Grundverhältnis Gottes zur Welt die Liebe. Denkt man die göttliche Liebe einfach als Willensakt, so gilt sie jeder Kreatur in gleichem Maß, denkt man dagegen an das 50 von der Liebe dem einzelnen gewährte Gut, so gilt sie den verschiedenen Wesen in abgestufter Weise (I q. 19 u. 20). Sofern nun der liebende Gott jedem Wesen das giebt, wessen es in dem Zusammenhang des Ganzen bedarf, ist er gerecht (q. 21. a. 1); sofern er dadurch das Elend fortschafft, ist er barmherzig (ib. a. 3). In jedem Werk Gottes ist beides miteinander verbunden, und zwar setzt die Gerechtigkeit immer die Barmherzig- 55 keit voraus, da Gott niemand etwas schuldet und largius giebt, als es nötig wäre (ib. a. 4). So nun waltet Gott in der Welt, die ratio ordinis rerum präexistiert in ihm, oder seine providentia sowie ihre Durchführung in der gubernatio ist die alles Werden der Welt bestimmende Kausalität (q. 22 a. 1—3). Aus diesen Gedanken folgt nun weiter die Prädestination. Von Ewigkeit her sind die einen zum ewigen Leben be- 60

stimmt, während hinsichtlich der anderen gilt: permittit aliquos ab isto fine deficere. Die Reprobation ist aber mehr als eine bloße Präscienz, sie ist voluntas permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis poenam pro culpa (q. 23 a. 3). Der Effekt der Prädestination ist die Gnade. Indem Gott als erste Ursache alles wirkt, sind auch die freien Handlungen des Menschen durch die Prädestination gewirkt: et id, quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione (q. 23 a. 5). Der Determinismus ist im System des Th. tiefbegründet: sind die Dinge mit ihrem Werden von Gott von Ewigkeit her als Mittel zur Verwirklichung seines Selbstzweckes gewollt, so kann nur eine formale psychologische Freiheit des Handelns behauptet werden: ordo praedestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus (ib. a. 6). Th. tritt aus moralischen Gründen energisch für die Freiheit ein, aber, gemäß seinem Grundgedanken, kann er immer nur an die psychologische Form der Selbstbewegung denken: sic igitur deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei eius propriam inclinationem. — Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco, et sic moveri ex se non repugnat ei, quod movetur ab alio (q. 105 a. 4 cf. q. 83 a. 1. 2). Nichts in der Welt ist zufällig oder frei, auch wenn es im Hinblick auf die causae proximae so aussehen kann (I q. 103 a. 7). Von diesem Gesichtspunkt her sind dann auch die Wunder als an sich notwendig und nur für uns unerklärlich anzusehen: illa quae a deo fiunt praeter causas nobis notas miracula dicuntur (I q. 105 a. 7). Vom Standort der prima causa her ist alles unwandelbar, hingegen kann von dem beschränkten Standort der causae secundae her, allerdings von Wundern geredet werden (ib. a. 6). — In der Trinitätslehre geht Th. von der augustinischen Konstruktion aus. Da Gott nur die Funktionen des Denkens und Wollens hat, kann nur von zwei processiones aus dem Vater die Rede sein (I q. 27 a. 1 u. 2). Diese begründen nun aber bestimmte relationes der trinitarischen Personen untereinander. Die Relationen müssen als real, und nicht als bloß ideell gedacht werden. Die Frage ist, worin die Relationen begründet sind. Bei Kreaturen bestehen die Relationen durch gewisse Accidentien. Da aber in Gott nichts Accidenz, sondern alles Substanz ist, so folgt: quod relatio realiter existens in deo est idem essentiae secundum rem (q. 28 a. 2); andrerseits aber müssen die Relationen als reale auch real voneinander unterschieden sein (ib. a. 3). Hiernach sind drei Personen in Gott anzunehmen. Persona divina significat relationem ut subsistentem (q. 29 a. 4). Man darf nicht von una persona trium, sondern nur von una essentia in Gott reden (q. 30 a. 4).

Gott steht nun der Mensch gegenüber. Der Mensch besteht aus Seele und Leib. Die anima intellectiva besteht aus Intellekt und Willen. Und zwar ist die Seele die schlechthin einheitliche Form des Menschen, so daß also nicht, wie die früheren Scholastiker es thaten, neben der intellektiven Seele noch eine sensitive Seele, wie bei den Tieren, oder eine nutritive, wie bei den Pflanzen, anzunehmen ist. Das folgt aus der Einheit des Menschenwesens (I q. 76 a. 3). Die geistige Seele ist eine immaterielle Substanz, aber sie ist nicht eine und dieselbe in allen Menschen, wie die Averroisten annahmen, sondern es giebt so viel Seelen als Menschen (ib. a. 2). Das Erkenntnisvermögen der Seele hat eine doppelte Seite, eine passive oder den intellectus possibilis und eine aktive oder den intellectus agens. Es ist die Fähigkeit Begriffe aufzunehmen und es ist die an den Objekten geübte Abstraktionsthätigkeit, die die geistigen species aus den sinnlich wahrgenommenen Dingen hervorzieht (I q. 79 a. 4 u. 5. q. 84 a. 6). Da nun aber das, was der Intellekt aus den einzelnen Dingen entnimmt, ein Universale ist, erkennt der Geist zunächst und direkt das Universale und erst indirekt vermöge einer gewissen reflexio das Singulare (q. 86 a. 1). Über Th. Ansicht von den Universalien s. oben Bd XVII, 717 f. Wie dem Geist für seine spekulative Thätigkeit gewisse Prinzipien immanent sind, so ist auch der ratio practica, die de operabilibus denkt, ein specialis habitus operabilium oder die Synderesis angeboren (I q. 79 a. 12). Damit ist der für die mittelalterliche Ethik wichtige Begriff des angeborenen sittlichen Naturgesetzes gewonnen.

Der erste Teil der Summa faßt sich zusammen in dem Gedanken, daß Gott die Welt regiert als die causa prima universalis (I q. 103 a. 1. 2. 3. 5. 6. 7). Gott bewegt den Intellekt, indem er die Kraft zum Erkennen giebt und die species intelligibiles dem Geist eindrückt (ib. q. 105 a. 3), und er bewegt den Willen, indem er ihm das Gute als Ziel vorhält und die virtus volendi verursacht. Da der Wille für das

höchste Gut veranlagt ist, kann nur Gott ihn völlig bewegen. Velle nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale (ib. a. 5). Gott wirkt alles in allem, aber so, daß auch die Dinge selbst ihre bestimmungsmäßige Wirksamkeit ausüben (q. 105 a. 5). Hier spielen die areopagitischen Gedanken von der Stufenfolge der Wirkung der geschaffenen Dinge mit in die Gedanken des Th. herein. Konsequent schließt sich an diesen Gedankenkomplex der doppelte zweite Teil der Summa an. Hier handelt es sich um das Streben des Menschen nach dem höchsten Ziel. Es ist die Glückseligkeit der visio beata (II. I q. 2 a. 8; q. 3 a. 4—8). Th. entwickelt nun seine Ethik im Anschluß an Aristoteles. In einer Kette von Willensakten strebt der Mensch dem höchsten Ziel entgegen. Und zwar sind es freie Akte, sofern der Mensch in sich selbst die Erkenntnis ihres Zieles und somit das Prinzip zum Handeln hat (q. 6 a. 1). Indem nun der Wille das Ziel will, will er auch die diesem proportionalen Mittel (q. 8 a. 2), er wählt frei und vollzieht den consensus (q. 15 a. 1). Ob aber die Handlung gut oder böse ist, das hängt von ihrem Ziel ab (q. 18 a. 2). Das Urteil über die Art des Zieles giebt die ratio humana an, sie ist also das Gesetz für das Handeln (q. 19 a. 3. 4). Die menschlichen Handlungen sind aber verdienstlich, sofern sie den Zweck Gottes und seine Ehre fördern (q. 21 a. 3 u. 4). Indem aber der Mensch das gute Handeln wiederholt, gewinnt er einen sittlichen Habitus oder eine Qualität, die ihn befähigt, gern und leicht das Gute zu thun (q. 49 a. 1. 3). Dies gilt aber nur von den intellektuellen und moralischen Tugenden, die im Anschluß an Aristoteles behandelt werden, während die theologischen Tugenden dem Menschen als Habitus von Gott eingegossen werden, so daß die Akte hier aus dem Habitus hervorgehen und ihn wohl befestigen, nicht aber hervorbringen (q. 51 a. 4). — Dem Habitus des Guten steht nun aber der Habitus des Bösen entgegen. Böse wird eine Handlung durch die Abweichung von der Vernunft und dem göttlichen Sittengesetz (I. II q. 71 a. 6). Somit faßt die Sünde zwei Momente in sich: ihre Substanz oder ihr Materiales ist die Lust, formal ist sie dagegen Abweichung vom göttlichen Gesetz (ib. q. 81 a. 6). Ursache der Sünde ist der Wille, der, entgegen der Vernunft, sich für ein bonum commutabile entscheidet (q. 75 a. 1). Da aber der Wille auch die übrigen Kräfte des Menschen in Bewegung setzt, hat die Sünde auch in diesen ihren Sitz (q. 84 a. 2). Indem der Wille nun solch ein niederes Gut zum Ziel erwählt, leitet ihn der amor sui, dieser ist somit in jeder Sünde als Ursache wirksam (q. 77 a. 4). Gott ist nicht die Ursache der Sünde, da er ja, gerade im Gegenteil, alle Dinge sich zuwendet (q. 79 a. 1). Aber andrerseits ist Gott als Allursache doch in der Sünde als actio — nicht aber als ens — wirksam (ib. a. 2). Der Teufel ist nicht direkte Ursache der Sünde, sondern er reizt durch Erregung der Phantasie und der sinnlichen Triebe den Menschen zur Sünde an, wie auch Menschen oder Gegenstände es thun können (q. 8 a. 1. 2). Die Sünde ist Erbsünde. Es ist Adams erste Sünde, die auf ihn selbst wie auf das ganze von ihm herstammende Geschlecht übergeht. Dies erklärt sich daraus, daß Adam das Haupt des Menschengeschlechtes ist (q. 81 a. 3) und daraus, daß per virtutem seminis traducitur humana natura et simul cum natura naturae infectio (q. 81 a. 1). Da die Erbsünde so mit der Zeugung zusammenhängt, werden die für diese in Betracht kommenden Kräfte besonders als infectae bezeichnet (q. 83 a. 4). Dieser Zusammenhang ist aber dadurch erschwert, daß Th. wie die anderen Scholastiker für den Kreatianismus eintritt, die Seelen also von Gott geschaffen werden läßt. Zweierlei bewirkte, nach Th., die Gerechtigkeit des Menschen im Paradies, die iustitia originalis oder die ursprüngliche, von der Konkupiscenz ungehemmte, Harmonie aller Kräfte des Menschen und der Besitz der gratia gratum faciens (in Sent. II d. 29 q. 1 a. 2). Beides ist durch die Erbsünde verloren. Ihrem Wesen nach (formaliter) ist diese demnach der defectus originalis iustitiae. Dieser Defekt aber hat zur Folge die Unordnung und die Verwundung der Natur des Menschen. Dies giebt sich kund in der ignorantia, malitia, infirmitas und besonders in der concupiscentia (q. 82 a. 3; q. 83 a. 2; q. 85 a. 3). Zu dem Formale der Erbsünde tritt daher als ihr Materiale die Konkupiscenz. Der Zusammenhang der Gedanken ist also der: indem der erste Mensch die von Natur und Gnade hergestellte Ordnung seiner Natur durchbricht, kommt er und mit ihm das Menschengeschlecht um diese Ordnung. Dies Negative ist das Wesen der Erbsünde. Aus ihm folgt aber die Verwundung und Verkehrung des menschlichen Wesens, in dem hinfort niedere Zwecke in naturwidriger Weise herrschen und das niedere Element im Menschen entfesseln. Da aber die Sünde der göttlichen Ordnung widerspricht, so ist sie Schuld und untersteht der Strafe (q. 87 a. 1). Schuld und Strafe korrespondieren einander; da nur die von dem

Menschen vollzogene aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum, unendlich ist, so gebührt ihr ewige Strafe (ib. a. 4).

Nun wirkt aber Gott auch in den Sündern, um sie an das Ziel zu führen. Das geschieht, indem er instruit per legem et iuvat per gratiam (I. II q. 90 init.). Das Gesetz ist dictamen practicae rationis (q. 91 a. 3). Als sittliches Naturgesetz ist es die Teilnahme der Vernunft an der alles bestimmenden ratio aeterna (ib. a. 2). Da aber die Menschen in der Anwendung dieses Vernunftgesetzes schwanken, bedarf es einer lex divina (ib. a. 5). Und da das Gesetz sich auf mancherlei komplizierte Verhältnisse erstreckt, müssen die practicae dispositiones der menschlichen Gesetze gebildet werden (ib. a. 3). Das göttliche Gesetz zerfällt in ein altes und neues. Sofern das alte Gesetz das sittliche Naturgesetz enthält, ist es gemeingiltig; was darüber hinaus in ihm vorliegt, gilt nur den Juden (q. 98 a. 5). Das neue Gesetz ist principaliter ipsa gratia und so eine lex indita und zwar naturae superadditum per gratiae donum, nicht aber lex scripta (q. 106 a. 1). In diesem Sinn (als sakramentale Gnade) rechtfertigt das neue Gesetz (ib. a. 2). Es enthält aber auch eine ordinatio des äußeren und inneren Handelns (q. 108 a. 2. 3), und, so angesehen, ist es dann natürlich sowohl mit dem alten Gesetz als dem Naturgesetz identisch. Die Consilia geben an, wie man melius et expeditius das Ziel durch völligen Verzicht auf die weltlichen Güter erlangen kann (q. 108 a. 4). — Da der Mensch Sünder und Kreatur ist, bedarf er der Gnade, um das letzte Ziel zu erreichen. Das primum movens allein vermag ihn zu dem ultimus finis zu bekehren (q. 109 a. 6 u. 9). Das gilt nach dem Fall, wie es schon vor dem Fall notwendig war (s. oben). Die Gnade ist einerseits die gratuita dei motio und andrerseits der Effekt dieses Aktes, die gratia infusa oder die gratia creata, ein habitus infusus, der der essentia animae eingeflößt wird, aliquod habituale donum, quiddam supernaturale in homine a deo proveniens (q. 113 a 8; q. 109 a. 9; q. 110 a. 1. 2. 4). Die Gnade ist eine von Gott im Menschen erschaffene übernatürliche ethische Beschaffenheit, die alles Gute, den Glauben und die Liebe, in sich faßt. Die Gnade ist es, die den Menschen gerecht macht. Die Rechtfertigung faßt vier Momente in sich: gratiae infusio, motus liberi arbitrii in deum per fidem et motus liberi arbitrii in peccatum et remissio peccatorum (q. 113 a. 6). Um eine transmutatio animae humanae handelt es sich dabei (q. 113 a. 3), sie findet in instanti statt (a. 7). Ein schöpferischer Gottesakt tritt ein, der sich aber in der dem Wesen des Menschen entsprechenden psychologischen Form als geistige Bewegung der Seele vollzieht, es ist ein liberum arbitrium a deo matum (q. 109 a. 7). Semipelagianische Tendenzen liegen Th. fern. Indem der Mensch neu geschaffen wird, glaubt er und liebt er, und nun ist die Sünde vergeben. Jetzt aber beginnt in dem Menschen das gute Handeln, die Gnade ist das principium operis meritorii (q. 109 a. 6). Der Begriff des Verdienstes wird von Th. im augustinischen Sinn gefaßt, Gott belohnt, wozu er selbst die Kraft giebt (q. 114 a. 1). Der Mensch kann sich aber nie die prima gratia selbst verdienen, auch nicht de congruo (ib. a. 5). Vgl. Seeberg DG. II, 105f.

Nachdem so die Prinzipien der Sittlichkeit dargelegt sind, kommt Th. in der Secunda secundae zur eingehenden Darlegung der Ethik nach dem Schema der Tugenden. Der Raum verbietet uns auf diese für die Geschichte der Ethik wichtigen Ausführungen einzugehen. Nur über den Glauben und die Liebe sind einige Bemerkungen zu machen, da das Verständnis beider Begriffe für die Gesamtanschauung des Th. von großer Bedeutung ist. Die Aufgabe des Menschen besteht darin, daß er dem höchsten Gut nachstrebt, dies geschieht mit dem Willen oder durch die Liebe. Da nun aber der Wille keinem Ziel nachstrebt, nisi prout est in intellectu apprehensum, so muß der Liebe die Erkenntnis des zu liebenden Zieles vorausgehen, quia non potest voluntas perfecto amore in deum tendere, nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum (II. II q. 4 a. 7). Da nun aber diese zu erkennende Wahrheit praktischen Charakter hat, so erregt sie zunächst den Willen, dieser aber veranlaßt die Vernunft zum assensus zu dieser Wahrheit. Indem aber weiter das Gut, das in Rede steht, als jenseitiges dem Menschen an sich nicht zugänglich ist, bedarf es der Eingießung von übernatürlichem Habitus, um den Menschen zum Glauben wie zur Liebe zu befähigen (q. 2 a. 1. 2; q. 1 a. 4; q. 4 a. 2). Sonach ist der Gegenstand des Glaubens wie der Liebe Gott, zugleich aber auch der ganze Komplex von Wahrheiten und Geboten, die Gott offenbart, sofern diese nämlich zu Gott in Beziehung stehen und zu ihm führen (q. 1 a. 1). So wird dann der Glaube zur Anerkennung der Lehren und Satzungen der Schrift und der Kirche, prima subiectio hominis ad deum est per fidem (q. 16 a. 1). Der Gegenstand des

Glaubens ist aber seinem eigentlichen Wesen nach Gegenstand der Liebe, also wird der Glaube erst in der Liebe zur Vollendung kommen, per caritatem actus fidei perficitur et formatur (q. 4 a. 3).

Wie Gott den Menschen zu sich zieht und wie der Mensch sich zu Gott erhebt, war im 1. und 2. Teil der Summa dargelegt. Der Weg aber, der uns zu Gott führt, ist Christus. Davon handelt der 3. Teil. Von einer Notwendigkeit der Menschwerdung kann nicht die Rede sein, deus enim per suam omnipotentem virtutem potuit humanam naturam multis aliis modis reparare (III q. 1 a. 2), aber sie war sowohl zum Zweck der Belehrung als der Genugthuung der geeignetste Weg. Die Unio zwischen dem Logos und der menschlichen Natur ist eine Beziehung (relatio) zwischen der göttlichen und menschlichen Natur, die dadurch zu stande kommt, daß beide Naturen in der einen Person des Logos zusammenkommen (q. 2 a. 7). Von einer Menschwerdung kann nur in dem Sinn gesprochen werden, daß die menschliche Natur anfing in der ewigen Hypostase der göttlichen Natur zu sein (q. 16 a. 1). Somit ist Christus unum, da seiner menschlichen Natur die Hypostase fehlt (q. 17 a. 2). Die Logosperson hat also die unpersönliche Menschennatur angenommen, und zwar so, daß die Annahme der Seele das Mittel zur Annahme des Leibes wurde (q. 6 a. 1). Diese Vereinigung mit der Menschenseele ist die gratia unionis, die zu der Mitteilung der gratia habitualis von seiten des Logos an die menschliche Natur führt (q. 7 a. 11). Dadurch werden alle menschlichen Potenzen in Jesu vollendet. Außer den Vollkommenheiten, die durch die von Anfang an in Jesu vorhandene Anschauung Gottes gegeben sind, empfängt er alle übrigen durch die gratia habitualis (q. 7 a. 2. 3. 11. 12). Sofern nun aber die begrenzte menschliche Natur es ist, die diese Vollkommenheiten empfängt, sind sie endlich. Das gilt sowohl vom Wissen als vom Wollen Christi. Der Logos drückt der Seele species intelligibiles von allen kreatürlichen Dingen ein, aber der intellectus agens wendet sie allmählich auf die sinnlichen Eindrücke an (q. 9 a. 3; q. 11 a. 3. 4; q. 12 a. 2). Andrerseits wirkt die Seele Christi die Wunder nur als Werkzeug des Logos, da dieser menschlichen Seele an sich keine Allmacht zusteht (q. 13 a. 1 u. 4). Auch an den Unvollkommenheiten der menschlichen Natur hat Christus teilgenommen, einerseits um seine wahre Menschheit zu zeigen, andrerseits weil er die allgemeinen Folgen der Sünde für die Menschheit tragen wollte (q. 14 a. 1. 4). Schmerzen hat Christus freilich empfunden, aber in seiner Seele herrschte Seligkeit, die sich aber nicht dem Körper mitteilte (q. 15 a. 5). — Man sieht, daß die orthodoxe Christologie hier reproduziert wird und daß dabei nach Kräften dem menschlichen Wesen Christi Rechnung getragen werden soll. Indessen mißglückt dies, da das Verständnis des persönlichen menschlichen Lebens Christi prinzipiell nach der ganzen Anlage der Christologie ausgeschlossen ist. — Wir wenden uns der Erlösung zu. Als Erlöser kommt Christus nach seiner menschlichen Natur in Betracht, aber so, daß diese als Organ der Gottheit göttliche Wirkungen ausübt (III q. 8 a. 6; q. 48 a. 5). Die eine Seite des Erlösungswerkes besteht darin, daß Christus als Haupt der Menschheit ordo, perfectio und virtus seinen Gliedern mitteilt (q. 8 a. 1. 3. 4). Er ist der Lehrer und das Beispiel der Menschheit, sein ganzes Leben und Leiden, sein Wirken auch im Zustand der Erhöhung dient diesem Zweck (z. B. q. 37 a. 1; q. 39 a. 1; q. 40 a. 1; q. 41 a. 1. 3; q. 44 a. 3; q. 46 a. 3). Die hierdurch in den Menschen gewirkte Liebe bewirkt nach Lc 7, 47 die Vergebung der Sünden (q. 49 a. 1). Das ist die erste Gedankenreihe, Christus als das Haupt der Menschheit durchdringt die Menschen mit seinem Geist und seiner Kraft. Dazu tritt ein zweiter Gedankenkomplex, der zum Mittelpunkt die Satisfaktionsidee hat. Zwar konnte Gott als das höchste Wesen die Sünde auch ohne Satisfaktion vergeben (q. 46 a. 2). Aber da durch die Satisfaktion seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit am besten offenbar wurde, wählte er diesen Weg (q. 46 a. 1). Aber so wenig die Satisfaktion an sich notwendig ist, so wenig bietet sie ein Äquivalent im genauen Sinn für die Schuld dar, sie ist vielmehr eine superabundans satisfactio (q. 48 a. 2. 4), da wegen des göttlichen Subjektes in Christus gewissermaßen sein Leiden und Handeln als unendlich gilt (q. 48 a. 6). Mit diesen Gedanken ist der strenge rationale Zusammenhang der anselmischen Theorie aufgegeben. Christi Leiden trug persönlichen Charakter, indem es ex caritate et obedientia hervorging (q. 47 a. 2; q. 19 a. 1). Es war ein Gott dargebrachtes Opfer, das als persönliche That den Charakter des Verdienstes hat. Dadurch „verdiente" Christus den Menschen das Heil (q. 48 a. 1). Wie nun Christus auch als der Erhöhte auf die Menschheit einwirkt, so wirkt er auch fortdauernd im Himmel durch die interpellatio für sie (q. 17 a. 6). Auf diesem Wege erwirkt Christus als das Haupt der Menschheit ihr Sündenvergebung, Versöhnung Gottes,

Straflosigkeit, Befreiung vom Teufel und die Eröffnung der Himmelstür (q. 19). Indem aber alle diese Güter auch schon durch die Einwirkung der Liebe Christi dargeboten werden, hat Th. die Theorien Anselms und Abälards so miteinander verbunden, daß er die eine an die andere fügt.

Auf die Christologie folgt die Sakramentslehre, denn die Sakramente ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent (q. 60 init.). Die Sakramente sind Zeichen, die aber die Heiligung nicht nur bezeichnen, sondern auch bewirken (q. 60 a. 2). Daß sie aber in sinnlicher Form geistliche Gaben bringen, ist notwendig wegen der sinnlichen Art des Menschen (q. 61 a. 1). Die res sensibiles sind die Materie, die Einsetzungsworte die Form der Sakramente (q. 60 a. 7). Gegenüber der bei den Franziskanern vertretenen Anschauung, daß die Sakramente nur Symbole seien, deren Wirksamkeit Gott durch einen in der Seele direkt erfolgenden Schöpfungsakt begleitet, hält Th. es für nicht ungeeignet mit Hugo von St. Viktor zu sagen sacramentum continere gratiam (q. 62 a. 3), oder von den Sakramenten das gratiam causare zu lehren (q. 62 a. 1). Die Schwierigkeit, daß ein sinnliches Ding einen schöpferischen Effekt ausübt, versucht Th. durch die Unterscheidung der causa principalis et instrumentalis zu lösen. Gott wirkt als die Prinzipalursache durch die sinnlichen Dinge als durch von ihm dazu verordnete Mittel. Sicut virtus instrumentalis acquiritur instrumento ex hoc, quod movetur ab agente principali, ita et sacramentum consequitur spiritualem virtutem ex benedictione Christi et applicatione ministri ad usum sacramenti (q. 62 a. 4). Vis spiritualis est in sacramentis, in quantum ordinantur a deo ad effectum spiritualem. Und zwar bleibt diese geistliche Kraft so lange in dem sinnlichen Ding, bis sie ihr Ziel erreicht hat (q. 62 a. 1. 4). Dabei hat Th. noch die gratia sacramentalis von der gratia virtutum et donorum unterschieden, indem erstere überhaupt die Essenz und die Kräfte der Seele vollendet, während letztere besondere für das christliche Leben notwendige geistliche Effekte hervorbringt (q. 62 a. 2). Später hat man diese Unterscheidung fallen lassen. Faßt man den Effekt der Sakramente zusammen, so flößen sie dem Menschen die rechtfertigende Gnade ein. Was Christus wirkt, das wird durch die Sakramente ausgeführt. Christi Menschheit war das Werkzeug für die Wirkungen seiner Gottheit, die Sakramente sind die Werkzeuge, durch die jene Wirkungen von Christi Menschheit auf die Menschen übergehen. Christi Menschheit diente seiner Gottheit als instrumentum coniunctum wie die Hand, die Sakramente sind instrumentum separatum, wie ein Stock, jenes kann dieses benutzen, wie die Hand den Stock (q. 62 a. 5). Auf die Sakramentslehre des Th. im einzelnen einzugehen, müssen wir uns, unter Verweisung auf die betr. Spezialartikel, versagen (vgl. Seeberg, DG II, 112ff.). Ebenso kann die Eschatologie, ohne auf die Details einzugehen, nicht erörtert werden; zudem ist Th. nicht mehr dazu gekommen, sie als Abschluß seines großen Systems darzustellen, sondern was wir haben, sind nur die Bemerkungen des Sentenzenkommentars. Nur das sei gesagt, daß die ewige Seligkeit im Schauen Gottes besteht. Dies Schauen besteht nicht in einer Abstraktion oder in einem übernatürlich bewirkten Vorstellungsbild, sondern die göttliche Substanz selbst wird geschaut und zwar so, daß Gott selbst zugleich die Form des schauenden Intellekts wird, d. h. Gott ist das Objekt der Schauung und bewirkt zugleich das Schauen (Summa supplem. q. 92 a. 1). Die Vollkommenheit der Seligen erfordert aber auch, daß der Seele der Körper als ein von ihr zu Vollendendes restituiert wird. Da die Seligkeit in operatio besteht, so wird sie vollkommener dadurch, daß mit dem Körper der Seele eine bestimmte operatio zu teil wird, obgleich der eigentliche Akt der Seligkeit oder die Schauung direkt nichts mit dem Körper zu thun hat (ib. q. 93 a. 1).

4. Diese kurze Übersicht über den Aufbau und die Hauptgedanken der Summa muß hier genügen. Sie gewährt einen genügenden Einblick in die Geistesart des großen Lehrers. Vor allem tritt sein großes systematisches Talent und die Gabe einfacher und übersichtlicher Darstellung hervor. Zwar hatte die theologische Arbeit der vorangegangenen Generationen — bes. Alexander von Hales — hinsichtlich der Auswahl und Anordnung des Stoffes Th. seine Arbeit erleichtert, aber sie hatte andrerseits auch die Probleme und den gelehrten Apparat gewaltig vermehrt und dadurch die Einheitlichkeit und Klarheit der Gedankenentwickelung erschwert. Th. hat, wie die Übersicht der Summa zeigt, es verstanden Einheit und inneren Zusammenhang in diesen Stoff zu bringen. — Sodann ist der entschlossene Aristotelismus des Th., dem sich aber neuplatonische Elemente einfügen, namhaft zu machen. Aristoteles hat nicht nur die philosophischen Gedanken und das Weltbild dem Th. geliefert, ihm ist auch der Rahmen für das theologische System ent-

lehnt, seine Metaphysik und Ethik geben dem System die Richtung. Damit sind rein rationale Grundlinien für die Gedankenbildung — Gott die vernünftige Weltursache und das menschliche Streben in der Richtung auf Gott — gewonnen. In diesen Grundriß werden dann die Gedanken der Kirchenlehre oder der Offenbarung eingeschoben: die Trinität, die Sünde, die Gnade, die Christologie, die Sakramentslehre und die Eschatologie. Dabei hat Th. es verstanden, an allen Punkten die orthodoxe Kirchenlehre als denkbar und vernunftgemäß aufrecht zu erhalten. Das ist das dritte charakteristische Element in seiner Lehre, die tadellose Orthodoxie. — Daß der Lehre des Th. zunächst mannigfacher Widerspruch erwuchs, ist, wie früher dargelegt wurde (Bd XVII, 718f.), aus der Lage der damaligen Theologie und der Sache selbst ebenso verständlich, wie daß seit der Selbstauflösung der Scholastik die Tendenz auf Rückkehr zum Thomismus sich im 15. Jahrhundert erheben mußte (s. Bd XVII, 727f.). Ein interessantes Gemälde des 15. Jahrhunderts von Benozzo Gozzoli im Louvre zu Paris bringt diese Stimmung vorzüglich zum Ausdruck: zwischen Aristoteles und Plato thront Thomas, Sonnenstrahlen gehen von seiner Brust aus, seine Bücher ruhen auf seinem Schoß, eine Inschrift charakterisiert seine geschichtliche Stellung: vere hic est lumen ecclesiae, hic adinvenit omnem viam disciplinae. Seine Stellung als die des Lehrers der Kirche ist von Leo X. bis zu Leo XIII. immer fester geworden. Das Erbe der antiken Weltanschauung und des altkirchlichen Dogmas konserviert die katholische Kirche bis heute in den Formen, die Th. geprägt hat.

R. Seeberg.

Thomas Becket s. Becket Bd II S. 506, 45.

Thomas von Celano, 13. Jahrh. — Die beste Ausgabe seiner Werke, soweit sie sich auf Franz von Assisi beziehen, P. Edouard d'Alençon F.M.O., S. Francisci vita et miracula additis opusculis liturgicis auctore fr. Thoma de Celano, Rom 1906, hier auch der kritische Apparat. Die beste Untersuchung über seine Werke W. Götz, Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz v. Assisi, Gotha 1904, hier auch der Hinweis auf die übrige Litteratur.

Von dem Leben des berühmten Franziskanerschriftstellers wissen wir sehr wenig; weder der Name seiner Eltern noch das Jahr seiner Geburt noch irgend welche Umstände aus seiner Jugend sind uns bekannt, wir wissen auch nicht, wann und aus welchem Grund er zu Franz von Assisi in Beziehung getreten ist. Aus einer Stelle in seiner Vita prima I, 20 hat man schließen wollen, daß er kurz nach der beabsichtigten Reise Franzens nach Marokko, also etwa zwischen 1213 und 1216 in die Genossenschaft der Minoriten eingetreten sei. Gewiß ist, daß er 1221 an der Mission nach Deutschland teilgenommen hat und dort Kustos der Niederlassungen in Mainz, Worms und Köln geworden ist. Im Herbst 1223 war er noch in Deutschland (vgl. Jordan v. Giano c. 19. 30. 33 in Analecta Franciscana, Quarcacchi 1885); später ist er nach Italien zurückgekehrt; falls der tractatus de miraculis von ihm ist, gehört er zu denen, die Franzens Wundmale zu dessen Lebzeiten und nach dem Tod gesehen haben (tract. II, n. 5). Aber zu den vertrauten Jüngern der Heiligen kann er doch nicht gehört haben, er konnte nur vor 1219 (Abreise Franzens in den Orient) und wieder in den letzten Lebensjahren Franzens mit ihm in persönlichem Verkehr gestanden sein, und gerade von den letzten zwei Jahren sagt er, er berichte, „prout potuimus recte scire", also auch da war er nicht in der unmittelbaren Umgebung des Stifters. So sagt er denn auch im Vorwort zu Vita I: „quae ex ipsius ore audivi vel a fidelibus et probatis testibus intellexi, jubente domino et glorioso Papa Gregorio studui explicare." Wer hat wohl Gregor IX. bewogen, gerade diesen Minoriten mit dem Auftrag zu betrauen, die Legende zu schreiben, die er dann am 25. Februar 1229 als offizielle bestätigte (recepit, confirmavit et censuit fore tenendam)? Es ist kein Zweifel, daß es andere Jünger gab, die in engerer Gemeinschaft mit dem verstorbenen Meister gestanden waren, und die auch die Feder zu führen wußten, man denke nur an Bruder Leo. Neben der schriftstellerischen Gewandtheit, die er aber bis dahin kaum in der Lage gewesen sein konnte zu beweisen, ist es höchst wahrscheinlich die Freundschaft des Elias von Cortona gewesen, die ihn empfohlen hat. Jedenfalls hat er unter dem Einfluß des Papstes und des Elias seine Vita I geschrieben. Diese Legende ist Gegenstand heftiger Polemik geworden, seit Sabatier ihre früher unbezweifelte Glaubwürdigkeit und Unparteilichkeit stark angefochten hat. Man kann nun wohl folgendes über sie sagen: 1. Was nach zeitgenössischem Urteil ihr Hauptvorzug war, ihre Rhetorik ist für uns ihr Hauptmangel. Die erkünstelten Vergleiche, Antithesen, Etymologien, die blumenreichen

Redewendungen und stereotypen Schilderungen erschweren uns ein anschauliches Charakterbild, ja auch nur Lebensbild des Heiligen zu gewinnen. Es ist keine Frage, daß man aus dem Speculum perfectionis, das keine schriftstellerischen Künste zeigt, viel tiefer in das Leben und Denken des hl. Franz hineinsehen kann. 2. Ebenso wenig kann bestritten werden, daß Th. als offiziell beauftragter Schriftsteller gewisse Rücksichten nehmen mußte und genommen hat; er verschweigt die Krisis von 1219/20, die Gegensätze, die es im Orden schon zu Franzens Lebzeiten gab, er geht am Testament des Heiligen möglichst vorüber, ignoriert dessen Warnungen vor den Privilegien, rühmt in überschwänglicher Weise den Kardinal Hugolin, späteren Gregor IX., und den Elias, dessen Segnung durch Franz in ergreifenden Worten geschildert wird. 3. Daß er bei all dem doch die Wahrheit sagen wollte, dürfen wir ihm glauben, ebenso ist besonders durch W. Göß nachgewiesen worden, daß Th. jedenfalls ohne bewußten Gegensatz zu den vertrauten Jüngern geschrieben hat. Daß Th. den chronologischen Faden schon mit dem Jahr 1212 verlassen hat, hängt wohl mit dem erbaulichen Zweck, daß er vieles, was uns besonders wichtig wäre, wie namentlich die Vorgänge, die zur Abfassung der Regel von 1223 führten, weggelassen hat, hängt mit der Beeinflussung von oben zusammen, unter der er stand. Dennoch bleibt die Vita I schon durch ihre Zeitnähe, aber auch durch die Gewissenhaftigkeit ihres Verfassers eine Quelle ersten Ranges für die Kenntnis des hl. Franz.

Th. muß nun in der Nähe von Assisi und wohl auch in naher Beziehung zu Elias, dem beherrschenden Kopf des Ordens, geblieben sein, sonst wäre er nicht in der Lage gewesen, im Jahr 1230 dem Jordan von Giano kostbare Reliquien (Haare und Kleidungsstücke) des hl. Franz zu überlassen (Jordan c. 59). Es wäre also an sich wohl möglich, daß er auch die erste ca. 1232 verfaßte Legende des hl. Antonius von Padua geschrieben hätte, wie das Ferdinand Marie d'Araules, La vie de S. Ant. par Jean Rigauld, Paris 1899, p. VII—XIV, für wahrscheinlich hält. In der That sind nicht nur eine ganze Menge charakteristischer Redewendungen in beiden Legenden gleich, sondern auch die ganze Anlage, die zuerst chronologisch verfährt und dann mit einer zusammenfassenden Schilderung der Wirksamkeit des Heiligen über die Zeit der öffentlichen Thätigkeit hinweggeht. Dennoch schließe ich mich Léon de Kerval an, der in S. Ant. de Pad. vitae duae, Collection d'études et de documents V, p. 7 f., diese Hypothese verwirft, weil der Stil im ganzen doch bei beiden Legenden verschieden ist. Aber um so nachdrücklicher ist darauf hinzuweisen, wie wenig aus den Redewendungen und Schilderungen, die einfach zum stereotypen Lebensbild eines Heiligen gehörten, in Wirklichkeit geschlossen werden kann.

Ein Excerpt aus der Vita I für den gottesdienstlichen Gebrauch hat Th. selbst noch 1230 auf Bitten eines Bruders Benedikt gemacht, die Legenda in usum chori, die bei d'Alençon S. 434 ff. abgedruckt ist, aber gar nichts Neues bietet.

Eine neue Aufgabe erhielt Th., als das Generalkapitel von Genua 1244 den Auftrag zur Sammlung von Nachrichten über den Ordensstifter zur Ergänzung der bisherigen Legenden gab. Der Auftrag war nach dem doch jedenfalls echten Brief, der der sog. Legende der drei Genossen vorangestellt ist, zunächst nicht dem Th., sondern den Genossen des Heiligen überhaupt gegeben. Diese haben das Material gesammelt und zusammengestellt non per modum legendae, sed velut de amoeno prato quosdam flores . excerpimus continuatam historiam non sequentes. Was freilich dieser von den Genossen gesammelte Strauß ist, darüber ist zur Zeit großer Streit unter den Gelehrten; aber die Ansicht der Sachverständigen neigt doch immer mehr dahin, daß im Speculum perfectionis der Hauptgrundstock der gesammelten Geschichten vorliegt und daß dieser in der Hauptsache auf Bruder Leo zurückgeht. Ob dieser Grundstock damals erst gesammelt wurde, oder ob er schon früher aufgeschrieben war, möge hier nicht erörtert werden. Aber was die freilich späte Chronik der 24 Generale (Analecta Franciscana III, 261) berichtet, ist nun doch recht wahrscheinlich, daß nämlich der General Crescentius dieses Material dem Th. übergeben habe, der daraus die Vita II gemacht habe. (Vgl. auch Jordan c. 19 und Salimbene p. 60). Dieser Thatbestand leuchtet auch aus dem Schlußgebet der Vita II hervor, wo eine Mehrzahl von Brüdern sagt: Supplicamus etiam toto cordis affectu, benignissime pater, pro illo filio tuo, qui nunc et olim devotus tua scripsit praeconia. Die Legende ist vor Juli 1247 abgefaßt unter dem Generalat des Crescentius, an den sich der Prolog wendet mit Worten, die freilich in dem auch sonst bedeutsame Abweichungen aufweisenden Manuskript von Marseille fehlen. Seit der Vita I waren besonders unter dem Generalat des Elias Jahre schwerer Kämpfe über den Orden gegangen. Schroffe Gegensätze hatten sich geltend gemacht, und es ist

nicht zu verwundern, daß in der Vita II ein Niederschlag des Erlebten zu spüren ist. Formell will die Legende ja nur eine Ergänzung der ersten Vita sein, allein das Material war in der Hauptsache von Männern, die der strengen Richtung angehörten, geliefert, und so wird denn nicht nur der Name des gestürzten Generals gänzlich unterdrückt, sondern auch mit sichtlichem Nachdruck der laxen Richtung im Orden entgegengearbeitet, während andererseits doch vom Testament, von der Warnung vor Privilegien, von der Leprosenpflege geschwiegen wird, obgleich die Vorlagen, wie aus dem Speculum perfectionis zu ersehen ist, darauf hingewiesen hatten; daß auch die Legendenbildung, besonders in Beziehung auf die Wunder fortgeschritten ist, ist begreiflich. Dem Verfasser ist auch hier die subjektive Ehrlichkeit nicht abzustreiten, aber er ist eben der Mann der Rücksichten, der mit dem Strome schwimmt.

Nach der Chronik der 24 Generale hat Th. auf den Befehl des Generals Johann von Parma (1247—1257) einen tractatus de miraculis geschrieben. Einen solchen hat neuerdings van Ortroy gefunden und herausgegeben (Analecta Bollandiana XVIII, 81—177, wieder abgedruckt bei d'Alençon S. 339 ff.). Der Traktat ist eine selbstständige Schrift, benützt die Vita I und II, als deren Schluß er ja angesehen werden kann. Der Epilog sowie der Stil spricht für die im Manuskript selbst, sonst nicht bezeugte Abfassung durch Th., allein zwingend ist der Beweis doch nicht, ja die Stelle (n. 1), wo von einer Mehrzahl von Ordensheiligen gesprochen wird, macht sogar einige Schwierigkeit, sofern die Abfassung des Traktats dann jedenfalls nach 1255 stattgefunden haben müßte.

Sabatier hat auf Grund einer Bemerkung, die einer italienischen Übersetzung beigefügt ist, auch die Legende der hl. Clara (Acta SS. August II S. 754—768) dem Th. zugeschrieben und d'Alençon a. a. O. p. XLVI stimmt dem ohne weiteres zu. Die Legende ist zwischen 1255 (Heiligsprechung Claras) und 1261 (Tod des Papstes Alexander IV.) abgefaßt. Allein Götz S. 240 ff. hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Abfassung durch Th. kaum ganz wahrscheinlich zu machen ist, die Anklänge der Sprache beweisen so wenig als jene italienische Notiz, jene Anklänge finden sich alle auch in der Legende des Antonius von Padua.

Nach Wadding hat Th. endlich auch drei Sequenzen gedichtet: „Fregit victor virtualis", „Sanctitatis nova signa", „Dies irae, dies illa" Die beiden ersten hat d'Alençon, ohne irgend einen weiteren Beweis für die Abfassung durch Th. zu versuchen, abgedruckt. Die Abfassung des berühmten „Dies irae" durch Th. wird zuerst durch Barthol. Pis. im liber conformitatum ed. 1510 p. 110^b bezeugt mit den Worten: „Prosam de mortuis quae cantatur in missa ‚Dies irae dies illa' etc. dicitur fecisse". Daß dieses Zeugnis aus dem Ende des 14. Jahrhunderts nicht viel bedeutet, ist klar. Hat Th. das Lied gedichtet, so ist er einer der größten Liederdichter. (Über das Lied selbst und seine Bedeutung s. Daniel, Thesaurus hymnologicus, Leipzig 1855 T. II, 112 und Phil. Ermini, Il dies irae e l'innologia ascetica nel secolo decimoterzo, Rom 1903.)

Wann Th. gestorben ist, ist unbekannt; er soll zuletzt im Konvent zu Tagliacozzo gelebt haben.

E. Lempp.

Thomas a Kempis, gest. 1471. — 1. Quellen. Einige Angaben in d. Biogr. von Joh. Gronde, Arn. Schoonhoven, Forent. bei Sommal. II, 69, 3, 102. Besonders im Chronicon Windesemense, verfaßt 1464 von Johannes Busch (über ihn Bd III S. 577) (ed. Grube p. 58 f.). Die Fortsetzung zu des Thomas Chronicon montis s. Agnetis von einem unbekannten Mönch; vita eines Ungenannten in der 1494 zu Nürnberg gedruckten Ausgabe seiner Schriften. Diese vita hat Rosweyde später in seiner Ausgabe v. 1617 im Anhang gegeben, Malou hat 1848 in seinen Recherches eine bisher unbekannte Vita nach einer Brüsseler Handschrift veröffentlicht. Aus diesen Quellen haben 1523 Jodocus Badius Ascensius, ein Zögling der Bruderschaft des Thomas und später der bekannte Buchdrucker zu Paris (geb. 1462, gest. 1532) — danach 1548 Gabriel Putherbeus und 1575 Franziskus Tolensis, ein späterer Subprior des Klosters St. Agnes zu Zwolle, ihre Vitae bearbeitet, alle drei in den Ausgaben der Schriften des Thomas. Danach hat Heribert Rosweyde in seinen vindiciae Kempenses 1621 alles, was vom Leben des Th. bekannt war, zusammengestellt.

2. Litteratur: Außer den Schriften über die Br. v. gem. L., die Windsheimer Kongregation noch folgende: a) Aeltere Litteratur Revius, Daventria illustrata, p. 60 sq.; Brandt, Hist. d. reform. I, 49 f.; Foppens, Bibl. belg., 1135 f.; Saxe, Onom. litt. II, 396, 571; de Wind, Bibl. der Nederl. Gesch. I, 76 f. Die zahlreichen Arbeiten von Amort, Augsburg 1725 ff., aufgezählt bei Pohl II, 43 f. — b) Neuere: B. Glasius, Godgeleerd Nederland, 1851—56; ders., Gesch. der nat. Synode en 1618 en 1619 gehouden te Dordr. 1860 p. 27; Kist en Royaards, Arch. voor Kerkgesch. I, 397. II, 248. 259. VI, 270.

291. VIII, 356. 364; Delprat, Verh. over de broedersh. v. Geert Groot, p. 88; 97 f., 220 f., 283 f.; Moll, Joh. Brugmann, Amst. 1854, im Register s. v. Kempis; ders., Kerkgesch. van Nederl.; Ullmann, Die Ref. vor der Ref. II, 104 f., 579 f.; B. Bähring, Th. von K. der Prediger der Nachfolge Christi nach s. äußeren und inneren Leben, Berl. 1849; Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Zürich 1853, II, 3. 678; Mooren, Nachrichten über Th. a K., Kref. 1855; Uhlhorn, Verm. Vorträge, Stuttg. 1875; J. G. J. Scholtz, Th. a K. sententia exponit. et c. Gerh. M. et Wesseli compar. Gron. 1839; J. B. Malou, Recherches hist. et crit. sur le vérit. auteur du livre de l'imitation, 3. Aufl. Paris 1858; Cöl. Wolfsgruber, Giov. Gersen, sein Leben und sein Werk De imitat. Chr., Augsb. 1880; L. Santini, I diritti di Tommaso da K., Rom. 1879—81 (Bd 1 gegen Gersen, Bd 2 für Thomas); A. O. Spitzen, Th. a K. als schrijver der navolging, Utr. 1880; ders., Nouvelle defense en réponse du Denifle, Utr. 1884; E. Fromm, Veröffl. der Stadtbibl. zu Köln, Heft 2, 1886, u. Zur Streitfrage ZKG 1889; V. Becker, L'auteur de l'imitation et les documents Neerlandais (Haag 1882); ders., Les derniers travaux sur l'auteur de l'imit., Bruxelles 1889: S. Kettlewell, Th. a K. and the brothers of com. life, Lond. 1882, u. ders., The authorship of the imitatio Christi, ed. 2, Lond. 1884; Fr. Ri. Cruise, Th. a K. Notes of a visit to the scenes where his life was spent, Lond. 1887; Acquoy, Het Klooster te Windesh. 1—3, s. v. im Reg. bes. I, 325; J. J. Altmeyer, Les précurseurs de la réforme aux Pays-Bas, Haag 1886, p. 154 f.; H. Denifle, Krit. Bem. zur Gersen-Kempis-Frage ZkTh VI f, 1882. 83 (gegen ihn bes. Spitzen, Arch. voor Ned. KG 1884); Gence, De imit. Xi libri quat., Paris 1826; Hirsche, Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imit., Berl. 1873 ff.; B. Hölscher, Ueber den jetzigen Standpunkt der Frage nach d. Verfasser, Recklinghausen, Programm 1879; Jos. Pohl, Programme des Gymnasiums zu Kempen 1893, 1894, 1895 (über ein verschollenes Werk des Th.); ders., Die Handschriften u. Autorschaft der Imit., Westdeutsche Ztschr. 1902, S. 316; P. E. Puyol, Descript. bibliogr. des manuscrits et des princip. éditions du livre de imit. Xi, Paris 1898; ders., Héliotypies des principaux manuscr. du livre de imit Xi, 1898; ders., L'auteur du livre d'imit. Chr., 2 Tle, Paris 1899 f.; ders., Paléographie, classement, généalogie du livre de im. Xi, Paris 1898; L. A. Wheatley, The story of the imit. Chr., London 1891; G. Bonet-Maury, E quibus fontibus Nederl. hauserit scriptor libri de imit. Chr., Paris 1878; Fr. X. Kraus, Allg. Zeitung 1872, Nr. 201 und bes. in der AdB s. v. 1894, Bd XXXVIII; Fromm, ZKG X, 1889; Kentenich, ZKG XXII, 1902; Wetzer und Welte, Kath. Kirchenl. Bd XI von Pohl, 1902; L. Schulze, Zur Th. a K.forschung, ZKG 1890; ders., ThLB 1895, 1897, 1905; Keppler, ThQS Bd LXII; Bregt in Archief voor de gesch. in het Aartsbisd. Utr. 1863; Funk, HJG 1900; W. G. Roring, Th. a K., s. Vorgänger und Zeitgenossen, Utr. 1902; P. Paulsen, Th. a K., s. Leben u. Schr., 1898.

3. Schriften. a) Handschriften seiner Werke sind vornämlich: Das Autograph in der königl. Bibliothek zu Brüssel Nr. 5855—61, früher in Antwerpen, vom Jahre 1441; C. Lovaniensis, ebendas. 4585—87; C. Noviomagensis, jetzt zu Brüssel Nr. 22084; C. Bethlehemensis, jetzt Gaesdonkianus; C. Roolf und Oscar Schmidt-Reder zu Straßburg Nr. 289. Ueber alle diese Cod. zu vgl. Hirsche, Puyol, bes. Pohl. Außerdem Funk in s. kirchengeschichtlichen Abh. II, 1899. b) Sämtliche Schriften: Die älteste Ausgabe 1473 zu Utrecht (Kettelaer und Ger. de Lempt.), ohne Ort und Jahr, aber festgestellt ist, daß sie 1473 dort erschienen, mit 15 Schr., ohne Imit.; 1494 zu Nürnberg, von Mag. Peter Danhausser, auf Anlaß des dortigen Karthäuser-Priors G. Pirkhamer, mit 20 Schr.; 1520. 21. 23 von J. Badius; 1549 von Putherbeus zu Paris; 1574 zu Antwerpen, 1576 zu Dillingen, 1599 vom Jesuiten Sommalius; alle diese unvollständig. Ebenso der Druck von 1606 bis 1607. Dritte Aufl. Antw. 1615; zu Köln 1728, 1757. Eine neue Ausgabe angefangen von Kraus 1868, aber nur ein Band erschienen. Die neueste und jetzt allein brauchbare ist die von Mich. Jos. Pohl: Thomae Hemerken a Kempis Opera omnia, vol. sept. edid. additoque vol. de vita et scriptis ejus disputavit J. P., Frib. Brisig., Herder 1904 ff., zu vgl. Schulze, ThLB 1905. — c) Uebersetzungen. Th. a K.s geistreiche Schriften ., verdeutschet und mit vollst. Registern versehen, nebst hist. Vorbericht und Einleitung von Gottfried Arnold, Leipzig 1733. Die Schriften des Th. übersetzt ins Deutsche von Silbert, 4 Bde, Wien 1833—40, ferner: Das Rosengärtlein, Lilienthal und Alleingespräch von Bernhard, Leipzig 1847.

4. Imitatio Christi. a) Ausgaben. Ausgaben der Imitatio existieren mehr als 2000. Ueber sie Aug. de Backer, Essai bibliographique sur le livre de imitatione Christi, Liége 1864: er kennt 545 lateinische Ausgaben, ca. 900 französische Uebers.; über die ältesten Amort, Informatio controvers. p. 190, 1725; desselben Scutum Kempense, 1728; dess. Deductio crit., 1761; dess. Mor. certitudo, 1764; Panzer, Anal. typogr. I, 132, V, 275 u. a. — Die älteste Ausgabe in einem Sammelband mit Schriften des Hieronymus, De viris illustr., des Thomas Aq. und Augustin ist gedruckt Augsburg bei Günther Zainer ca. 1472 (das 4. B. mit der Unterschrift, daß Thomas der Verfasser sei). Ferner die Ausgabe zu Straßburg 1481, 1486, 1487, — zu Nürnberg 1487 u. 1494; zu Memmingen 1489, Venedig 1486. 87 u. 1521; zu Lyon 1490, zu Paris 1493, 1500, 1549; zu Antwerpen 1486, 87. Ohne Ort: (Cöln?) 1617. Von den späteren Ausgaben können hier nur die kritischen Bearbeitungen in Betracht kommen. Ausgabe von Heribert Rosweyde nach dem Autograph

von 1441, Antwerpen 1617 und 1626; der Mauriner Text von Delfau 1674 zu Paris, ohne Wert, sofern die sog. Germanismen beseitigt sind. Die Ausgabe von Sommalius soc. J. 1599; die von J. B. M. Gence, Paris 1826, gemachte bietet zum erstenmal Varianten: de Gregory nach dem cod. de Advocatis, Paris 1833; die beste Ausgabe nach dem Autogr. von 1441 ist von C. Hirsche, Berl. 1874, im Folgenden stets zu Grunde gelegt; von Wolfsgruber nach der Ausgabe von Delfau, Wien 1879. Die beste kritische Ausgabe ist die in der Gesamtausgabe der Werke des Th. enthaltene, Freiburg 1904. Von Taschenausgaben seien noch erwähnt: Horstius 1874, Mooren 1877, von Ruelens 1879, Leipzig faksimiliert; Kessel 1880; Th. Schwermer 1883; Wolfsgruber (Augsburg 1893). — b) Uebersetzungen der Imitatio. 1. Deutsche. Die älteste von 1434 im Archiv der Stadt Köln, s. Fromm, ZKG X, S. 70ff.; Das boek van der Nachvolghinge Jhesu Chr., Pforzheim 1489; das vierte Buch erschien 1492; Van der nachvolginge Jhesu Chr., niedersächsisch, Lübeck 1496; dass. ohne Ort (Rostock?) 1507; Ein ware Nachvolgung Cristi, Augsburg 1486, 1493, 1531; Die war Nachfolgung Christi, Constanz 1515; spätere Uebers. von Joh. Arnd mit der dem Thomas zugeschriebenen deutschen Theologie 1621; mit Gottfr. Arnolds Vorrede, 1712; von J. Hübner 1737; von Seiler, München 1799—1883; von Goßner 1824—1884; von Tersteegen 1844; von Krehl 1846 u. ö.; Sudhoff, 1854, zu Stuttgart 1882; von Bernhard, 10 A. 1882. Von bes. Werte die von M. A. von Bethmann-Hollweg 1868, 2. A. 1878; nach Hirsches Textausgabe die von Fr. Ad. Frincken, Köln 1875, 5 A. 1881; Leop. Haupt 1880 (nur Buch 1). Poetische Bearbeitungen: Von Blume 1716; bes. J. Hübner 1727, 37, 52; Mareck 1776, Neebauer 1822, Achenbach 1838. In Alexandrinern durch B. Rousseau 1843, 1844. Die neueste von Dr. Jm. Herm. Iseke, Des gottseligen Th. v. K. Nachfolge Christi in deutschen Reimen Heiligenstadt, (zu vgl. ThLB 1894). — 2. Französische Uebers.: Handschriftl. 1447 u. 1462, zuerst gedruckt Tholose 1488; im J. 1493 mit dem Namen des Th. Uebers. eines Ungenannten M. P. P., Paris 1621. 30. 32; de Beuil, Paris 1862; Brux. 1706, mit Préface de P. Poiret 1683; von Gence 1820; Lamenais 1824; Poet. Bearbeitung von Corneille 1651. 56, 1745, 1856, Prachtausgabe 1855. — 3. Italienische: Zu Venedig 1488 u. 1491, Mailand 1489 u. a. — 4. Holländische: Eine der Maatschappij v. Nederl. letterkunde te Leiden gehörige, vom Anfang des 15. Jahrh., van der navolginge Cristi ses boeke, herausgeg. von C. Wolfsgruber (Wien 1879). — 5. Englische: The earliest english translation of the first three books of the Im. Chr. first printed by J. K. Ingram, Lond. 1893; by W Atkynson, u. Buch 4 by the Princess Margarete moder to Kynge Henry VII., Lond. 1502; by Dibdin, Lond. 1828; by Benham, Leipz. Tauchn. 1877. — 6. Spanische: von Nieremberg S.J., Antw. 1656.; Imitacion de Cristo. Traduccion Española de Luis de Granada segun la primera ed. (Sevilla 1536) Neudruck Freiburg 1905. — 7. Griechische: βίβλιον πρῶτον περὶ μιμήσεως Χριστοῦ 1749, und in ling. gr. vulg. von J. H. Callenberg, Halae 1749. — 8. Ins klass. Latein: Von Seb. Castellio, Basel 1563, 1616. Ferner armenische: Rom 1674. 96. Arabisch Rom 1663. Eine Polyglottenausgabe von J. P. Weigel, Sulzb. 1837. Illustriert mit Text von Görres, durch Ritter von Führich, Leipzig 1875; von C. Merkel, herausgeg. von Ebert, Text von Goßner, Kassel 1882; französisch Paris 1839. — c) Die Lehre der Imit. ist enthalten in Peritia libri de imit. in Sommals und Cajetans Ausgabe. Ferner Mart. de Founey (SJ.) meth. pract. in der Ausgabe von Cajetan; Heser, Summa theol. myst. ex 4 libr. de imit. ed. Amort 1726. Scholtz, s. o. S. 720, 6. Ferner bei Ullmann und Böhringer a. a. O.; bes. eingehend Hirsche a. a. O. Bd III. Zu vgl. Huntzinger, NkZ 1906 S. 634. Von Ambrosus Osterkamp haben wir Index und Konkordanz zur Imit. handschriftlich auf der Pauliner Bibl. zu Münster, Nr. 126. Besonders beachtenswert ist der die gesamte Litt. über Th. imit. aufführende Katalog von Rosenthal, München 1892.

A. Leben. Thomas stammt aus Kempen zwischen Maas und Rhein im kölnischen Bistum (nicht aus dem holl. Kampen in Oberyssel) wie Busch u. a. bestimmt bezeugen. Sein Beiname ist Hemerken (Hämmerlein, auch Hamer, Chron. Windesm. p. 167: Malleolus). Er wurde 1380 geboren. Sein Vater, ein schlichter Handwerker, gab ihm wie seinem älteren Bruder Johannes das Vorbild des Fleißes, der Einfachheit und Rechtlichkeit; seiner Mutter Gertrud verdankte er die frühe Vertiefung in das innerliche, geistliche Leben. Sein Bruder Johannes (über ihn Thomas in s. Chron. m. s. Agn. p. 27 sq., 61; Chron. Windesem. p. 40. 50. 57. 97. 157. 167 sq. 460 sq. bes. Acquoy a. a. O. I, 244 sq.) gehörte zu den ersten Anhängern Gerh. Grootes. Er war nach Busch ein thätiger und pflichttreuer Mann, hatte eine besondere Gabe, die abgeschriebenen Bücher zu korrigieren, schrieb selbst eine schöne Hand und legte sich auf das Illuminieren der Abschriften. Wegen seiner hervorragenden Gabe der Organisation und Leitung war er vielfach außer dem Bruderhause thätig. Er stiftete 1392 das Kloster Marienborn bei Arnheim und war dessen erster Rektor. 1398 wurde er Prior des Konvents auf dem Agnetenberg bei Zwolle, 67 Jahre alt starb er in Bethanien bei Arnheim im Jahre 1432. Er bestimmte Thomas, als er das 13. Jahr erreicht hatte, die berühmte Schule zu Deventer zu besuchen.

Durch des ehrwürdigen Florentius liebevolle Vermittelung bekam er daselbst Wohnung bei der Witwe des Ritters Johann von Runen; vom damaligen Schulrektor Joh. Boome (Böhm, ab arbore) erhielt er Erlaß des Schulgeldes. Bald erlernte er das Bücherabschreiben und konnte sich dadurch die notwendigen Kosten für seinen Unterhalt erwerben. 5 Sein größter Wunsch war, in die Brüderschaft einzutreten, „um sich dem Dienste Gottes im Gehorsam, Armut und Keuschheit zu weihen" Zuerst trat er in das Bruderhaus zu Deventer, und 1399 auf seine Bitte und dann auf den Rat des Florentius in das Kloster der regulierten Chorherren auf dem Agnetenberg bei Zwolle, welches unter dem Priorat seines Bruders stand. Nach der Hausregel durften nicht zwei Brüder gleich- 10 zeitig demselben Hause angehören. Darum dauerte sein Noviziat bis zur Abberufung seines Bruders 1406. Acht Jahre später 1414 wurde er zum Priester geweiht; aus dieser Zeit scheint seine erste Schrift „Vom Abendmahl und Priestertum", später als viertes Buch der Nachfolge, zu stammen. Still, abgeschlossen, fleißig predigend, Beichte hörend und besonders eifrig im Bücherabschreiben wirkte er hier bis zu seinem Tode. Viermal wurde 15 während seines Lebens das Haus von der Pest betroffen. Im Jahr 1429 mußten die 24 Kanoniker des Agnetenklosters, wo Th. damals Subprior war, nach Ludingakerk in Friesland fliehen, eine Folge der nach dem Tode des Bischofs Blankenheim eingetretene zwiespältigen Bischofswahl in Utrecht. Die Klöster hielten es mit dem vom Papst Eugen IV. nicht anerkannten Bischof, Rudolph v. Diepholt, bis der nachfolgende Papst den bisher 20 bekämpften Bischof anerkannte und den Bann aufhob. Eine Zeit lang hatte man Thomas zum Prokurator gewählt, was völlig gegen seine Neigung war. Doch unterzog er sich „diesem Marthadienst", die Ökonomie des Klosters zu besorgen, nach Jesu Anweisung, wie sein Büchlein „Vom treuen Haushalter" es zeigt. 1429 verweilte Th. mit Joh. Busch gelegentlich der Klosterreformation in Ludingakerk zwei Monate. Mehr eignete 25 er sich seiner innerlichen Natur nach zum Novizenmeister, wie dies Joh. Wessel bezeugt, welcher durch das Buch von der Nachfolge sich zu ihm hingezogen fühlte und ihm die Einführung in die Theologie verdankte. Im Jahre 1447 wurde er zum zweitenmal Subprior.

Th. war nach der Schilderung seiner Zeitgenossen seiner Statur nach von mittlerer 30 Größe, wohlgebaut; sein Auge bis ins Alter scharf. Er sprach wenig; redete er von göttlichen Dingen, so strömte sein Mund wie ein reiner Quell über. Oft verließ er den Kreis der Brüder, wenn er merkte, daß einer zugegen war, mit dem er sich in seiner Zelle allein besprechen konnte und mußte. Von seinem rastlosen Fleiß zeugen seine noch vorhandenen, ausgezeichnet schön geschriebenen Handschriften. Die Bibel hat er viermal 35 abgeschrieben, eine der Abschriften in fünf stattlichen Bänden ist zu Darmstadt in der Großh. Bibliothek vorhanden. Außerdem ein Meßbuch, die Werke des hl. Bernhard u. a. Unter seinem Bilde standen nach Franziskus Tolensis die Worte: „In allen Dingen habe ich Ruh gesucht, aber nicht gefunden; nur in der Einsamkeit und in den Büchern" (flamländisch: als in een höcksken met een boecksken, in angello cum libello, 40 vgl. Rosweyde I, p. 120). Er starb 1471 am 25. Juli in seinem 91. Jahre. Begraben wurde er am östlichen Klostereingang, wo an der Wand sein Bild angebracht war. Über die vorhandenen Bildnisse zu vgl. Mooren S. 183f. und Pohl a. a. O. 1676. Von seinen Zeitgenossen wird er wegen seiner Beredsamkeit und Belesenheit in der hl. Schrift und in den Vätern der Kirche gerühmt; tiefe wissenschaftliche Ausbildung scheint er nicht gehabt zu 45 haben, wie er den damaligen humanistischen Bestrebungen auch fern geblieben zu sein scheint; doch in dem Gesang wie in der Musik war er bewandert, wie seine Lieder darauf schließen lassen. Von den Mystikern des MA. scheidet ihn die fehlende tiefere Spekulation. Er bewegt sich in der populären praktischen Lebensweisheit und seine Sprache drückt in sehr einfach verständlicher Weise alle tieferen religiöse und ethische Empfindungen aus — 50 ganz im Geleise der Kirchenlehre — ohne Gegensatz gegen die kirchliche Verwaltung, die Verderbnis der Stände, und des kirchlichen sittlichen Lebens (wenige Stellen nur, wie im hort. rosar. 4, 3; in valle lil. 25. 3, 97).

B. Die Schriften des Th. Ein erstes wichtiges Verzeichnis giebt der unbekannte Verf. der aliqua notabilia aus dem Munde der Zeitgenossen vor 1488, wie es die 55 Thomasautographen darbieten. Daß er varios tractatulos ad aedificationem juvenum in plano et simplici stilo, sed praegrandes in sententia et operis efficacia geschrieben habe, bezeugt schon 1471 der unbekannte Fortsetzer des vom Th. angefangenen Chronicon mont. s. Agnet. p. 137. Noch früher spricht darüber Joh. Busch in seinem chron. Windesm., ebenso der ungenannte Zeitgenosse in der kurzen 60 Biographie, wo er hinzufügt: pauci sciunt quomodo intitulantur; deshalb fügt er

ein Verzeichnis der Schriften hinzu, wie es schon 1474 die zu Utrecht erschienene Sammlung enthält; vollständiger ist die Nürnberger A. von 1494 mit einem Verzeichnis, welches Rosweyde a. a. O. p. 105 leider nicht genau abdruckte. Zwei solcher Verzeichnisse hat Grube aus Münchener Handschriften des 15. Jahrhunderts in den hist.-polit. Bl. 1883, Bd 92, 198f. gegeben. Das von Trithemius gegebene Verzeichnis aber, wie er 5 selbst sagt, ist ein nicht vollständiges und schließt fol. CXXVI[b] mit et quaedem alia. Am vollständigsten in den Ausgaben von Badius 1523 und Sommalius, der vielfach noch Autographa des Th. benutzte. Wir gruppieren sie:

I. Historische Schriften, Darstellungen und gesammelte Überlieferungen zur Erbauung der Brüder ohne historische Kunst der Darstellung: 10

1. Vitae Gerhardi, Florentii und von neun Schülern derselben, nach 1430, dem Todesjahr des zuletzt behandelten Freundes Arnold von Schonhoven verfaßt. 2. Chron. mont. s. Agnetis, die einzige Schrift, in welcher sich Th., bei seiner Aufnahme ins Kloster 1399, als Verf. nennt; sie reicht vom Gründungsjahr 1386 bis zu seinem Todesjahr 1471; diese Schrift fehlt bei Sommal., ist aber in der Rosweydschen A. des chron. Windesem. 15 von Joh. Busch (Antw. 1621, II). 3. Vita Lydewigis (auch Lydae, Lidwinae, Lidiwinae), welche auf einer älteren Biographie dieser frommen und unter unsäglichen Schmerzen gestorbenen Frau ruht (zu vgl. Hirsche a. a. O. II, 323; W. Moll, Biogr. des J. Brugmann, Amst. 1854 p. 2, bei Pohl, op. omn. VI, 315f.

II. Erbaulich-asketische Schriften. Über die wichtigste Schrift Imitatio siehe 20 E, S. 724.

a) Reden. 1. Sermones de incarnatione Domini et de vita et passione Domini. Im Brüsseler Autograph von 1436 sind 36 Reden für die festliche Hälfte des Kirchenjahres über Jesus als Vorbild und der Menschen Nachfolge nach freigewählten Bibeltexten; bei Pohl, op. omn. Bd III. 2. Sermones ad novicios, im Löwener 25 Autograph, nicht vor 1435 wegen serm. 27; nach serm. 3 zählt Th. sich zu den seniores (bei Pohl Bd VI). 3. Sex orat. auf das Leiden Christi (bei Pohl III, 331). 4. Decem serm. auf Maria, den Täufer, Apostel und Heilige (Pohl III, 355). 5. Serm. ad fratres, neun Betr., wie man das irdische Leben auf das zukünftige vorbereiten kann. 6. Die bei Pohl Bd V enthaltenen Traktate über das Leben, die Wohl- 30 thaten (24), über das Leiden (35), die Auferstehung (21), und die Himmelfahrt des Erlösers (7 Kapitel) bilden die lange Zeit vergessene treffliche Erbauungsschrift, welche Pohl wieder aufgefunden und mit Recht als von Thomas verfaßt erkannt und erwiesen hat (siehe Kempener Progr. 1895). Es nimmt dieses Buch eine sehr hervorragende Stellung ein, ebenbürtig der Imitatio. Übersetzt von Heinr. Pohl. Schon früher erschien unter 35 dem Titel „Herzensmahner" eine Übersetzung 1586; von Jodocus Egli 1828 in Luzern; von Herderer, Münster 1869; englisch von Kettlewell, Oxford u. London 1894 und Duthois, London 1904. b) Traktate, im Brüsseler Autograph von 1441 sind enthalten: 1. De disciplina claustralium. 2. Epist. devota ad quendam regularem. 3. Libellus spiritualis exercitii. 4. De recognitione propriae fragilitatis. 5. Recommendatio 40 humilitatis quae est fundamentum omnis sanctitatis. 6. De mortificata vita pro Christo. 7 De bona pacifica vita cum resignatione propria. 8. De elevatione mentis ad inquirendum summum bonum, mit einem Anhang von acht orat. über Tugenden und über Christus als Licht, Leben, Wahrheit und Liebe. 9. Brevis admonitio spiritualis exercitii; von diesen beziehen sich Nr. 4. 6. 7. 8 nicht bloß aufs 45 Klosterleben; am bedeutendsten Nr. 8. 10. Parvum alphabetum monachi in schola Dei; es sind 23 lectiones nach dem Alphabet über das Mönchtum; die erste beginnt mit des Th. berühmten Wahlspruch ama nesciri (bei Pohl III, 317). 11. Van goeden woerden to horen ende die to spreken (de bonis verbis audiendis et loquendis). Zuerst bei Malou in s. Récherches, dann von Hofmann von Fallersleben 50 in K. Bartsch' Germania XV, S. 365f., bei Hirsche I, 291, bei Pohl p. 323. Es ist die einzige Schrift des Th. in niederdeutscher Sprache, enthält eine Reihe sinniger Sentenzen. 12. Soliloquium animae, ein Selbstgespräch der nach Gott suchenden Seele, im Anschluß an Rö 7; aus späterer Zeit, ebenso wie Nr. 13 u. 14. 13. 14. Zwei für Ordensbrüder bestimmte Traktate: Hortulus rosarum und Vallis liliorum, dort die 55 Liebe, hier die Demut mit ihren verwandten Tugenden anpreisend. 15. Aus früherer Zeit der frisch geschriebene Tract. de tribus tabernaculis, worin Th. für einen weiteren Leserkreis fein und sinnig von der humilitas, paupertas und patientia handelt. 16. Seine eigenen Erfahrungen in seinem Amt legt er nieder in De fideli dispensatore. 17 Hospitale pauperum. 18. Dialogus noviciorum. 19. Doctrinale juvenum. 60

20. De vera compunctione cordis. 21. De solitudine et silentio. 22. Manuale parvulorum. 23. Consolatio pauperum et infirmorum. 24. Epitaphium breve seu enchiridion monachorum.

III. Briefe, Gebete, Gedichte. Unter letzteren ist sein Lehrgedicht vita boni 5 monachi in 9 Kapiteln, und cantica spiritualia. Zu den bei Sommal. abgedruckten hat O. A. Spitzen noch 10 bisher unbekannte aufgefunden, welche er in s. Nalezing of mijn Thom. a K., Utrecht 1881, S. 85ff. abdrucken ließ. Zu vgl. auch Coussemaker, Chants liturgiques de Th. a K. in Messager des sciences hist. des arts et de la bibliogr. de Beligique 1856. — Zu vgl. Mone I, 263ff., der 22 Lieder aus einer 10 sehr alten Handschrift geschöpft hat. Die Lieder sind sehr oft verändert worden, und es ist schwer, den richtigen Text herzustellen.

Die Echtheit dieser aufgezählten Schriften ergiebt sich aus den noch vorhandenen von Thomas selbst geschriebenen Handschriften zu Brüssel von 1441 und 1456, ebenso aus der zu Löwen. Letztere bietet mancherlei Änderungen im Text; sie scheint sein 15 Handexemplar gewesen zu sein. Beschreibungen dieser Handschriften bei Hirsche a. a. O. II und III und bei Pohl in s. Epileg. zu s. Ausgabe und dessen Kempener Gymnas. Programm 1895, S. VIIIf. und ZKTh XX, 1896, S. 562f. — Ebenso ergiebt sich die Echtheit aus den ältesten Ausgaben seiner Werke zu Utrecht 1473 und zu Nürnberg 1494 — wie aus den oben angeführten ältesten Schriftverzeichnissen. Übereinstimmend 20 sind die charakteristischen Eigentümlichkeiten der Denk- und Schreibweise des Thomas, namentlich das Interpunktationssystem, der Rhythmus und Reim, der ganze Gedanken- und Lehrgehalt. Zweifel gegen einzelne Schriften, z. B. gegen Soliloquium animae, bes. von Veert und Mooren, welche zumeist auf der Auslassung dieser Schriften bei Rosweyde beruhen, ferner die Bedenken gegen De trib. tabernaculis, de elevatione 25 mentis, de compunctione sind bes. von Hirsche a. a. O. I, 310 eingehend beleuchtet und widerlegt; auch Pohl, der beste Kenner des Th. schließt sich zuistmmend diesen Beweisführungen Hirsches an. Dagegen sind anerkannt unechte Schriften: 1. Das von C. V. d'Anglars aufgefundene Alphabetum fidelium und confessionale compendiosum (ed. Paris 1837); jenes, dem Th. nie beigelegt, ist eine in den Brüderkreisen ent- 30 standene erbauliche Kompilation aus verschiedenen Schriften, auch aus denen des Th., dieses gehört nach den Citaten erst dem 17. Jahrhundert an. — 2. Die von J. F. C. Meyer aus einer Eutiner Handschrift herausgeg. Capita quindecim inedita (Lübeck 1845). 3. Das von Th. A. Liebner aus einer Quedlinburger Hdschr. veröffentlichte Liber quidam secundus tractatus de imitatione Christi (Gött. 1842). Diese beiden Schriften 35 betreffen das viel umstrittene Hauptwerk des Thomas.

C. De imitatione Christi. I. Eigentümlichkeiten des Buches. 1. Das diesen Titel gegenwärtig führende Werk besteht aus vier Büchern, welche nicht zu gleicher Zeit geschrieben sind; sie finden sich nicht in allen Handschriften und nicht immer in derselben Ordnung. Erst später, doch verhältnismäßig früh, und zwar vom Verfasser ist 40 die Überschrift des ersten Buches zum Titel des ganzen Werkes gemacht. Die 4 Bücher sind überschrieben: admonitiones ad spiritualem vitam utiles (25 capp.); admonitiones ad interna trahentes (12 capp.); de interna consolatione (49 capp.); devota exhortatio ad sacram communionem (18 capp.). Die Einteilung in Kapitel und dieser in Paragraphen (in der Ausg. von Hirsche) stammt von Th., ebenso die Inter- 45 punktion für das Vorlesen, zur Bestimmung der Länge der Pausen (durch Komma, Kolon, Semikolon — Hakenpunkt bei Hirsche — und Punkt). Außerdem ist unverkennbar ein Parallelismus der Glieder und ein Rhythmus, ja auch ein beabsichtigter, wenn auch nicht überall durchgeführter Reim vorhanden. Mit Beachtung dieser Eigentümlichkeiten lassen sich in der Imitatio, wie auch in anderen erbaulichen Schriften des Th. die Verszeilen 50 bestimmen, wie dies Hirsche durchgeführt hat. — 2. Den Inhalt bilden Ermahnungen zum geistlichen, inneren Leben, wie es ein aufrichtig frommer Klosterbruder als guter Christ nach dem Vorbilde und in der Nachahmung Jesu Christi führen soll; dieser Gesichtspunkt ist festzuhalten: es ist nicht für Leser überhaupt, sondern für diejenigen bestimmt, welchen es gegeben ist, die Welt zu verlassen und ein Mönchsleben zu führen 55 (III, 10. 24). Das höchste Studium ist in vita J. Chr. meditari (I, 1. 7. 8); dazu ist es notwendig, die Welt zu verachten, sich durch Buße um der Sünde willen in Demut zu beugen, Gott in Christo sich völlig und ungeteilt hinzugeben und in der Nachfolge des tugendhaften Lebens wie in Versenkung des Kreuzes Christi den vollen Trost der Gnade im Herzen zu empfangen, wie es in der heiligen Kommunion geschieht. Das Ge- 60 heimnis derselben kann zwar kein Sterblicher ergründen, aber seinem Spender soll jeder

Christ in Demut des Glaubens nachfolgen. — 3. Analog der alttestamentlichen Spruchdichtung werden diese Grundgedanken in kurzer, prägnanter, poetischer Sentenzenform meist im Gliederparallelismus dargelegt. Man darf daher nicht eine philosophisch-scholastische oder systematische Entwickelung eines Grundgedankens noch eine scharf zugespitzte und abgegrenzte Begriffsentwickelung suchen; der Verfasser hat aus der hl. Schrift, der Tradition der Väter, besonders den seinem inneren Gemütsleben vor allem geistesverwandten Schriften eines Augustin und Bernhard, bes. Ruysbroek und am meisten aus den Lehren seiner geistlichen Väter in der Ordensgemeinschaft (Groot, Florentius, Vorncken, Brinkerink, Brugmann, Schoenhoven u. a.) wie aus der Tiefe seiner eigenen reichen inneren Erfahrung geschöpft; diese in kurzen Sätzen gefaßte Gedanken hat er dann auf gewisse Hauptgegenstände bezogen, wie um einen Mittelpunkt gruppiert, und eine größere Anzahl solcher Gedankensammlungen zu einem Buch vereinigt; die 4 Bücher führen den Hauptgedanken an der Spitze des ersten aus. Die Hauptquelle ist die hl. Schrift, wie das sorgfältige Verzeichnis der Schriftstellen bei Hirsche und Pohl zeigt; Citate finden sich in der imitatio aus Augustin, Bernhard, Bonaventura, Abt Wilhelm, Thom. Aquin — auch aus Aristoteles, Ovid, Seneca, Lucan, außerdem Citate und Anklänge an Lehrer seiner Ordensgenossen. — 4. Der Verf. hat sich nach seinem Grundsatze der demütigen Bescheidenheit (ama nesciri im alphab. mon. III, 317 ed. Pohl) nirgend genannt; sehr alte Handschriften nennen den Thomas als Schreiber, was ihn zwar nicht gerade als Verfasser behauptet, aber doch auch keineswegs ausschließt; in Handschriften für sein Haus wie für seine Ordensgenossen hatte er nicht nötig, sich als Verfasser zu nennen; beim Vorlesen wußte jeder, von wem das Buch herstammte. Die einzelnen Bücher sind, wie sie entstanden, auch durch Abschriften einzeln verbreitet und später erst von Thomas zu einem Ganzen verbunden. Das vierte geht öfter dem dritten voran; fehlt in manchen und scheint das frühste gewesen zu sein. Diese einzelnen Bücher, aber auch alle 4 wurden in den Klöstern mit den Schriften anderer gern gelesener Verfasser, wie des Augustin, Bernhard, Bonaventura, Suso, abgeschrieben, ohne daß der Verfasser, den man vielfach nicht kannte, genannt wurde, und dann wieder von anderen ebenso unwissenden wie unachtsamen Abschreibern bald diesen, bald jenen zugeschrieben. So erklärt es sich, daß Pohl 35 Verfasser aufzählt, welchen die Imitatio in verschiedenen Sammlungen und Abschriften beigelegt worden ist. Unter anderen: Amandus Suso, Bernhard, Bonaventura, David von Augsburg, Dionysus Rickel, Gerson, Gersen, H. v. Kalkar, Humbert Carthusianus, Innocenz III., verschiedenen Johannes, wie Gerson, a Kempis (dem Bruder des Thomas), Tauler, Vos u. a. — Doch die meisten ältesten Handschriften nennen Thomas als Verfasser. Dagegen nennen die gedruckten Ausgaben verschiedene Verfasser. Im 15. Jahrhundert — abgesehen von den Übersetzungen — zählt Pohl (S. 1682) 28 Ausgaben mit dem Namen Gerson, namentlich die in Paris erschienenen, 12 mit dem des Thomas, 2 mit Bernhard, 6 ohne Namen. Im 16. Jahrhundert finden sich 37 Ausgaben mit dem des Thomas, 25 mit dem Gersons. Letzterer tritt nach der Mitte des 16. Jahrhunderts sehr zurück. Erst im Anfang des 17 Jahrhunderts beginnt der seitdem mit manchen Unterbrechungen bis heute sehr heftig geführte litter. Streit, an welchem nicht bloß die drei Nationen: Franzosen, Deutsche und Italiener, sondern auch die beiden großen Ordensgemeinschaften der Augustiner und Benediktiner beteiligt sind.

II. Die Geschichte des Streites, der an Heftigkeit stets zunahm, besonders eingehend, wenn auch nicht unparteiisch, bei Wolfsgruber, für das 18. Jahrhundert besonders im Serapeum 1861 von Ruland dargestellt. — Der Streit begann, als der Spanier Dom Pedro Manriquez in seiner 1604 zu Mailand erschienenen Schrift über die Vorbereitung zum hl. Abendmahl die Imitatio älter als Bonaventura bezeichnet hatte, und als gleichzeitig Bellarmin in seinem Werke De script. eccles. 1606 das Buch schon 1260 geschrieben sein läßt; gleichzeitig fand der Jesuit Rossignoli in einem Kloster zu Arona eine undatierte Handschrift mit dem Namen des Abts Joh. Gessen (Gersen) als Verfasser; da das Haus früher den Benediktinern gehört hatte, glaubten sie auch den genannten Abt als ihrer Gemeinschaft zugehörig ansehen zu dürfen. Dies that der ital. Benediktiner Constantius Cajetani, Sekretär des Papstes Paul V., in seiner zu Rom 1614 erschienenen Schrift: Gersen restitutus und in s. Apparatus ad Gersenem restitutum. Damit wurde die Sache zur Ordenssache. Die nach der gefundenen Handschrift gemachte Ausgabe von 1616 nennt als Verfasser Joa. Gessen, der spätere Druck von 1644 Joa. Gersen, und nach angestellten Untersuchungen behauptete man, Verfasser sei ein Joh. Gersen de Cabaliaja, der um 1240 Benediktinerabt in Vercelli gewesen. Sofort bestritten die Augustiner diese Anmaßung, und der Jesuit Heribert Rosweyde trat mit

seinen vindiciae Kempenses (Antwerpen 1617) so schlagend für Th. ein, daß Bellarmin, welcher sich bisher für Gerson erklärt hatte, ihm beitrat. Die Benediktiner forderten die Entscheidung der Congregatio de propag. fide, welche 1639 erklärte, rite posse imprimi Romae vel alibi libr. de im. Chr. sub nomine J. Gersen; in Frankreich
5 wollte man dies befolgt wissen, als unter Richelieus Einfluß 1631 eine Prachtausgabe gemacht werden sollte; man folgte aber nicht den römischen Weisungen, sondern untersuchte die Sache von neuem. Man ließ die ältesten Handschriften nach Paris kommen; die mit der Untersuchung beauftragten Gabriel Naudé und Roussel Quatremaire beschuldigten sich gegenseitig der Fälschungen; das Parlament erklärte aber 1652, daß das Buch
10 nur unter dem Namen des Thomas gedruckt werden dürfe. Zunächst trat für Rosweyde 1649 Simon Werlin ein mit seiner Schrift: Rosweydus redivivus i. e. vindiciae vindiciarum Kemp., und ebenso für Thomas die jene Entscheidung verteidigenden Schriften von Th. Carré (Th. a K. a se ipse restitutus, Paris 1651), Desnoi (Th. a K. pro recuperato de Imit. Christi aureo libro triumphus, 1652), Boissy (la
15 contestation touchant l'auteur de d'Im., Paris 1652). Doch fehlte es auch nicht an Gegnern, wie die Handschrift eines Ungenannten vom Jahre 1660 zeigt, Septem motiva contra Th., auf der Pariser Bibliothek (von Wolfsgruber, Wien 1882 ediert). — 20 Jahre später wurden von Mabillon in Gegenwart des Erzbischofs von Paris auf drei Gelehrtenkongressen (1671. 74. 87) neue handschriftliche Untersuchungen ange-
20 stellt, welche gegen Thomas ausfielen; doch trat 1677 Testelette mit s. Vindiciae Kempenses für ihn ein, bis 1700 der berühmte Ellies Dupin erklärte, daß er nach allem unklarer geworden sei, als bisher (in s. Opp. Gersoniana I, 121, und bibl. des aut. eccles. XII), wogegen er 1706 (in s. Abhandl. [Amst.] de auctore) sich gleichfalls für Thomas entschied. Nach 20 Jahren beginnt eine dritte Periode des Streites, als
25 1724 der Benediktiner Erhards und Mezlers Ausgabe des Buches unter Gersens Namen erschien. Ihnen folgte Vellardt in s. Ausgaben von 1758. 64. 73; 86 zu Paris. Sofort trat der Augustiner Chorherr zu Polling (in Baiern) Eusebius Amort (gest. 1775) mit mehreren Streitschriften: Informatio de statu totius controversiae (Aug. Vind. 1725) und besonders s. Scutum Kempense seu vindiciae IV librorum de im. (Col.
30 1728) für Thomas ein; nach vielen Verhandlungen konnte gegen Märtz (diss. qua libri IV de im. J. Gers. abb. Verc. vindicantur, Fris. 1760) Joh. Zunggus in seiner vita Th. a K. (Venet. 1762) am Schluß der Vorrede sagen: Extinctum Gersen, Nihilum non flete, Camenae, nam manet in nihilo, qui fuit ante nihil.

Der berühmte Kanzler Gerson hat nur noch in Frankreich im vorigen Jahrhundert
35 Verteidiger: wie Ant. Alex. Barbier, Diss. sur 60 traductions franc. de l'Imit., Paris 1812; J. B. M. Gence in seiner Ausgabe 1809, in der Prachtausgabe, Paris 1826, und: Nova considerat. hist. et crit. sur l'auteur et le livre de l'Im., Paris 1832; Leroy in seiner Ausg. 1841 und s. Études sur les mystères 1857, und Collectanea Gers. — par J. Spencer Smith (Caen et Paris 1843); Vert, Étud.
40 hist. et crit. sur l'Im., Paris 1856. Gegenwärtig ist fast nur Streit zwischen Thomas und dem ital. Abt. Der Kampf entbrannte aufs heftigste durch einen Landsmann des letzteren, den piemont. Ritter v. Gregory, zuerst in Artikeln der Istoria della Vercellese letteratura (Tur. 1819), welche mit gelehrten Zusätzen, deutsch bearbeitet von J. B. Weigl, Professor in Innsbruck, 1832 (Sulzbach), erschienen. Gregory kaufte 1830 zu
45 Paris eine in Italien verfertigte Abschrift der Imitatio, welche 1550 dem Canon. Girolamo de' Avogadri (de Advocatis) gehört hatte; in den Archiven dieser bei Vercelli angesessenen Familie fand er ein altes Diarium, in welchem erwähnt wird, daß ein Buch de Imit. Chr. am 15. Februar 1347 dem Vincenza de' Avogadri durch seinen Bruder als Erbstück hinterlassen worden. Gregory hielt sofort seine in Paris gekaufte Hand-
50 schrift für die im Diarium erwähnte, und da sie schon 1347 existiert haben sollte, konnte Thomas nicht Verfasser des Buches sein, sondern der Abt Gersen; er behauptete dies nicht bloß in seiner sehr wertvollen Ausgabe nach diesem cod. (Paris 1833), sondern suchte es auch in seiner Histoire du livre de l'Im. 1842 zu beweisen. Gegen ihn traten sofort in Deutschland auf: Silbert: Gersen, Gerson, Kempis, Wien 1828; Ull-
55 mann in d. Beilage zu s. Reformat. vor der Ref. II, 579 ff.; Gieseler im Lehrb. der Kirchengesch. II, 4 u. a. Doch vertraten die neue Gersenhypothese die Italiener: Alex. Paravia: Dell' autore del libro de im. Chr., Tor. 1853, und der Jurist Barthol. Veratti: Disquis. filolog. e crit. a l'autore del libro de I. Chr., Mod. 1857. Mit großer Gelehrsamkeit widerlegte sie der kath. Bischof Malou von Brugge in s. Recherches
60 historiques et critiques (3. Aufl. Tournai 1858); gegen ihn in wenig wissenschaft-

licher, aber desto mehr absprechender Weise Tamizey de Larroque: Preuves que Th. n'a pas composé l'im., Par. 1862; seine Leichtfertigkeiten mit bodenlosen Unwahrheiten deckte mit vernichtender Kritik Karl Hirsche auf im 1. Bande seiner Prolegomena, in welchem er zugleich von neuen Gesichtspunkten aus die Thomasabfassung nachwies; ihm schloß sich der Brüsseler Pastor Delvigne (Les récentes récherches sur l'auteur de l'imit. 1858—76, Bruxelles 1877) an, worauf Hirsche im 2. Bande den neuesten Gersenverteidiger, den Benediktinerabt Dr. Cöl. Wolfsgruber in Wien (der zuerst die in der Civilta cattol. V, 1875 erschienenen Abh. des P. Camillo Mella della controversia Gerseniana für „den Katholik" 1877 bearbeitet, dann 1879 eine alte niederländische Übersetzung aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts van der Navolginge Cristi ses boeke [Wien] herausgeg. und schließlich seine Hauptschrift: „Giovanni Gersen, sein Leben und sein Werk" [Augsburg 1880] veröffentlicht hatte, vgl. auch s. Septem motiva contra Th., oben S. 726, 16) aufs schärfste bekämpfte. Wie Hirsche haben sich fast alle neueren Forscher gegen den Abt Gersen erklärt; so der Holländer O. A. Spitzen, Th. a K. als Schrijver der Navolging v. Chr. (Utr. 1880), später Nalezing (Utr. 1881) und Nouvelle défense 1884; ferner die Jesuiten: V. Becker, L'auteur de l'im. et les documents Neerlandais, 1882) und G. Schneemann, der seine frühere Zustimmung für Gersen (in den Stimmen aus Maria Laach X, 121) zurücknahm und energisch Wolfsgruber widerlegte (das. XX, 1881); ferner die Katholiken Keppler (ThQS 1880), der Benediktiner Pucher und K. Grube (beide in mehreren Abhandl. in den hist.-polit. Bl. 1880—83); der Engländer S. Kettlewell (Th. a K. and the brothers of com. live, 2 Bde, Lond. 1882 und 2. A. abgekürzt 1885), und der Italiener Luigi Santini (I diritti di Tommaso da K. difesi contro le vecchie pretese de Gersenisti moderni, Roma I, 1879; II, 1881). Zu vgl. Ev. KZ. 1884. — Einen Verteidiger fand Gersen nur in Hergenröthers Kirchengesch., wogegen Denifle (ZkTh VI, VII) ihn stark bekämpft, aber einen deutschen Augustiner 30—40 Jahre vor Thomas als Verfasser verteidigt; während Kraus (A. Allg. Z. 1872, Nr. 201), zugesteht, daß der Verfasser aus der Windsheimer Gemeinschaft stammen müsse; neutral sind Arthur Loth (Revue des quest. hist. 1873. 1874); B. Hölscher (Progr. des Gymn. zu Recklinghausen 1879); seltsam: Silvestre de Sacy, in der Ausg. der franz. Übers. des Kanzlers Michel de Merillac von 1621, sagt 1853: das Dunkel gehöre zu den Schönheiten des Buches; ein solches habe keinen individuellen Verfasser; dieser sei die Menschheit; ähnlich die Herausgeber der Internelles consolations (Paris 1856): Verfasser sei der hl. Geist, das ganze Mittelalter habe daran gearbeitet. Gegen Wolfsgruber haben sich, was sehr beachtenswert ist, auch die Benediktiner ausgesprochen und sich für Thomas erklärt. Noch verweisen wir auf A. de Backer, Essai bibliogr. sur de livre de imitatione Christi, Liége 1864; Fromm, Die Ausgaben der J. in der Kölnischen Stadtbibl. (Veröffentl. der Stadtbibl. zu Köln), 2. Heft 1886.

III. Prüfung der Hypothesen. a) Für Gerson, den berühmten franz. Kanzler (gest. 1429), wird 1. auf die 35 Ausgaben der Imit. vor 1500 und mehrere Handschriften (von 1441 und eine undatierte zu Cambrai, angeblich vom Jahre 1390) hingewiesen, in denen Gerson als Verfasser bezeichnet sei; allein Abschriften wie Abdrücke pflegten damals oft sehr unkritisch angefertigt zu werden; besonders 2. auf eine Handschrift von 1462 mit französischen Predigten Gersons und einem Traktat: De l'internelle consolation (Übersetzung des 1. B.); diesen hielt man für die Urschrift der Imit., und Gerson als Verfasser: allein eine schon vor 1447 datierte Hdschr. zu Amiens enthält denselben Text mit der Bemerkung: translation de l'imitation; es ist also erstere nur eine, und zwar sehr fehlerhafte Übersetzung aus dem lateinischen dritten Buch. 3. Der vielfach versuchte Nachweis von Gedankenübereinstimmung mit anderen Schriften Gersons ist von Chr. Schmidt (Essai sur G., Straßburg 1839) und besonders von Schwab (in seiner Biographie 1859) abgewiesen, und so weit er vorhanden ist, aus der gleichen Quelle kontemplativer Mystik von Groot und Ruysbroeck abzuleiten. — Gegen Gerson als Verfasser spricht: daß 1. die ältesten Zeugen ihm diese Schrift nirgends beilegen, weder die Karthäuser zu Villeneuve bei Lyon, wo er die letzten 10 Jahre bis zu seinem Tode zubrachte, noch der viel wichtigere Zeuge, sein Bruder Johann, Prior der Cölestiner in Lyon, der die Schriften des Bruders gesammelt hat, noch der älteste Herausgeber, der ihm befreundete und ihn hochschätzende Kanonikus Peter Schott in Straßburg, der vielmehr geradezu sich dagegen aussprach; 2. der Verfasser der Imit. ist unzweifelhaft ein Klostergeistlicher gewesen; ein Mann wie Gerson kann nicht den Ton anschlagen, der durch die Imit. sich hindurchzieht, daß in der abgeschlossenen Stille des Klosterlebens der

höchste Zweck des christlichen Lebens zu suchen sei. Endlich sprechen 3. gegen Gerson die Sprache, wie bes. Hirsche gezeigt hat, namentlich die unleugbaren Germanismen in der Imit.; sie mit Barbier u. a. aus dem vorübergehenden Aufenthalt Gersons in Deutschland zu erklären, ist, wie Ullmann mit Recht sagt, ein Streich der Verzweiflung. —

5 b) Die neuestens am eingehendsten von Wolfsgruber verteidigte Hypothese — daß der Benediktinerabt Giovanni Gersen zu Vercelli, um 1230 Verfasser sei, stützt sich auf folgende Gründe: a) auf 22 codd., welche teils den Namen Joh. Gersen nennen, teils älter als Th. sind. Allein 1. von diesen codd. bezweifelt Wolfsgruber den cod. Tubin.; 12 (13) codd. schreiben nur Joan. Gersen; 4 oder 5 fügen hinzu, daß es der Pariser 10 Kanzler sei; cod. Allatianus hat in der Überschrift Incipit. tract. Joannis und dann über der Zeile noch de canabaco, was aber nicht identisch ist mit Caballiacum (= Canaglia, dem Geburtsort des vermeintl. Gersen), sondern eher an Tanabaco (= Tambaco), also an Joh. de Tambaco erinnern dürfte; cod. Cavensis hat in einer prachtvollen Initiale (Viereck in Gold) das Bild eines kreuztragenden schwarzen Mönches; 15 aber da Gregory von diesem Bilde noch nichts weiß, scheint es, „daß der Benediktiner wohl erst später hineingemalt ist"! Cod. Aronensis nennt zwar an drei Stellen als Verfasser Joan. Gersen (Gesen, Gessen), ist aber erst, wie Denifle darthut, aus dem Ende des 15., wahrscheinlich Anfang des 16. Jahrhunderts; und da der Name des Verfassers ohne den Zusatz „Abt" erscheint, so kann er auch auf den Kanzler bezogen werden; 20 so bleibt nur ein cod., der den Abt Gersen nennt, und zwar thut es der Abschreiber aus dem Jahre 1605, also 150 Jahre nach der Abfassung des Buches, noch dazu in Italien, wo damals der Kampf für den Abt entstanden war. Zwar weist man noch auf einen venetianischen Druck von 1501; aber hier liegt anerkanntermaßen außer einer Radierung noch deutlich eine aus Th. gemachte Korrektur in D. Johs. abbas Vercell. vor. 25 Also kein cod. mit unbestreitbarer Angabe des Abtes als Verfasser ist nachweisbar. — Was 2. das Alter der codd. betrifft, die älter als Th. sein sollen, so können die aus Kloster Melk (1421), Ewich (1426), Ochsenhausen (1427), weil nicht mehr vorhanden, nicht mehr untersucht werden; der cod. Kirchhemianus (jetzt in Brüssel) trägt die Zahl 1425, aber es ist nicht nachweisbar, ob von der Hand des Schreibers, oder später 30 zugefügt. Die Gegner berufen sich irrtümlich auf Muratori, der (Antiq. med. aev. III, 44) einen cod. von 1401 kenne; er stammt aber, wie dort gesagt ist, aus dem Jahre 1455; sodann ist der cod. Wibling. aus dem Benediktinerstift St. Paul in Kärnthen zwar von 1384 (85?) datiert; aber wie Wolfsgruber selbst eingesteht, leiden jene Zahlen „an Rasuren und Nachhilfe"; er setzt ihn ins 15. Jahrhundert. Auch der von A. Loth auf- 35 gefundene, der Orthographie wegen von einem deutschen Abschreiber geschrieben cod. Paris. ist nicht von 1406, wie er aus dem darin befindlichen Kalendarium schließt, sondern wohl aus der Zeit Eugen IV (1431—47) wegen des zugleich mit abgeschriebenen Ablasses (vgl. Spitzen, Nouv. déf. p. 111 f.). Der von Gregory gekaufte cod. de Advocatis ist sicher nicht der im Diarium als schon im 14. Jahrhundert vorhanden be- 40 zeugte; seinen Schriftzügen nach gehört er, wie Denifle bewiesen hat, der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts an, denn derselbe cod. enthält noch, von derselben Hand geschrieben, Gersons Schrift De meditat. cordis, die erst im 15. Jahrhundert verfaßt ist; jenes Diarium ist aber nach Spitzen, Santini, Denifle u. a. nur ein Machwerk der neuesten Zeit und ein litterarischer Betrug. — Fassen wir das Resultat über das handschriftliche 45 Material zusammen, so giebt es vollständige codd. vor 1427 nicht; das erste Buch schon vom Jahre 1424. Aber alle sicher datierte codd. vor 1450 stammen aus Deutschland und den Niederlanden. Nach Santini ist keiner der 21 codd., auf die man sich für Gersen beruft, für ihn beweisend. — b) Von den äußeren direkten Zeugen muß Wolfsgruber gestehen, daß sie nicht über den Anfang des 17. Jahrhunderts hinausreichen und 50 daß wir kein gleichzeitiges Dokument mehr haben. Die Citate aus der Imit. bei Bonaventura beweisen nichts, da die Schrift: Collat. ad Tolosates nicht von Bonaventura stammt, sondern viel später geschrieben ist; die in einem Br. Joh.' XXII. an Philipp. VI. (aus Seneca ep. XII) u. a. sind nicht aus Thomas genommen. c) Die inneren Gründe, die Italicismen, die Beschreibung der casula (IV. 5. 36) u. dgl. be- 55 weisen nichts: denn die vermeintlichen Italicismen sind nur spätere Latinität; das Kreuz auf der Vorder- und Hinterseite der casula ist nach Bock (Geschichte der liturg. Gewänder des Mittelalters II, 125) nicht in Frankreich und Italien, sondern nur in Deutschland und den Niederlanden in Gebrauch gewesen. Daß der Verfasser Benediktiner sei, folgt noch nicht aus den Anklängen an ihre Ordensregel, da diese wesentlich den meisten 60 anderen Orden zu Grunde lag; und daß die Laienkommunion unter beider Gestalt

nach IV 4. 61 ff. und IV 11. 75 ff. noch bestanden, ist falsche Auslegung; der Verfasser ist Priester. Das I. 3 abgeratene Disputieren weist nicht auf die alte Zeit, wo der Streit geruht, sondern auf die üblichen Klosterstreitigkeiten des 15. Jahrhundert. — Die Gründe für Abt Gersen sind durchweg hinfällig; ja, von seiner ganzen Person weiß man nichts, als die Silben seines Namens. Er taucht erst 1655 in dem Menologium 5 Benedict. auf, das Butzelin unter dem Einfluß der Ordenseiferer gegen Th. verfaßt hat. Daß die Person des Abtes Gersen Fiktion sei, haben die neuesten katholischen Forscher wie Pucher, Funk, Keppler, bes. Denifle u. a. anerkannt. Nach Funk „der Schatten des großen Kanzlers“, dem auch die neuerdings in Italien errichteten und mit kirchlichen Feiern geweihten Denkmäler (z. B. in der Kirche des hl. Eusebius zu Vercelli) keinen Kern 10 geben. Zu vgl. Funk, Kirchengeschichtl. Abh. II, 380 f. 1899.

c) Für Thomas a Kempis entscheiden folgende Beweise: a) Direkte geschichtliche Zeugen. 1. Joh. Busch bemerkt im Chronic. Windesemense (ed. Grube p. 58), sieben Jahre vor des Th. Tode, in einer dem letzteren, wie sein Chron. mont. Agn. zeigt, bekannten Stelle, daß Th. plures devotos libros composuit, videlicet qui 15 sequitur me, de imitatione. Man hat vergeblich diese Worte als Interpolat angezweifelt; allein daß sie in dem jetzt verlorenen Autograph Buschs gestanden, zeigt nach Amort die amtliche Untersuchung 1760; ebenso haben nach ihm die meisten codd. diese Stelle: so besonders der von 1465 und 66 zu Utrecht geschriebene (bei Spitzen faksimiliert), ebenso die drei 1478 in Bodeken abgeschriebenen zu Trier; die zu Paris und Rebdorf 20 von 1477, die von Mooren eingesehenen von 1478. Das Fehlen in einem Pariser und Gäsdoncker cod. erklärt sich wohl daraus, daß der Schreiber Gerson als Verfasser hielt. Die Übereinstimmung mit der parallelen Stelle in der Agnetenchronik ist nicht auffallend. Busch hat absichtlich den durch sein Buch seinerzeit so bekannten Mann als Zeugen für seinen, aus des Thomas Mund (ev. auch aus schriftlicher Aufzeichnung) entnommenen 25 Bericht angeführt (vgl. bes. Pohl, Progr. 1894 und Funk a. a. O. 430). Wenn in neuster Zeit Kentenich in ZKG 1905 auf Grund der Abh. vom Börner (Fürstenwalde 1905) über die von Döbner herausgeg. Hildesheimer Chronik die Glaubwürdigkeit und Genauigkeit Buschs aus allerlei Widersprüchen mit der Hildesheimer Chronik angezweifelt hat, so übersieht er, daß in politischen und anderen vom Hörensagen mitgeteilten Angaben 30 Ungenauigkeiten über die damaligen Verhältnisse des Reichs und der Kirche erklärlich sind; anders aber verhält es sich mit diesen auf persönlicher Begegnung und Kenntnis ruhenden, allen Klosterleuten zu Windsheim und Zwolle bekannten Angaben. Zu vgl. Funk, Hist. Jahrb. II, 496 und Fromm a. a. O. 66. 2. Caspar von Pforzheim im Wengenkloster bei Ulm, in seiner deutschen Übersetzung 1448, sagt: „gemacht hat es ein andächtiger würdiger Vater, 35 Meister Thomas, canonicus regularis“ 3. Hermann Rheyd aus Rheine in Westfalen, Prior in Neuwerk zu Halle, der Th. 1454 gekannt und auf dem Windsheimer Provinzialkapitel gewesen, bezeugt in einer Passauer Handschrift, daß Th. das Buch compilavit. 4. Joh. Wessel ist nach der handschriftlich vorhandenen Biographie Hardenbergs, seines Schülers, bei Thomas gewesen, angezogen durch seine Frömmigkeit und 40 durch das Buch, das er geschrieben; dies — die Imitatio — wurde ihm noch gezeigt (s. Ullmann II, 243 und 596). Auch Hardenberg selbst kann für sich als Zeuge in Betracht kommen, sofern er das Kloster besucht hat und Schriften des Th., darunter sein Opus aureum de imitatione gesehen. 5. Adrian de But (geb. 1447, gest. 1485) schreibt in seiner Additions zu der Chron. de Jean Brandon, z. Jahr 1458, daß 45 Thomas die Bücher über Qui sequitur me metrice verfaßt habe. 6. Der älteste Herausgeber der Werke Gersons, Peter Schott, Kanonikus in Straßburg, wie sein Freund Geiler von Kaisersberg, die beide Gerson hoch verehrten, sprachen ihm die Imitat. ab, und in ihren Citaten dem Th. als Verfasser zu; ebenso citiert Mauburnus, der unter Th. sein Gelübde im selbigen Kloster abgelegt, in seiner Schrift Rosetum spirit. 50 exercitiorum (1491) und Albert Kuhne in seiner Schrift De elevatione mentis (1489), Jac. Philipp. Forestus in seinem Supplementum mehrmals ihn als Verfasser; die französische Übersetzung von 1493 nennt gegenüber falschen Angaben als Verfasser den Th. und irrt nur, daß sie ihn ins Kloster Windesheim versetzt; — der Franziskaner Severin Bolzward in seiner Scala devotionis von 1501 nennt Th. als Verfasser — 55 und wenn auch Trithemius von der 1494 in De scr. eccl. p. 707 ausgesprochenen Ansicht später im Catal. vir. ill. abweicht, indem er sie einem älteren Ordensgenossen gleichen Namens beilegt, so ließ er sich für diese Duplizität durch das hohe Alter täuschen; die Windsheimer Chronik kennt nur einen Th. a Kempis.

Vor diesen ausdrücklichen Zeugnissen müssen alle anderen aufgestellten Verfasser 60

weichen: sowohl der Kanzler als der fingierte Abt; aber auch der hl. Bernhard (für den Achilles Statius in seiner Ausg., Paris 1541, und die flandrische von 1505 eintreten); ebenso Ludolf der Karthäuser, Heinrich Kalker, Joh. Nider (in einem baierischen cod.), auch J. Vos, welchen Madden in seinen lettres VI. 1886 behauptet.

5 Diese Zeugnisse werden bestätigt b) durch die Handschriften. Es existiert keine, welche Th. als Verfasser mit Sicherheit ausschlösse, wohl aber über 50, welche ihn direkt nennen. Die vor 1450 datierten stammen sämtlich aus Deutschland und den Niederlanden. Die wichtigsten nennt Funk a. a. O. S. 419. Interessant ist die Bemerkung im Dalheimer Koder, wo der Schreiber sagt, daß er 1471 dem Th. ein Meßopfer gebracht, 10 weil er Verfasser der abgeschriebenen Schrift war. — Der Pollinger von 1442 nennt einen Canonicus regul. aus Bodiken bei Paderborn. — Irrtum des Abschreibers, der den Bod. Koder kopierte. Wir besitzen sogar noch Autographa: 1. der zu Brüssel befindliche Antwerpener von 1441, ein Sammelband von neun verschiedenen Schriften des Th., auf fünf Bogen sehr verschieden alten Papieres; geschrieben von ihm selbst; wie die Unter- 15 schrift sagt, finitus et completus anno domini MCCCCXLI per manus fratris thoē. kēp. in monte s. agnetis prope zwoll., vgl. Pohl II, 439 ff., bes. 461; mit demselben Recht als die anderen darin befindlichen Schriften nicht bloß als vom Th. abgeschrieben, sondern verfaßt gelten, ist ihm auch die Imit. zuzuschreiben; ein Klosterabschreiber hätte sich nicht die mancherlei Korrekturen, Abweichungen, Verbesserungen er- 20 laubt; wäre Th. nicht Verfasser, so hätte er es angedeutet, um nicht den Verdacht der Autorschaft bei anderen zu erregen; doch ist zu beachten, daß die 4 B. der Im. zu Anfang auf viel älterem Papier geschrieben sind, also schon vor 1441, nach Spitzen, nach Funk sogar schon vor 1420 geschrieben sein müssen. Wir haben also hier den ältesten cod. der Imit. und zwar als von Th. selbst geschrieben; wenn auch nach der Klostersitte 25 der Autor sich nicht nannte; im Kloster war er bekannt und später fügte man den Namen hinzu. Zu vgl. Pohl s. Ausgabe II. 2. Das Löwener Autograph, etwa 20 Jahre älter, das Handexemplar des Th., mit der Inschrift des ältesten Besitzers: scriptus manibus et characteribus Thomae, qui est autor horum devotorum libellorum, vgl. Pohl VI, 456 f. 3. Wichtig ist der cod. Kirchhemius (jetzt zu Brüssel) mit den drei 30 ersten Büchern und der Inschrift: editus a probo et egregio viro, magistro Thoma — de Kempis dictus, descriptus ex manu auctoris, anno 1425. 4. Ein cod. im Besitz von Hasak (Luther und die religiöse Litteratur seiner Zeit 1881) ca. 1450 nennt den Th. compilator, ebenso wie c. Indersdorf. von 1441 sagt: compilavit quidam canonicus regularis S. Aug. 5. Noch nennen wir cod. Magdalenus 1438 in Ox- 35 ford: de musica ecclesiastica liber spiritualis. Est autem libellus aureus Thomae a K. de im. Christi. Aus der Zeit vor seinem Tode bezeugen über 50 codd. ihn als Verfasser. —

c) Dazu kommen die ältesten Ausgaben, welche den Th. als Verfasser nennen: Spitze zählt 20 aus dem 15. Jahrhundert, Funk 11: so Augsburg 1472. 1485; Straß- 40 burg 1481. 86. 87. 89; Nürnberg 1487 94; Ulm 1487 (Zainer); Memmingen 1489; Venedig 1486. 87. 1521; Lyon 1490; Paris 1493. 1500. Zwar stehen andere Handschriften und Ausgaben mit dem Namen Joh. Gerson gegenüber, z. B. Bonon. 1485; Firenze 1491 (zu vgl. Fromm a. a. O. S. 60 f.); aber sehr viel weniger; jedoch mit Gersen ist kein Druck vor 1500. Das anfänglich ohne Namen des Verfassers verbreitete 45 Buch wurde kritiklos dem Kanzler beigelegt, mit dessen Schriften es vielfach verbunden war. — Auch die in einem alten Grönthaler cod. von 1420 (?) vorhandene angefangene deutsche Übersetzung des ersten B. zeigt nicht bloß das Vorhandensein der Imit. schon in dieser Zeit, sondern daß der Verfasser schon vor seinem 40. Jahre eine in diesem Kloster sehr bekannte Person gewesen sein muß, daß man sein Buch für die Laienbrüder über- 50 setzte. Zu vgl. Spitzen, Nouv. déf. p. 42 ff. Eine in Köln 1886 gefundene Übersetzung ist 1434 geschrieben (oder übersetzt) von J. de Bellorivo (zu vgl. Litteraturbl. 1886), und zwar in Köln im Kloster der Brüder vom gem. Leben zu Weidenbach, wie deutlich aus einer Anspielung zu V. 80 und 73 und einer Klammer am Rande hervorgeht; zu vgl. Mitteilungen aus dem Stadtarchiv zu Köln XIII. 1887 und Fromm ZKG 1889 55 S. 73.

Diese Zeugnisse werden bestätigt d) durch die inneren Gründe: 1. Citate aus den in den Windsheimer Kreisen verbreiteten, gelesenen und gekannten Schriften z. B. aus Ruysbroek, aus des gelehrten Joh. v. Schoenhoven (Subprior in Groenendal, gest. 1431) Brief an seinen Neffen Simon in Emsteyn (c. 1383); hier citierte der belesene und gern 60 Citate anführende Schoenhoven aus des Joh. de Tambaco consolatorium theol. 15

drei Lebensregeln, welche Imit. I, 20. 24 wiederkehren; ebendaher ist auch das Citat aus Seneca ebendas. V. 13 und das I, 13. 56 aus Ovid, und zwar in der Fassung Schoenhovens. Das umgekehrte Verhältnis ist deshalb ausgeschlossen. Über Schoenhoven vgl. Funk a. a. O. 1899 S. 412. Ferner die aus Heinrich Mandes (gest. 1431) bedeutsamen, in der Landessprache geschriebenen Erbauungsbüchern: Van een gestelic leven, van drien staten eens bekierden menschen und Een corte enige sprake der mynnenden sielen mit haren ghemynden. Da wir sonst bei den Windsheimern keine Citate aus der Imit. finden, so ist das umgekehrte Verhältnis auch hier ausgeschlossen. — Auch sonst klingen die uns bekannten Sentenzen seiner Zeitgenossen und Lehrer an: eines Gerh. Groot, Florentius, Gerlach Petri, Cacabus, Joh. v. Heusde, die Predigten Brinkerinks (zu vgl. Bonnet-Maury, E quibus Nederl. fontibus hauserit scriptor libri de imit. X, Paris 1878). Auf einen Niederdeutschen weisen 2. die unbestreitbaren, von Amort, bes. von Spitzen und Hirsche aufgeführten Germanismen (z. B. I. 1: exterius scire; 2: de se nihil tenere; 6: nihil juvat ad pacem; 16. 22: libenter habere; 17: pacem tenere; II. 9: suaviter equitare (sanft fahren); 9 und 11: pone te ad infimum; II. 31: infra jacere (= unterliegen); 57: pone ex corde (aus den Sinn setzen, schlagen). Gallicismen und Italicismen werden von den gegnerischen Kritikern vergeblich gesucht. Auch die oben besprochene Stelle IV, 5. 36 gehört hierher (zu vgl. O. A. Spitzen, Les Hollandismes de l'Imitation (gegen Veratti), Utr. 1884. — 3. Der Verfasser bezeugt sich als monachus religiosus, und durch den häufig widerkehrenden Ausdruck devotus als zu den von Groot gestifteten, durch diesen Ausdruck besonders sich kennzeichnenden Gemeinschaften gehörig (I, 17—19, bes. 18. 59f. und 74f. 20. 41; III, 10. 32. 56); er weist hin auf die Beispiele und großen Tugenden der Stifter, deren Spuren noch vorhanden sind; die Gemeinschaft kann also noch nicht lange bestehen; jetzt seien schon Spuren von erkaltendem Eifer (tam cito), was wohl im Blick auf die erst vor kurzem heimgegangenen Groot und Florentius gesagt sein kann, aber nicht auf den im J. 543 gestorbenen hl. Benedikt. Vor allem beweist 4. die Vergleichung mit den zahlreichen anderen anerkannt echten Thomasschriften (auch mit dem echten soliloquium, gegen Wolfsgruber) die Abfassung der Imitatio durch Th.; sowohl was den Gedanken- (bes. vgl. H. Gerlach, Parallelen 1901) und Lehrgehalt, als was die Form betrifft. — α) Thomas steht als treuer Sohn seiner Mutter, d. h. seiner Kirche zu ihrer Lehre, wie sie auf dem Grunde der Scholastik, besonders des Th. von Aquin ruhend, sich im Anschluß an Augustin, den hl. Bernhard (zu vgl. Hirsches Ausgabe nach jedem Kap. bei Pohl [II, p. 514] und Huntzinger a. a. O.) als praktisch-asketische Mystik, im Unterschied von der eines Eckart und Tauler, ausgebildet hat; darum fehlt auch bei aller Betonung der göttlichen Gnade doch nicht der semipelagianische Zug, der das Verdienst der guten Werke betont, die Einsamkeit, die Entsagung und Gehorsam des Klosterlebens als höchstes Lebensziel preist, die Entartungen des frommen Lebens in Wallfahrten, Marienandachten u. a. zwar tadelt, aber doch auf solche Äußerlichkeiten Gewicht legt. Man hat zwar das Fehlen der Marienverehrung in der Imit. gegen Th. geltend gemacht. Doch abgesehen davon, daß die Maria IV, 17. 18 erwähnt wird und daß die Nachfolge Christi dazu nicht besonders Anlaß gab, fehlt sie auch in anderen Schriften (z. B. im hort. ros., de trib. tabern., de dispens. fid.). Auch β) die Form ist übereinstimmend, sowohl die Sprache (besonders die Germanismen) als die Darstellung in Sentenzen, im Parallelismus, der Rhythmus und Reim; wogegen diese formalen Eigentümlichkeiten den Werken des Gerson (z. B. seinen oft mit der Imit. verbundenen tract. de meditatione cordis) völlig fremd sind. (Zu vgl. Hirsche in der 2. Ausg. der PRE Bd II S. 740f.). Beachtung verdient γ) weiter die Aufnahme des Leoninischen Hexameters: vita boni monachi crux est, sed dux paradisi (III, 56. 64. 65) aus seinem Epigramm versus de s. cruce, worauf Hirsche a. a. O. gewiesen. — Endlich darf man behufs richtiger Entscheidung der Streitfrage weder die übrigen Schriften des Th. unterschätzen, noch die Imit. überschätzen; denn an Originalität der schöpferischen und unmittelbar erfassenden Gedanken steht sie z. B. den Taulerschen Schriften sehr nach, wenngleich sie diese bei weitem an Einfachheit und volkstümlicher Verständlichkeit und warmer Herzlichkeit übertrifft. Schließlich gilt bei dieser Frage des Th. Wort: non quaeras quis hoc dixerit, sed quid dicatur attende.

IV. Entstehung und Zeit der Abfassung. Die Imit. ist aus einzelnen zu verschiedenen Zeiten verfaßten selbstständigen Traktaten entstanden, welche Th. später zu einem Ganzen mit der jetzigen zusammenfassenden Überschrift verbunden hat. Dies ergiebt sich teils aus dem losen Zusammenhang der vier Bücher, teils aus ihrer in ver-

schiedenen Handschriften beobachteten Reihenfolge. Manche codd. (wie der Wolfenbütteler von 1424) bieten nur das erste Buch; andere (c. Wibling. von 1433 zu Paris) nur Buch 1 und 2; andere (cod. Weingart. 1433) Buch 1—3; die französische Uebersetzung von 1462 hat das zweite und dritte vor dem ersten; das vierte fehlt wie in vielen 5 anderen, doch hat schon 1426 (27?) cod. Gaesdonck. alle vier; aber aus dem Datum der Abschrift ergiebt sich, daß das vierte früher als das zweite geschrieben war und der Autograph von 1441 läßt das vierte dem dritten vorangehen. In manchen codd. (Antwerp., Gerarmont., Rebdorf.) folgen noch ein fünftes und sechstes Buch, nämlich des Th. Traktate: Exercitia spiritualia und Recognitio propriae fragilitatis. — 10 Man hat in den von Meyer und Liebner aufgefundenen Handschriften, von denen jene (ca. 1450) die ersten 23 Kapitel des ersten Buches und dann 15 neue bietet, — diese das zweite Buch, beide aber in sehr abweichenden Texten, die ersten Grundlagen für das spätere ausgereifte Werk finden wollen. Allein genauere Vergleichung zeigt, daß sowohl was die Gedanken als die Form, Sprache, Rhythmus und Reim anlangt, diese Schriften 15 zu verschieden sind, als daß sie vom Th. herstammen können. Der Text des letzteren ist sehr ähnlich zweien in Brüssel gefundenen und von Nolte (Wiener Zeitschr. für die ges. kath. Th. 1855) veröffentlichten. Die Überschrift des einen speculum peccatorum ist von späterer Hand; der andere hat: quidam utilis tractatus proficere volentibus compositus a quodam carthusiensi nomine Calcar. Besser ist der Text in einem 20 Wolfenbütteler cod., wo er nach Buch 1 der Imitatio folgt (abgedruckt bei Hirsche I, p. 482); an Th. kann bei diesen Schriften als Verfasser nicht gedacht werden. Der genannte Calcar kann kein anderer sein, als Heinrich Calcar im Karthäuserkloster zu Muninkhuizen bei Arnheim, der 1408 gestorben und auf Th. großen Einfluß gehabt hat. Aus der Verwechselung dieser ähnlichen Schrift Calcars mit des Th. Imitatio erklärt sich 25 auch, daß man zuweilen jenen für den Verfasser der letzteren gehalten (vgl. VII³, 602).

Die Zeit der Abfassung wird, da codd. der Imitatio vom Jahre 1421 zu Melk, Ewich, Ochsenhausen gewesen sein sollen und wir schon 1434 Übersetzungen haben, danach ungefähr bestimmt werden können (fraglich ist die Übers. vor 1420). Handschriften mit älteren Daten sind, wie sorgfältige Untersuchungen gezeigt, mit bes. Interesse gefälscht 30 (vgl. Kraus a. a. O. 84).

V Die Bedeutung des Buches. Der Grundgedanke, welcher in dem Anfang des Buches und von dort entnommen in der Überschrift des Ganzen ausgesprochen ist, stammt von der bekannten Mahnung des Herrn Jo 8, 12 (in Verb. mit Mt 10, 38f. 16, 24); es ist der der praktischen Frömmigkeit des Mittelalters, wie er bei den Wal- 35 densern, Franz von Assisi, in den Bettelorden, bei den Mystikern sich findet, und gerade von der tief eingreifenden Wirksamkeit Grootes her auch in den von ihm gegründeten beiden Gemeinschaften, den Windsheimern wie den Brüdern vom gemeinsamen Leben, tiefe Wurzel geschlagen; er reicht bis auf Staupitz. Ist es dadurch auch im engen Anschluß an die hl. Schrift geschrieben, ja bewegt es sich vielfach in ihren Worten, so ist 40 doch dem Ganzen der mittelalterliche Charakter der streng römischen Kirchenlehre aufgeprägt. Irgendwelche Abweichungen von derselben ruhen auf falscher Auffassung der betreffenden Stellen. Das Buch ist daher von Anfang an nicht bloß in den Klöstern, sondern überhaupt in der Kirche, insbesondere in der römischen, das beliebteste und populärste Erbauungsbuch; namentlich hat der Jesuitenorden von seinem Stifter her es 45 als solches in seine geistlichen exercitia aufgenommen. Ist so das Buch ein Gemeingut der Kirche und wegen seiner Grundlegung in der hl. Schrift auch für protestantische Leser in vielen Abschnitten erbaulich, so ist der streng römische und mönchische Geist in ihm so ausgeprägt, daß protestantische Christen das Original nicht ohne Anstoß lesen können; außer den zahlreichen Stellen vom Verdienst der guten Werke, auch des kleinsten, vor 50 Gott, der Lehre von der Transsubstantiation (IV, 2), der Priestervermittelung (IV, 5, II, 6), der Fürbitte für die im Fegfeuer Befindlichen (IV, 9. 41ff.; I, 24), wie zu den Heiligen und deren Vorbildlichkeit (I, 13, II, 9. 10. 12, III, 6 und 58) — Stellen, welche man deshalb in Übersetzungen für Protestanten entweder ausmerzt, oder mit warnenden Anmerkungen versieht — ist es der ganze Grundton des Buches, welcher mit dem evan- 55 gelischen Heilsglauben unvereinbar ist. Wird auch der römische Standpunkt durch eine mystische Innerlichkeit (omnia sunt nulla) gemildert und ist auch des Tröstlichen gar viel zur wahren Erbauung darin, so ist doch der mönchisch-asketische Geist (daher humilitas, Einfalt, Wille, Kampf gegen Leidenschaft, Gehorsam gegen die Oberen) mit seiner Nachfolge des Lebens Jesu in der Weltflucht ein einseitiger und geradezu zu bekämpfen- 60 der; nicht äußerliche Weltflucht (hort. ros.), sondern Weltüberwindung in Weltverleug-

nung durch den bußfertigen Glauben in der Liebe, wie im Kampf gegen die Sünde im Herzen, wie in der Welt ist des Christen Aufgabe. Ein Christ kann sich ohne das Kleinod von der Rechtfertigung allein aus Glauben an das alleinige Verdienst des Sohnes Gottes nicht erbauen; erst durch den bußfertigen Glauben an die Gnade Gottes kann er in den Stand versetzt werden, Christo nachzufolgen und nur durch diesen Glauben 5 in der Gemeinschaft mit Christo bleiben. Es handelt mehr vom Christus in uns, als dem für uns. Ist das Büchlein auch „die schönste Rose im Klostergarten der Br. vom gemeinsamen Leben" (Hase), hat es für das 15. Jahrhundert auch seine große Bedeutung gegenüber der damaligen entarteten und verweltlichten Kirche und ihrer Glieder gehabt, und hat es somit auch in der Zeit der Vorreformation vorbereitend gewirkt, so wird doch 10 C. Schmidt (PRE 1. Aufl.) Recht behalten: „seitdem die Reformation uns besseres gebracht hat, sollte die Imit. in der protestantischen Kirche nur noch ein historisches Interesse haben". Es fehlt viel an der Glaubenskraft, welche in Luthers Schriften, an der Klarheit und Sicherheit, welche in seinem kleinen Katechismus, an der Tiefe und Fülle, welche in seinen Liedern uns begegnet. Zu vgl. G. Faßmer, Die Imit. Christi ein Vade- 15 mecum für evangelische Leser, Gotha 1889. Hierher gehört auch: „Biblisch und evang. Th. a. K.", übers. von Fr. L. v. Reising, 2. Aufl. Lauer m. s. Abh. der Heidelberger Disputation Luthers, ZKG 1901, hat in einzelnen Thesen Beziehungen auf die Imit. finden wollen; so Thes. 27 auf Imit. III, 5. 6. 8; Thes. 4 auf III, 9; Thes. 27 auf den Titel desselben, doch sehr fraglich, da die Imit. sonst nirgends bei Luther erwähnt 20 wird. Die Thatsache, daß das Buch ein Erbauungsbuch für Christen aller Konfessionen, ja für Menschen aller Arten von Denkweisen und Ansichten geworden ist, erklärt sich daraus, daß der Verfasser das schwache sündige Menschenherz kennt, es aufschließt und für Jesu herzbewegende, seelsorgerliche Worte empfänglich macht und für sie gewinnt. Der Menschen Herz ist zu allen Zeiten dasselbe. Es sucht Frieden und Trost. Aber 25 tiefer dringt er nicht ein weder in die Bedürfnisse des friedelosen Menschen, noch in die Tiefe der Gnade Gottes im Kreuz Christi. Den Frieden lasse ich euch: aber meinen Frieden — den im Glauben an den gekreuzigten Sohn Gottes begründeten und in täglicher Reue und Buße zu gewinnenden — bietet er nicht. **L. Schulze.**

Thomas Waldensis s. Netter Bd XIII S. 749. 30

Thomas von Westen s. Westen.

Thomaschristen s. d. A. Nestorianer Bd III S. 728, 10.

Thomasius, Christian, gest. 1728, Begründer der Universität Halle und Professor der Jurisprudenz daselbst, Bahnbrecher der Aufklärung in Deutschland. — Quellen: Eine Gesamtausgabe seiner Werke existiert nicht. Ein (unvollständiger) Katalog seiner Schriften 35 erschien 1728 in Halle bei Salfeld. Zahlreiche Schriften sind von ihm selbst gesammelt in: Kleine teutsche Schriften 1707. Auserlesene und in Deutsch noch nie gedruckte Schriften 2 Bde 1705, 1714. Gedanken und Erinnerungen über allerhand gemischte philosophische und juristische Händel. 3 Teile 1723 ff. Dgl. über auserlesene juristische Händel. 4 Teile 1720 f. Orationes academicae 1723. Programmata Thomasiana 1724. Seine Dissertationen u. Disputa- 40 tionen sind h. 1773 ff. Die zahlreichen Disputationen seiner Schüler sind als sein geistiges Eigentum zu betrachten. Drei kleine Schriften sind h. von Opel 1894. Litteratur: Vor allem: Schrader, Gesch. der Friedrichs-Universität zu Halle, 2 Bde 1894; E. Landsberg, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft III, 1898; ders., Art. „Th." in AdB; R. Kayser, Th. und der Pietismus, Hamburger Gymn.-Programm 1900. Ferner: H. Luden, Th. nach s. Schicksalen und Schriften 45 1805; J. G. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der ev.-luth. Kirche III, 1—78; A. Tholuck, Das kirchliche Leben des 17. Jahrh. II, 61—76. Geschichte des Rationalismus 107—119; Ritschl, Gesch. des Pietismus II, 545 ff.; R. Kayser, Th. als Protestant, Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 1900; K. Biedermann, Deutschland im 18. Jahrh. II, 1; Dernburg, Th. und die Stiftung der Universität Halle, Rekt.-Rede 1865; E. Landsberg, Zur Bio- 50 graphie von Th., Hall. Festschrift 1894; Nicoladoni, Th., ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung 1888.

Chr. Thomasius (auch die deutsche Form Thomas kommt häufig vor) wurde geboren am 1. Januar 1655 in Leipzig als Sohn des Professors der Philosophie und Eloquenz Jakob Thomasius, der als Leibnizens Lehrer bekannt ist. Er studierte zuerst verschiedene philo- 55 sophische Disziplinen in Leipzig und wurde dort 1672 Magister. Durch Vorlesungen seines Vaters über Hugo Grotius und die Lektüre des Naturrechts Pufendorfs mächtig angeregt, wandte er sich der Jurisprudenz zu, die er seit 1675 in Frankfurt a. O. besonders bei Stryk studierte. Dort promovierte er 1678 zum Dr. jur. So sehr ihn

Pufendorf anzog, so glaubte er doch, dessen damals allgemein als ketzerisch verschriene Anschauung aus religiösen Gründen nicht annehmen zu dürfen. Aber alle Gegenschriften gegen Pufendorf überzeugten ihn nicht, vielmehr gewann ihn dessen Apologie endgiltig und gab ihm den Mut, der eigenen Vernunft zu folgen und sich nicht mehr länger „von
5 anderen wie ein dummes Vieh an der Nase herumführen zu lassen“ Aus diesem inneren Umschwung erwuchs seine energische Absage an alle Vorurteile und allen Autoritätsglauben, denen von nun an der Kampf seines Lebens galt. Nach einer kurzen holländischen Reise ließ sich Th. 1679 in Leipzig als Anwalt und Dozent nieder und vertrat an der konservativen kursächsischen Universität mit großer Kühnheit das Pufendorfische Naturrecht,
10 womit er nach anfänglichen Mißerfolgen bei den Studenten großen Beifall fand. Stürmischer ging er in seinen Reformbestrebungen erst nach dem Tode seines von ihm sehr verehrten Vaters vor (1684). Noch ohne größeres Aufsehen zu erregen, behauptete er in der Disputation „De crimine bigamiae“ (1685), daß die Polygamie nicht wider das Naturrecht sei. 1687 that er das für die damalige Zeit Unerhörte, am schwarzen
15 Brett der Universität eine Vorlesung in deutscher Sprache anzukündigen, die er über des Gratian „Grundregeln, vernünftig, klug und artig zu leben“ lesen wollte. Der beigegebene „Discours, welchergestalt man den Franzosen im gemeinen Leben und Wandel nachahmen solle“ stellte die in Frankreich übliche Verwendung der Muttersprache in der Wissenschaft und das französische Bildungsideal des feingebildeten galant'homme
20 der engen und einseitigen deutschen Gelehrtenbildung gegenüber als nachahmenswert hin. Dieses Bildungsideal verfocht auch sein „Vorschlag, wie ein junger Mensch zu einem honetten und galanten Leben zu informieren sei“ (1689), während sich gegen die höchste bestehende wissenschaftliche Autorität der Zeit sein Programm „Von den Mängeln der Aristotelischen Ethik“ wandte (1688). Das „Geschmiere dieses Heiden“ war ihm über-
25 haupt sehr verhaßt. 1688 veröffentlichte er seine naturrechtlichen Anschauungen in dem sich eng an Pufendorf anschließenden Werke „Institutiones jurisprudentiae divinae“ und bekämpfte hier die von dem Leipziger Professor Valentin Alberti vertretene Melanchthonische Anschauung, daß das Naturrecht aus dem Urstande abzuleiten sei. Nachdem Th. eine Zeit lang an den „Acta eruditorum“ mitgearbeitet hatte, gab er seit 1688 eine eigene
30 Zeitschrift heraus unter dem Titel: „Freimütige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunft- und gesetzmäßige Gedanken oder Monatsgespräche über allerhand, vornehmlich aber neue Bücher“ (fortgesetzt bis 1689 unter wechselnden Titeln). Diese Monatsgespräche sind die erste populärwissenschaftliche Zeitschrift in deutscher Sprache und sichern Th. einen hervorragenden Platz in der Geschichte des Journalismus. In keckem Tone werden hier
35 die herrschenden Anschauungen, besonders die Pedanterie der Gelehrten und die Unduldsamkeit der Geistlichen verspottet. Die ersten Hefte sind in Dialogform verfaßt und reich an tollen Einfällen und geistreicher Karikatur. Auch persönliche Ausfälle fehlen nicht. Z. B. griff Th. den dänischen Hofprediger Hektor Masius, der in seiner Schrift „De interesse principum circa religionem evangelicam“ die lutherische Religion wegen
40 ihrer Betonung der Gehorsamspflicht der Unterthanen als die dem Interesse der Fürsten allein entsprechende gepriesen hatte, heftig an, woraus eine bittere Fehde zwischen ihnen entstand. In den späteren Heften wird der Ton gemäßigter. Durch sein oppositionelles Vorgehen erregte Th. immer mehr den Widerspruch, ja den Haß der herrschenden Universitätskreise, besonders der Theologen. Von Ende 1688 an lief in Dresden eine Klage nach der
45 anderen über Th. ein, von Alberti, der philosophischen Fakultät, dem Leipziger geistlichen Gesamtministerium und endlich von der theologischen Fakultät, die im April 1689 wegen wiederholter Beschimpfungen von Theologen klagte und wegen bedenklicher religiöser Überzeugungen den Antrag auf ein Inquisitionsverfahren gegen Th. stellte. Außerdem beschwerte sich der dänische Hof beim Kurfürsten über des Th. Verhalten gegen Masius.
50 Die auf diese Klagen hin eingeleiteten Verfahren verliefen, vor allem dadurch, daß Th. sich die Gunst des Ministers von Haugwitz erworben hatte, im Sande. Doch wurde ihm verboten, das Kolleg weiter zu lesen, mit dem er ein gegen ihn gerichtetes collegium antiatheisticum des Theologen Pfeiffer beantwortete. Er half sich aber damit, es unter anderem Titel fortzusetzen. Unerschrocken stellte der selbst hart Bedrängte im Oktober
55 1689 dem Magister Aug. H. Francke ein rechtliches Bedenken aus, das die Ungesetzlichkeit des Vorgehens gegen die Leipziger Pietisten geißelte. Besonders verhängnisvoll aber wurde für ihn die „Rechtmäßige Erörterung der Ehe- und Gewissensfrage, ob zwei fürstliche Personen, deren eine der lutherischen, die andere der reformierten Religion zugethan ist, einander mit gutem Gewissen heiraten können“ (1689). Diese Schrift rief nicht nur
60 eine Beschwerde der Wittenberger theologischen Fakultät hervor, sondern die in ihr indirekt

enthaltene Verteidigung der für Sachsen höchst inopportunen Ehe des Herzogs Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeitz mit einer reformierten brandenburgischen Prinzessin machte Th. in Dresden vollends mißliebig und verscherzte ihm auch die Gunst Haugwitzens. So erfolgte denn auf eine nochmalige Klage des dänischen Hofes im Februar 1690 das Verbot, irgend etwas ohne vorhergehende Zensur drucken zu lassen, und auf eine zweite Klage der Leipziger Theologen, die sich durch Äußerungen in dem Kolleg de praejudiciis vom 15. Februar 1690 beleidigt fühlten, ein Erlaß des Oberkonsistoriums vom 10. März 1690, der dem Th. des Kurfürsten ungnädigstes Mißfallen kundgab und ihm das Halten von Vorlesungen und die Edierung von Schriften verbot. Ob außerdem ein zunächst geheim gehaltener kurfürstlicher Haftbefehl gegen ihn vorlag, wie Th. selbst geglaubt und erzählt hat, ist sehr zweifelhaft (Landsberg, Zur Biographie S. 12—15). Aber alle Existenzmittel waren ihm abgeschnitten, so daß er am 18. März 1690 Leipzig verließ und sich nach Berlin begab. Hatte ihm doch schon vor der Leipziger Katastrophe der Gedanke an Brandenburgische Dienste vorgeschwebt. Am 4./14. April 1690 erhielt er von Kurfürst Friedrich, dem ihn der Zeitzer Herzog empfohlen hatte und dem er wegen seiner „Moderation in Religionssachen" willkommen war, die Ernennung zum Rat, Gehalt und die Weisung, in Halle Vorlesungen zu halten, wo die Umgestaltung der dort bestehenden Ritterakademie in Aussicht genommen war. Die Toleranz Brandenburgs pries der so wohl Aufgenommene in seiner ersten Halleschen Disputation „De felicitate subditorum Brandenburgensium ob emendatum per edicta electoralia statum ecclesiasticum et politicum" 1690. Schnell sammelte er zahlreiche Schüler um sich und legte so den Grund zur Entstehung der Universität Halle (Kurf. Erlaß zur Gründung 1691, feierliche Einweihung 1694). An dieser erhielt er neben seinem früheren Lehrer Stryk, der Direktor der Universität und erster Professor der Jurisprudenz wurde, die zweite juristische Professur. Außerdem hielt er auch philosophische Vorlesungen. Eine Aufhebung des nach seinem Weggange gefällten Leipziger Schöppenurteils erreichte Th. trotz vieler Bemühungen nicht, doch konnte er Familie und Mobiliar im Juli 1691 aus Leipzig abholen. Nach dem Übertritte Augusts des Starken schlug dann die Stimmung am sächsischen Hofe zu seinen Gunsten um. 1705 und 1709 wurden mit ihm sogar Verhandlungen zwecks seiner Rückberufung nach Leipzig geführt. Er erhielt aber 1709 in Halle den Geheimratstitel und die Anwartschaft auf Nachfolge in den Ämtern Stryks und trat sie 1710 nach dessen Tode an. Bis zu seinem Tode hat er in Halle gewirkt.

Th. war kein schöpferischer Geist, aber er hat die fortschrittlichen Gedanken der Zeit mit raschem Verstande erfaßt und mit unerschrockenem Mute verfochten. Eine tüchtige, offene, warmherzige Natur, hat er in froher Siegeszuversicht und oft mit übermütiger Polemik die Vorurteile und den Autoritätsglauben, die Pedanterie und den Zwang, die Intoleranz und Ketzermacherei bekämpft und verspottet. So wurde er zum ersten erfolgreichen Vorkämpfer der Aufklärung in Deutschland. Seine Waffe war die Vernunft. Aber er war kein tiefgründiger, auf letzte Prinzipien zurückgehender Denker, sondern seine Vernunft war das Raisonnement des gesunden Menschenverstandes. Er hat nicht nur die Syllogismen der Schullogik verachtet, sondern die Bedeutung des reinen Denkens überhaupt nicht hoch gewertet. Die mathematische Methode seines Kollegen Christian Wolff, zu dem er in kein näheres Verhältnis trat und zu dessen Verteidigung er nicht das mindeste gethan hat, erschien ihm nur als eine veränderte Form der Scholastik. Gegenüber dem Rationalisten Wolff ist Th. der Empirist, ein Geistesverwandter John Lockes und von diesem in mehrfacher Beziehung direkt beeinflußt. Er ist ein typischer Vertreter der praktischen Richtung der Aufklärung, deren höchstes Ziel die Gemeinnützigkeit und die Glückseligkeit ist. Denken macht seiner Meinung nach nicht glücklich; es sei heidnisch, das höchste Gut in speculationibus zu suchen, und alle Wahrheiten, die keinen Nutzen haben, sind ihm nicht Stücke der Weisheit, sondern der Thorheit. Diese praktische Richtung zeigt sich auch in seinem Bildungsideal und in seiner Geringschätzung der Sprachen wie des Altertums überhaupt. Daneben finden sich auch Rudimente einer anderen Geistesrichtung. In seinem „Versuch vom Wesen des Geistes" (1699) entwickelte er phantastische, an Männer wie Weigel und Fludd anklingende naturphilosophische Gedanken und bekämpfte von ihnen aus die mechanische Naturauffassung des Descartes. In der Vorrede zu dem von ihm herausgegebenen Werke des französischen Mystikers Poiret „De eruditione triplici" (1694) redete er auch der Mystik das Wort, während er sich später, insbesondere in der zweiten Ausgabe des Poiret (1708) unter dem Einfluß von Lockes Essay über den menschlichen Verstand von ihr lossagte, weil sie wie die Orthodoxie zu Unmündigkeit und Unwissenheit führe.

Es wäre falsch, den Kämpfer gegen die Vorurteile der Theologen für einen unfrommen Mann zu halten. Seine Frömmigkeit geht zwar, wie alles bei ihm, nicht in die innersten Tiefen, aber sie ist aufrichtig und warm. Das haben gegenüber andersartigen Urteilen Schrader und Kayser mit Recht betont. Auch auf religiösem Gebiete zeigt sich sein Anti-
5 intellektualismus, und er richtet sich hier sowohl gegen orthodoxe System- wie rationalistische Demonstriersucht. Th. hält nicht viel von verstandesmäßigen Beweisen der Religionswahrheiten, insbesondere solle man über Gottes unbegreifliches Wesen, das nur gleichnisweise zu erfassen sei, nicht spekulieren, sondern Gottes Willen thun. Das Eindringen der Philosophie in die Theologie beklagt er als einen der Hauptgründe ihres
10 Verderbs. Er tadelt Melanchthons Rückkehr zu Aristoteles, in dessen Verwerfung er sich mit Luther eins weiß. Dem intellektualistischen Glaubensbegriff der Orthodoxie gegenüber nennt er den Glauben „Zuversicht und Vertrauen im Herzen zu Gott“ Der Vorsehungsglauben ist ein wichtiges Stück seiner Frömmigkeit. Er liebt es, die Führung der Vorsehung in seinen Lebensschicksalen zu preisen. Trägt seine Frömmigkeit im wesentlichen
15 den Charakter der Aufklärung, so hängt sie doch noch mehr als die der späteren Aufklärer mit dem Luthertum zusammen. Das Fundament des Christentums ist ihm nicht nur Liebe zu Gott und dem Nächsten, sondern auch Verachtung seiner selbst. Die Erbsündenlehre erkennt er an. Das Gefühl der eigenen Fehlerhaftigkeit erfüllt ihn lebhaft, wovon z. B. die eigentümliche „Scharfe und nachdrückliche Lektion an sich selbst“ zeugt, die
20 er 1694 öffentlich gelesen hat. Die Autorität der Bibel steht ihm fest. Richard Simons und Spinozas Bibelkritik lehnt er ab. Aber die Schrift ist allein Norm. Wie überhaupt die Aufklärung in ihrem ersten Stadium, so zieht er sich von der Autorität der Kirchenlehre auf die der Schrift zurück. Die Kirchenväter schätzt er gering. Die Systeme der Theologen und den Zwang der Bekenntnisschriften verwirft er leidenschaftlich. Besonders
25 ist ihm die Konkordienformel verhaßt. Er geißelt die „Ketzermacherei“ und Herrschsucht der Theologen und schiebt nach bekannter Aufklärerweise viel Übles auf die Ränke der Priester und ihre piae fraudes. Ein blinder Hasser derselben ist er aber nicht gewesen, ist er doch für die Hebung der materiellen Lage der Geistlichen eingetreten. Die konfessionellen Unterschiede gelten ihm wenig. Die Kirchen nennt er mit Vorliebe Sekten. Das
30 Verketzern der Reformierten empörte ihn tief, und er trat dafür ein, daß Lutheraner mit ihnen verkehren und ihre Gottesdienste besuchen dürften. Trotz aller Hochschätzung Luthers warnt er vor der Meinung, die Reformation habe allem Übel abgeholfen, und es ist eines seiner Hauptanliegen, die „Reste des Papsttums“ im Protestantismus oder „das Papenzen der Protestierenden“ zu bekämpfen. Manche dieser Anschauungen erinnern an
35 Gottfried Arnold, zu dem er in nahen Beziehungen gestanden und dessen Kirchen- und Ketzergeschichte er für das nützlichste Buch nach der Bibel erklärt hat.

Infolge seiner Verteidigungsschrift für Francke ist Th. von den Gegnern der Pietisten lange als deren Parteigenosse angesehen worden. Er ist auch in Halle mit Francke in Beziehung geblieben, hat ihn z. B. zum Beichtvater gewählt. Spener hat er stets
40 aufs höchste geachtet. Aber er hat des öfteren (z. B. in der „Kurzen Abfertigung der in der ausführlichen Beschreibung des Pietistenunfugs enthaltenen Lästerungen“ 1693) seine selbstständige Stellung ihm gegenüber betont, wie wiederum Spener sich dagegen verwahrte, daß man in Th. einen wahren Vertreter seiner Sache sehe. Th. hatte mit dem Pietismus nicht nur gemeinsame Gegner, sondern auch viele sachliche Berührungs-
45 punkte: den Gegensatz gegen Systemtheologie und Schulphilosophie, die Betonung praktischer Frömmigkeit, den Rückgang auf die Schrift, die freiere Stellung zu den Bekenntnissen. Aber das, was im Centrum der pietistischen Frömmigkeit stand, Sünde und Gnade, ist dem Th. fremd geblieben, und die Verschiedenheit der Geistesart beider liegt auf der Hand. Dennoch hat sich Th. vom Pietismus eine Zeit lang stark beeinflussen lassen.
50 Vor allem hat er sich ernstlich bemüht, demütiger zu werden, und die von Spener gerügte „satirische“ und „bittere“ Schreibart abzulegen. Das zeigen vor allem die „Ostergedanken vom Zorn und bitterer Schreibart wider sich selbst“ (1695), in denen er in der Form eines Zwiegespräches des Geistes und des Fleisches alle Entschuldigungsgründe für seine bittere Schreibart preisgiebt und mit einer Abbitte wegen derselben schließt.
55 Ueberhaupt geht durch die Schriften der ersten Halleschen Zeit ein erbaulicher Zug, wie wir ihn in dieser Stärke sonst bei Th. nicht finden. Er eifert in ihnen gegen die „gottlose, heidnische Philosophie“ und möchte alle Wahrheit allein aus der Schrift nehmen. Aber bald traten die Gegensätze zwischen ihm und dem Pietismus hervor. Während Th. theologische Anschauungen verwarf, in denen die Pietisten mit der Orthodoxie einig waren,
60 und damit Anstoß bei ihnen erregte, vermißte er auch beim Pietismus tolerante Ge-

sinnung, ja darin, daß die Pietisten das Leben reglementierten und leicht geneigt waren, denen, die ihre Art der Pietät ablehnten, das Christentum abzusprechen, sah er eine neue Art von Ketzermacherei. Der kopfhängerischen Art der Halleschen Pietisten widersprach sein froher Lebensmut, ihrer Pädagogik warf er vor, daß sie zu geistlichem Hochmut und religiöser Heuchelei führe. Den eigentümlichen Vorsehungsglauben Franckes hielt er für 5 Selbsttäuschung. So kam es zu verschiedenen Streitigkeiten, die hier nur angedeutet werden können. Sie knüpfen sich vor allem an die Zurückweisung der Frau des Th. vom Abendmahl durch Francke „wegen auffallender Kleiderpracht", an das Programm des Th. zu den Wintervorlesungen 1702, in dem er in seiner alten spöttischen Weise besonders über die Pädagogik des Halleschen Waisenhauses herzog (dagegen: Joachim Lange 10 „Gewissensrüge") und an die Schriften des Th. über das Hexenverbrechen und das Konkubinat. Gegen die letztere legte die theologische Fakultät eine Beschwerde bei der Regierung ein, die als übertrieben zurückgewiesen wurde.

Unermüdlich hat Th. den Geist der Aufklärung, der ihn erfüllte, verbreitet. Vor allem wirkte seine ausgeprägte Persönlichkeit stark auf seine Studenten, die er für das 15 Leben und zu selbstständigem Urteil zu erziehen suchte. Deshalb hielt er auch praktische Übungen mit ihnen ab, kümmerte sich um ihren Stil, verkehrte persönlich mit ihnen, gab ihnen Kautelen an, kritische Prinzipien, mit denen sie an alles herantreten sollten (z. B. „Cautelae circa praecognita jurisprudentiae ecclesiasticae" 1712). Dabei war er weit entfernt, sie zu blinden Anhängern machen zu wollen, hatte er doch ein starkes Gefühl 20 dafür, daß die Meinungen der Menschen naturnotwendig vielgestaltig sein müssen. Auch die Moral seiner Studenten lag ihm am Herzen („Vom elenden Zustand der Studenten" 1693). Wie Francke der theologischen, so hat Th. vor allem der juristischen Fakultät der Universität für lange den Stempel seines Geistes aufgeprägt. Aber seine Wirkung ging weit über dieselbe hinaus. Auch in seiner Halleschen Zeit hat er wieder durch 25 Monatsschriften zu wirken versucht. Er gab 1693 die „Historia sapientiae et stultitiae" und die „Historie der Weisheit und Thorheit" und seit 1700 im Verein mit Buddeus und anderen die „Observationes selectae Halenses ad rem literariam spectantes" heraus. Diese Unternehmungen kommen aber an Bedeutung den Monatsgesprächen bei weitem nicht gleich. Auf weiteste Kreise wirkte Th. durch die Sammlung 30 seiner wichtigsten deutschen und übersetzter lateinischer Schriften und die Erzählung der vielen „Händel" seines Lebens in verschiedenen Sammelbänden (s. oben unter Litteratur).

Die wissenschaftlichen Leistungen des Th. liegen auf den Gebieten der Jurisprudenz und Philosophie. Bei der Eigenart des Mannes wird niemand bei ihm bedeutende philosophische Erkenntnisse erwarten. Deshalb hat auch nicht er, sondern erst sein von ihm so wenig gewürdigter 35 Kollege Wolff einen wirklichen Fortschritt der philosophischen Wissenschaft in Deutschland herbeigeführt. Echt philosophisch ist bei Th. nur ein Zug zu psychologischer Fundamentierung: die Untersuchung der menschlichen Natur ist ihm die Grundlage aller Wissenschaft. Im übrigen ist er Popular- und Lebensphilosoph: auch seine Philosophie soll seinen Reformzwecken dienen, Vorurteile auszurotten und Wissenschaft und Leben zu bessern. Die eklektische Philosophie 40 erklärt er ausdrücklich für die beste. Sein einziges spekulatives Werk, der schon genannte „Versuch vom Wesen des Geistes", ist sein schwächstes. Sonst hat er die Logik und Ethik bearbeitet. Seine „Introductio ad Philosophiam aulicam" (1688) aus der Leipziger Zeit will Hofleute dadurch zum Studium der Logik ermuntern, daß sie diese nicht in der üblichen schwerfälligen Weise darstellt. Ein Kapitel dieser Schrift handelt von seinem 45 Lieblingsthema, den Vorurteilen, die er in praejudicia auctoritatis und praecipitantiae einteilt. Bezeichnend für seine praktische Tendenz ist, daß er der „Einleitung zu der Vernunftlehre" (1691) eine „Ausübung der Vernunftlehre" (1691) und der „Einleitung zur Sittenlehre" (1692) eine „Ausübung der Sittenlehre" (1696) zur Seite stellt. Die Ausübung der Vernunftlehre giebt „Handgriffe, wie man in seinem Kopfe aufräumen 50 und sich zur Erforschung der Wahrheit geschickt machen, die erkannte Wahrheit anderen beibringen, andere verstehen und auslegen, von anderer Meinung urteilen und die Irrenden geschickt widerlegen solle" Die Sittenlehre faßt Th. als Unterweisung, worin die Glückseligkeit bestehe und wie sie zu erlangen sei. Sie besteht in der Ruhe des Gemüts und ist zu erlangen durch Beherrschung der Affekte, unter denen Wollust, Ehrgeiz und 55 Geldgeiz die drei Grundleidenschaften sind, denen als guter Affekt die vernünftige Liebe gegenübersteht. Die Sittenlehre kann aber den Menschen nur aus dem Stande der Bestialität zu dem der Menschlichkeit leiten, zur höchsten Tugend führt allein die hl. Schrift und die Gnade. Th. trennt die Gebiete der Philosophie und der Offenbarung scharf voneinander. Auf der Sittenlehre baut Th. eine etwas phantastische „neue Wissenschaft" 60

auf, „das Verborgene des Herzens anderer Menschen aus der täglichen Konversation zu erkennen" (1691 f.). Wie die Vernunftlehre das eine, so ist ihm die Geschichte das andere Auge der Weisheit. Von echtem geschichtlichen Sinn ist Th. freilich, wie alle seine Zeitgenossen, weit entfernt, aber er schätzt den kritischen Wert der Geschichte, daß durch sie bestehende Illusionen und Vorurteile zerstört werden können.

Viel Bedeutenderes als in der Philosophie leistete Th. in seiner Fachwissenschaft. Sein Kampf gegen das römische und für das deutsche Recht und anderes rein Juristisches ist hier nicht zu behandeln. Dagegen ist sein Naturrecht von einschneidender Bedeutung auch für die Kirchengeschichte. Als Vertreter desselben steht Th. auf den Schultern Pufendorfs, zu dem er auch in persönliche Beziehungen trat (Briefe Pufendorfs an Th., h. von Gigas 1897). Waren seine „Institutiones jurisprudentiae divinae" noch ganz von Pufendorf abhängig, so sind seine „Fundamenta juris naturae et gentium" (in quibus secernuntur principia honesti, justi ac decori) von 1705 viel selbstständiger. Über Pufendorf hinaus geht die schon im Titel angedeutete scharfe Scheidung des Rechts, der Moral und des Anstands. Als Wesen des Rechts gilt die Erzwingbarkeit. Daraus folgt als Konsequenz, daß von den bisher geltenden drei Rechtsquellen, der lex naturae, der lex humana positiva und der in der Bibel enthaltenen lex divina positiva universalis die letzte ausscheidet; denn ihre Vorschriften sind nicht erzwingbar. Wichtig ist auch, daß Th. die alte Identifikation des Dekalogs mit der lex naturae bekämpfte, da der Dekalog teils weniger teils mehr (Sabbathgebot!) als diese enthalte. So arbeitet Th. an der Loslösung des Rechts von der Theologie. Besonders das Eherecht will er säkularisieren und die Reste der Anschauung von der Ehe als eines Sakraments im Recht beseitigen. Deshalb weist er in der Aufsehen erregenden Disputation „De concubinatu" (1713) nach, daß das Konkubinat nicht immer als schändlich gegolten habe, ja behauptet, daß es auch im NT nicht ausdrücklich verboten sei. Besonders einschneidend waren die Konsequenzen des Naturrechts für das Kirchenrecht. Für dieses kommen besonders folgende Schriften in Betracht: De jure principis circa adiaphora 1695. Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten 1696. An haeresis sit crimen? 1697. De jure principis circa haereticos 1697. Kirchenrechtliche Vorlesungen, posthum ediert 1738. Historia contentionis inter imperium et sacerdotium 1722. Th. kennt nicht mehr das unum corpus Christianum, sondern den Staat als eine rein weltliche Sache und die Kirche als einen Verein im Staate. Der Fürst hat nur die einzige Aufgabe, den äußeren Frieden zu wahren, nicht die Unterthanen tugendhaft zu machen und nicht für ihre Seligkeit zu sorgen. Die Kirche regiert er nicht als ihr Bischof und er dient ihr nicht als ein status ecclesiae, sondern sein Aufsichtsrecht über sie entspringt rein seiner Territorialgewalt. Er ist deshalb nicht an die Meinung des Lehrstandes gebunden, sondern hat die Kirche so zu regieren, daß der Friede nicht gestört wird, also vor allem die streitenden Theologen zur Ruhe zu verweisen. So wird Th. einer der Hauptvorkämpfer des Territorialismus. Er macht die Kirche völlig abhängig von dem nach rein weltlichen Gesichtspunkten regierenden Landesherrn. Alles, was nicht auf der Offenbarung beruht, ist Adiaphoron und gehört zu dessen Befugnis. Insbesondere ist es ihm allein, und nicht den Lehrern, anheimgegeben zu reformieren, d. h. den Kultus und die kirchlichen Zustände zu verändern. Luther wird von Th. scharf getadelt, daß er wider den Willen Friedrichs des Weisen sich an das Reformieren gemacht habe. Selbst das Recht, vom Abendmahl auszuschließen, wird als ein Ausfluß landesherrlichen Kirchenregiments angesehen und kommt deshalb den Geistlichen dem Landesherrn gegenüber nicht zu. Dem Fürsten gegenüber hegt der sonst so freiheitsdürstige Th. das Gefühl tiefster Devotion. Ein leitendes Motiv dazu, alle Macht in der Kirche den Geistlichen zu nehmen und dem Fürsten zu übertragen, war für Th. der Gedanke, daß so allein sein Hauptanliegen, die Toleranz, sich durchführen ließe. Um diese hat sich Th. die höchsten Verdienste erworben. Er machte vor allem zwei Gesichtspunkte geltend: 1. Von der weltlichen Staatsauffassung aus giebt es für den Fürsten keinen Grund, die Religionseinheit zu erzwingen oder gegen die Ketzerei vorzugehen; denn diese stört den Frieden des Staates nicht, ist also kein Verbrechen. 2. Ketzerei ist ein Irrtum des Verstandes und liegt nicht in jemandes Willen. Es ist deshalb widersinnig, Zwang gegen sie anzuwenden. In allem Innerlichen ist der Mensch frei. Ebensowenig strafbar als die ketzerische Meinung zu haben, ist es sie auszusprechen. Denn „es ist moralisch unmöglich, daß ein Mensch nicht reden sollte von den Dingen, die er für wahr und recht hält, oder daß er anders davon reden sollte als er glaubt" Wie bei Locke, von dem Th. auch in seiner Toleranzanschauung abhängig ist, hat auch bei ihm die Toleranz ein Ende gegenüber

solchen, mit deren Religion den Frieden des Staates gefährdende Grundsätze verbunden sind. Dazu rechnet er auch den Atheismus sowie jedwede Intoleranz. Solche Leute hätten das Land zu verlassen, aber in allen Ehren, nicht als Strafe, sondern zum Schutze des Staates. Prediger, die in der Lehre abweichen, sind nach Th. zu entlassen, aber nicht etwa als Ketzer, sondern weil sie das nicht thäten, wozu sie gesetzt wären. Auf dem 5 Gebiete des Strafrechts endlich hat Th. verschiedene Härten bekämpft, die ihren Ursprung in religiösen Vorurteilen hatten. Wer kennt nicht seinen Kampf gegen die Hexenprozesse! Als Richter in einem solchen Prozesse plädierte er noch 1694 auf Tortur, während Stryk für Freisprechung eintrat. Aber das gab Th. Veranlassung, sich mit dem Probleme zu befassen, und 1701 erschien seine berühmte Disputation „De crimine magiae", in der er 10 nicht nur wie Stryk die Beweisbarkeit von Teufelsbündnissen leugnete, sondern erklärte, daß ein solches Verbrechen überhaupt nicht existiere. Er ging nicht so weit wie Balthasar Bekker, leugnete nicht die Existenz des Teufels und böser Geister, behauptete aber, daß Geister keinen Körper annehmen und nicht auf Körper wirken könnten. Th. bekämpfte auch die Folter (De tortura ex foris Christianorum proscribenda 1705), obwohl 15 er ihre Abschaffung erst von der Zukunft zu erhoffen wagte, und die Inquisition und erforschte die Geschichte des Hexen- und Inquisitionsprozesses. Einer weiteren Humanisierung des Strafrechts diente Th., indem er dem Landesherrn das Begnadigungsrecht auch im Falle der Tötung zusprach, was man ihm damals auf Grund von Gen 9, 6 versagte. Durch seine juristischen Leistungen wurde Th. der Gründer der Halleschen 20 Rechtsschule, die einen großen Einfluß auf die Gestaltung des preußischen Staates im Aufklärungszeitalter erlangte.

Th. starb am 23. September 1728. Ist Leibniz der schöpferische Geist der deutschen Aufklärung und Chr. Wolff der durchgreifende Reformator der deutschen Wissenschaft, so liegt des Th. Bedeutung neben seinen nicht unbedeutenden Verdiensten um die Wissen- 25 schaft vor allem darin, daß er durch seine unerschrockene, temperamentvolle Persönlichkeit auf weitere Kreise wirkte und sie mit dem Geiste der Aufklärung erfüllte.

Heinrich Hoffmann.

Thomasius, Gottfried, gest. 1875. — Benützt wurden die Akten des kgl. Oberkonsistoriums in München; Gedächtnisrede auf Dr. Thomasius von Dr. v. Zezschwitz, Er- 30 langen 1875; Nekrolog in d. Beilage zur Allg. Zeitung 1875, Nr. 59 von G. Z. (v. Zezschwitz). Zum Gedächtnis an Thomasius, ferner: Briefe aus der Universitätszeit des seligen Thomasius in ZPK 1875, I, S. 113 ff.; II, S. 113 ff.; vgl. auch 1876, II, S. 23 ff. Nekrolog in der allg. ev.-luth. KZ 1875, Nr. 14, S. 321 ff. (von v. Stählin); ders., Löhe, Thomasius, Harleß. Drei Lebens- u. Geschichtsbilder, Leipz. 1887. Vgl. auch F. Frank, Gesch. u. Kritik 35 der neueren Theologie, Erlangen 1894, S. 244; Tschackert in der AdB, 38. Bd, S. 102 ff.; G. Frank, Die Theologie des 19. Jahrh.s, Leipzig 1905, S. 460 ff.

G. Thomasius ist am 26. Juli 1802 in Egenhausen im bayerischen Franken als der Sohn eines Pfarrers geboren. Er stammte in direkter Linie von dem berühmten Rechtslehrer Christian Thomasius ab. Bis zum 16. Jahre hat der kenntnisreiche, in den 40 Alten wohlbewanderte Vater den Sohn selbst unterrichtet. Von da bis zur Universität weilte Thomasius auf dem Gymnasium in Ansbach. Mit großer Liebe nahm sich hier Christian Bomhard, ein eminenter Schulmann, Bruder der beiden Theologen Bomhard, deren Name mit der Geschichte der Erneuerung der bayerischen Landeskirche tief verwachsen ist, seiner an. Von bedeutendem Einfluß auf ihn war auch sein späterer Schwiegervater, 45 Kirchenrat Lehmus, in dem von ihm am Gymnasium erteilten Religionsunterricht. Dieser merkwürdige Mann hatte sich unter eigentümlichen Kämpfen und Gärungen nicht ohne Hilfe der Schellingschen Philosophie, zum evangelischen Kirchenglauben voll durchgearbeitet und besaß die Gabe persönlicher Einwirkung in hohem Maße. Im Jahre 1821 begann Th. zu Erlangen sein Universitätsstudium, setzte es nach ein und einem halben Jahre in 50 Halle fort und schloß es nach drei hier verbrachten Semestern in Berlin, wo er noch ein Jahr weilte. In Erlangen war die Anregung eine geringe; um so mehr kann man aus Briefen an das Elternhaus während des Aufenthalts in Halle und Berlin das zielbewußte Ringen nach einer sichern religiösen Überzeugung, das Wachstum inneren Lebens in Verbindung mit einem mächtigen Wahrheitstrieb, einer hohen Begeisterung für die 55 theologische Wissenschaft und dem ernstesten Erfassen ihrer Probleme bei Th. verfolgen. In Halle wurde er von dem dort vorherrschenden Rationalismus nur abgestoßen, dagegen von dem ehrwürdigen Knapp um so mehr angezogen. Was Berlin anlangt, so kann man fragen, wer mehr auf ihn wirkte, Schleiermacher oder Hegel; der Einfluß des ersteren zeigt sich in der ganzen Anlage seiner Dogmatik, der des zweiten in seiner dogmenhistori- 60

schen Methode. Auch Marheineke hielt er hoch. Neanders universelle Auffassung des Christentums erfaßt ihn sichtlich, nur betonte er ihm das persönlich Christliche fast zu viel. Tholuck, den er schon in Halle vorübergehend kennen gelernt hatte, trat er für sein ganzes Leben nahe. An der pantheistischen Seite des Schleiermacherschen Systems nahm Th. 5 schon damals entschiedenen Anstoß, während andererseits ihm das Streben der damaligen Philosophie, das Christentum, welches die frühere zu antiquieren suchte, spekulativ zu konstruieren, imponierte; aber nicht „als den Messias der Philosophie, wohl aber als einen Johannes Baptista" betrachtete er auch jene. Mit aller Stärke spricht er sich endlich gegen die in jener Zeit zu Berlin stark vertretene mystisch-pietistische und separatistische 10 Richtung aus. Hierzu kam noch die glücklichste Entfaltung seiner praktischen Begabung. Er besuchte das theologische Seminar von Strauß, der ihm übrigens trotz seiner originellen Art, die praktische Theologie zu behandeln, nicht besonders zusagte, und predigte auch da. Th.'s gesamte akademische Entwickelung ist wie harmonisch in sich selbst so die schönste Weissagung auf den künftigen Theologen und Prediger.

15 Th. wollte, nachdem er 1825 die Universität verlassen hatte, ursprünglich sofort dem akademischen Berufe sich widmen. Äußere Verhältnisse hinderten ihn daran. Das praktisch-kirchliche Amt, das er nun 17 Jahre lang verwaltete, wurde ihm Vorstufe und innere Zubereitung für die akademische Thätigkeit, die seiner gleichwohl harrte. Der Ruf seiner trefflichen Predigtgabe führte ihn zunächst 1829 von einem Dorfe zwischen Erlangen und 20 Nürnberg in letztere Stadt. Er wurde III. Pfarrer an der Kirche zum hl. Geist, zwei Jahre darauf bei St. Lorenz. Das Amt eines Sonntagsnachmittagspredigers war ihm anfänglich eine Schule der Selbstverleugnung. Doch bald mehrte sich der Kreis seiner Zuhörer langsam, aber sicher. Angesehene Männer der Stadt, besonders der Rektor des Gymnasiums und große Schulmann, Karl Ludwig Roth, die Professoren Fabri und Nägelsbach 25 suchten bei Th. die Befriedigung ihres geistlichen Bedürfnisses. Roth griff dadurch bedeutsam in Thomasius' Leben ein, daß er ihm den Religionsunterricht am Gymnasium übertrug. Th. übernahm ihn, um Ungewöhnliches auf diesem Gebiet zu leisten. Er verstand die seltene Kunst, von der Höhe des klassischen Altertums aus die Jugend in das Heiligtum der christlichen Wahrheit zu führen. Aus dieser Lehrthätigkeit ging die 30 treffliche Schrift: „Grundlinien zum Religionsunterricht an den mittleren und oberen Klassen gelehrter Schulen" hervor, welche die weiteste Verbreitung in und außerhalb Bayerns fand (8. Aufl. 1901).

Für Th. bildete diese Thätigkeit die unmittelbare Überleitung zum akademischen Lehramt. Unter dem 11. März 1842 wurde er zum ordentlichen Professor der Dogmatik 35 an der Universität Erlangen ernannt. Fakultät und Kirchenregiment hatten sich einstimmig für ihn erklärt.

Th.'s Berufung nach Erlangen bezeichnet einen eigentümlichen Wendepunkt nicht bloß für ihn selbst, sondern auch für die Fakultät, deren Mitglied er geworden war, und die ganze Landeskirche. In den Jahren seiner praktischen Wirksamkeit hatte sich innerhalb der 40 letzteren eine denkwürdige innere Umgestaltung vollzogen. Zur selben Zeit, als Th. die Universität verließ, begann ungefähr die tief einschneidende Wirksamkeit Kraffts auf das jüngere Geschlecht, und ganz in demselben Jahre erstand in dem homiletisch-liturgischen Korrespondenzblatt von Brandt eine geistesmächtige Reaktion gegen den herrschenden Rationalismus aus der Mitte der Geistlichkeit selbst. Wie von selbst strebte das neu erweckte 45 Leben in einer von Haus aus lutherischen Kirche einer konfessionellen Ausprägung zu, ja trug schon in der Wurzel den lutherisch-kirchlichen Charakter. Th. hat diesen selbsterfahrenen Prozeß in seiner Schrift „Das Wiedererwachen des evang. Lebens in der luth. Kirche Bayerns" anschaulich beschrieben (S. 244 ff.). Befördert wurde diese kirchliche Erneuerung durch die Thätigkeit des obersten Kirchenregiments, in welchem namentlich Niet-50 hammer und Roth ohne alle Gewaltsamkeit und nur äußerliche Restauration konsequent auf allseitige Zurückführung der Kirche auf den Grund des Bekenntnisses Bedacht nahmen. Mit unermüdlichem Eifer und in äußerst interessanten Verhandlungen wurde von den genannten Männern insbesondere auch eine angemessene Besetzung der theologischen Lehrstühle in Erlangen im kirchlichen Geiste betrieben. Im Jahre 1833 wurden Höfling und 55 Harleß, als erste Vertreter einer konfessionellen Theologie, auf den Separatantrag des Oberkonsistoriums zu Professoren ernannt. Hiermit war der Grund zu einer Richtung innerhalb der Fakultät gelegt, die bald das Übergewicht erhielt und allmählich völlig durchdrang, einer Richtung, welche Treue gegen das kirchliche Bekenntnis und Hingebung an die kirchlichen Interessen mit echter Wissenschaft und energischem theologischen 60 Fortbildungsstreben ein halbes Jahrhundert hindurch verband. Zur Herausbildung des

einheitlichen Charakters und zur Blüte der Fakultät hat Th. in hervorragendster Weise mitgewirkt.

So engbegrenzt der Kreis von Vorlesungen war, in welchem Th. sich bewegte, indem er außer über Dogmatik und Dogmengeschichte noch über Symbolik, praktische Behandlung der Perikopen und überhaupt praktische Exegese las, so tiefgehend und nachhaltig 5 war seine Wirksamkeit namentlich durch die beiden erstgenannten Kollegien. Fast 33 Jahre ging von dem anspruchslosen Manne ununterbrochen eine Anziehungskraft aus, wie sie nur wenigen theologischen Lehrern in diesen Jahrzehnten eigen gewesen. Was die Jugend fesselte, lag wie immer bei ungewöhnlichen Lehrerfolgen in dem Geheimnis der ganzen Persönlichkeit. Th. war eine echt theologische, priesterliche Persönlichkeit, die tief im 10 Glauben wurzelte und mit fühlbarer Freude das Reich des Glaubens auch anderen aufschloß, die überall den Dienst des Herrn und die Erbauung seiner Gemeinde im Auge behielt und doch sehr ferne war von einem einseitigen Prakticismus, sondern den Schüler stets in ein unermüdliches geistiges Forschen und Arbeiten hineinblicken ließ und zur Mitarbeit aufforderte. Mit Ehrfurcht und Liebe zugleich blickte man zu ihm auf. In allem, 15 was Th. gab, lag ein tiefer Gehalt gekleidet in die schlichteste Form, die schwierigsten Probleme wußte er mit seltener Klarheit dem Zuhörer zugänglich zu machen. Nicht der Glanz der Rede oder die Schärfe der Dialektik, überhaupt nicht irgendwelche formale Virtuosität — nach diesen Seiten traten vielmehr unverkennbare Mängel hervor, — wohl aber das sittliche Pathos tiefinnerer Überzeugung, die innige Verschmelzung des ideal 20 wissenschaftlichen mit dem praktischen, seelsorgerlichen und pädagogischen Element, die stille Begeisterung für den Gegenstand und der hohe Gewissensernst, der aus allem hervorleuchtete, erklärt bei Th. Erfolg und Einfluß.

Th. war ein ungemein glücklicher Lehrer, er war auch ein sehr einflußreicher theologischer Schriftsteller. Noch als Vikar und Pfarrverweser begann er das System des 25 ersten eigentlichen Theologen unter den Kirchenvätern, Origenes, einer gründlichen Untersuchung zu unterziehen. Das Werk erschien aber erst im Jahre 1837: „Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 3. Jahrhunderts". Sein früherer Lehrer Engelhardt, mit dem Th. in den Jahren seiner praktischen Thätigkeit verbunden blieb, hat das Werk in den ThStK 1838, III, S. 1030—1070 ausführlich und sehr vorteilhaft besprochen. 30 Dieses Werk vor allem bahnte Th. den Weg von der Kanzel auf den Katheder. Durch die interessante Abhandlung De controversia Hofmanniani, Erlangen 1844, erwarb er sich dann Sitz und Stimme im Senat. Nun folgten als Vorläufer seines dogmatischen Hauptwerkes: Beiträge zur kirchlichen Christologie, 1845: ferner Dogmatis de obedientia Christi activa historia et progressiones inde a confessione Augustana 35 ad formulam usque concordiae, particula prima, altera et tertia, 1845, 1846, und endlich die treffliche Schrift: Das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche in der Konsequenz seines Prinzips, 1848. In der ersteren Schrift sind mit ungemeiner Klarheit die Grundlinien der kirchlichen Christologie gezogen und die Grundzüge eines Versuchs der Fortbildung und Vertiefung der Lehre von der Erniedrigung Christi ent- 40 worfen. Die dritte der genannten Schriften ist eine mit großer Wärme geschriebene, geschichtlich entwickelnde Apologie des lutherischen Bekenntnisses überhaupt und der Konkordienformel insbesondere. Nach diesen Vorarbeiten erschien Th.'s bedeutendstes Werk: Christi Person und Werk, Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus, 3 Teile, 1. Auflage 1852—1861; 2. Auflage 1856—1863; 45 3. Auflage 1886—1888. Die Konzeption des Werkes erinnert an Schleiermacher, der gefordert hatte, daß alle christlichen Glaubenssätze eine Beziehung auf Christus haben müssen. In klarer, sicherer Gliederung wird die ganze Dogmatik behandelt. Mit einer umfassenden dogmatischen Erörterung ist stets der Schriftbeweis und der kirchliche Konsensus verknüpft: die Reproduktion des Dogma soll exegetisch begründet und dogmen- 50 geschichtlich bestätigt werden. Ohne Zweifel gehört Th.'s Dogmatik zu den hervorragendsten Produkten der erneuerten protestantischen Theologie, sie ist auch das Werk, mit welchem die dogmatische Theologie des 19. Jahrhunderts das erstemal mit voller Entschiedenheit und in konsequenter Durchführung auf den Boden des kirchlich-lutherischen Bekenntnisses sich begiebt. Man wird sie um so williger zu den theologischen Thaten rechnen, wenn in Betracht ge- 55 zogen wird, daß nach dem Erscheinen der Schleiermacherschen Glaubenslehre vielversprechende, auf positiver Grundlage ruhende dogmatische Bestrebungen es über Ansätze und Anfänge nicht hinausbrachten: weder Twestens Vorlesungen noch Becks christliche Lehrwissenschaft noch Liebners christliche Dogmatik wurden vollendet. Von größeren dogmatischen Schriften innerhalb dieses Zeitraumes sind nur die Werke von Lange und 60

Ebrard zu nennen, das eine auf uniertem, das andere auf reformiertem Standpunkte ruhend. Mehr sporadisch als in wissenschaftlicher Vollständigkeit vertrat die lutherische Grundanschauung Sartorius, während Martensen in seiner Dogmatik sie geistvoll unter reichen spekulativen Motiven anklingen ließ. Th. hat vom Centrum des rechtfertigenden Glaubens als organisierenden Prinzips der dogmatischen Darstellung oder, anders gefaßt, von der persönlichen, durch Christus vermittelten und wiederhergestellten Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen aus, in tiefer Versenkung in Bekenntnis und Geist der lutherischen Kirche, unter starker Berücksichtigung der dogmatischen Vorgeschichte, aber durchaus frei der kirchlichen Theologie als solcher gegenüberstehend, sich bemüht, „das Dogma aus seinen tief innerlichen Gründen und Lebenswurzeln heraus neu und frisch zu reproduzieren und ihm so eine Gestalt zu geben, in welcher es als Ausdruck des einen biblisch-kirchlichen Glaubens erscheine, welcher seiner Natur nach immerdar alt und jung zugleich ist“ Die eigentümliche Verbindung von kirchlicher Gebundenheit und wissenschaftlicher Freiheit, von gründlicher, schlichter und doch in die Tiefe gehender Explikation mit Gemütswärme und einem praktischen Lebenshauch mutet bei dem Werke immer von neuem an. Es ist von ihm eine bedeutsame Doppelwirkung, nach der rein theologischen wie nach der praktisch-kirchlichen Seite ausgegangen. Die konfessionelle Richtung fand in ihm wissenschaftliche Selbstrechtfertigung, Vertiefung und Verstärkung.

Seine ganze Kraft hat Th. auf die Christologie verwendet; seine Lehre von der Kenosis nicht des Menschgewordenen, sondern des Menschwerdenden hatte epochemachende Bedeutung. Sie berührte sich unmittelbar mit dem tiefsten theologischen Streben des 19. Jahrhunderts, die geschichtliche und dogmatische Seite der Lehre von der Person Christi in inneren Einklang zu bringen. An der früheren dogmatischen Anschauung haftete unleugbar teils ein gewisser Dualismus, in welchem die göttliche und menschliche Natur Christi einander gegenüberstanden, teils ein nicht völlig überwundener doketischer Schein. Man betrachtete die Person Christi einseitig nur von oben und lief hierdurch Gefahr, die wahrhaft menschliche Lebensentwickelung Christi einzubüßen. Auf andere Weise schien unter Festhaltung der wahrhaften Gottheit Christi die Einseitigkeit nicht überwunden werden zu können, als durch die Annahme einer wirklichen Selbstbeschränkung des ewigen Logos in und mit der That der Menschwerdung. Schrift und innerster Lebenstrieb des kirchlichen Dogmas schienen Th. den von ihm gethanen Schritt unbedingt zu fordern; andere waren mehr andeutend ihm auf diesem Wege schon vorangegangen oder thaten es zugleich mit ihm. Der Grundgedanke, daß der Logos mittels Entäußerung in Jesu Mensch geworden sei, ohne darum aufzuhören, zu sein, was er wesentlich ist, ist unseres Erachtens vollkommen richtig, Th.'s Versuch, denselben darzustellen, allerdings nicht völlig gelungen. Der Haupteinwand, von einem der gelehrtesten und gewichtvollsten Theologen von seiten der Unveränderlichkeit Gottes erhoben, trifft insofern nicht zu, als bei dieser Anschauung im Grunde eine Menschwerdung Gottes und ein geschichtliches Verhältnis Gottes zur Menschheit überhaupt zur Unmöglichkeit würde. Dagegen erscheint die eigentümliche Unterscheidung zwischen immanenten Eigenschaften (absolute Macht, Heiligkeit, Wahrheit, Liebe), die der Logos bei seiner Menschwerdung beibehalten und relativen Eigenschaften (Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit), deren er sich begeben, nicht als die Stärke, sondern die Schwäche der Th.schen Lehre. Daß die göttlichen Eigenschaften nicht in dieser Weise geschieden werden können, deutet Th. selbst durch die Äußerung an, daß die relativen zu den immanenten Eigenschaften sich verhalten wie die Erscheinung oder Bethätigung nach außen zu dem Wesen, das sich darin bethätigt (Christologie II, 546); bei diesem Verhältnis müssen die ersteren in den letzteren notwendig irgendwie mit enthalten sein. Der Logos kann Proprietäten, die er gehabt, nicht von seinem Sein und Wesen ausscheiden, wohl aber treten mit dem Eingang des Logos in das kreatürliche Wesen die der absoluten Person eignenden absoluten Qualitäten in Latenz. Wenn die zur Herrschaft gelangte frühere dogmatische Vorstellung von einem unbedingten Besitz und Gebrauch der göttlichen Eigenschaften von seiten der göttlichen Natur Christi, aber nur von einem mitgeteilten Besitz und teilweisen Gebrauch dieser Eigenschaften von Seite der menschlichen Natur redete, so wird die richtige Anschauung die sein, daß die eine gottmenschliche Person auf Grund einer mit der Menschwerdung unmittelbar gegebenen Selbstbeschränkung die göttlichen Qualitäten zwar potential besaß, aber auf deren Vollgebrauch verzichtete und dieselben nur in vereinzelten Akten innerhalb der menschlich beschränkten Lebensform, der irdischen Knechtsgestalt offenbarte. Das ganze geschichtliche Leben des Herrn war nach der gesamten evangelischen Überlieferung, namentlich aber nach dem Ev. Johannis eine Verhüllung und Offenbarung göttlicher Majestät zugleich. So

manches Unsichere und Schwankende die Th.sche Darstellung der Kenosislehre auch haben mag, so ist gerade von dieser dogmatischen Position eine bedeutende theologische Bewegung ausgegangen. Besonders möchten wir Kahnis, Steinmeyer und vor allem Frank nennen; letzterer hat in dem System der christlichen Wahrheit am tiefsten, gründlichsten und förderndsten unter Überwindung der bezeichneten Einseitigkeit den Wahrheitskern der Kenosislehre zur Ausbildung gebracht.

Nicht wenig wurde auch gegen die Trinitätslehre von Th. eingewendet. Das Zeugnis muß ihm jedoch gegeben werden, daß er auch auf diesem Gebiete nach einer lebendigen, selbstständigen Reproduktion biblisch-kirchlicher Gedanken strebte; aber seine Darstellung ist kaum von einem gewissen Schwanken zwischen der strengkirchlichen Fassung und dem Subordinatianismus freizusprechen, der, so viel Schein er auch für sich hat, doch nur eine unhaltbare, den Fortschritt zu klarer trinitarischer Lehre aufhaltende Zwischenstation nach Dorners richtigem Ausdruck ist (System der christlichen Glaubenslehre I, S. 435). Um so befriedigender ist die Lehre von dem Werk Christi behandelt; die fraglichen Ausführungen gehören zu dem Treffendsten, was in seiner Zeit hierüber geschrieben worden ist: unter einer tiefen Auffassung menschlicher Sünde und Schuld und einem umfassenden Eingehen in die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge des Leidens Christi ist das Wahre der Anselmschen und der altlutherischen Doktrin in den richtigen Begriff der Sühne aufgenommen. Schon vor dem Erscheinen des 3. Teiles der Dogmatik, welcher das Werk des Mittlers behandelt, hat Th. in der Schrift: Das Bekenntnis der lutherischen Kirche von der Versöhnung und die Versöhnungslehre D. von Hofmanns (1857), sich mit diesen Fragen beschäftigt. Letztere Schrift tritt mit großer Gelehrsamkeit in mildem, irenischem Tone Hofmanns Lehre, welche ein stellvertretendes Strafleiden Christi ablehnte, entgegen, ohne jedoch die Wahrheitsmomente in ihr zu verkennen und ausdrücklich hervorzuheben, daß Hofmann auch da, wo er von dem kirchlichen Bekenntnis abweicht, von einer anderen Seite her ihm wieder nahe tritt und sich selbst den Weg offen gelassen hat, um mit ihm in vollen Einklang zu kommen.

Seine schriftstellerische Laufbahn schloß und krönte Th. mit dem lang ersehnten Werke: „Die christliche Dogmengeschichte als Entwickelungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs. 1. Bd. Die Dogmengeschichte der alten Kirche (1874)." Im Vorwort nennt er die Dogmengeschichte seine Jugendliebe; das Werk trägt die Frische der Jugend und die Reife des Alters an sich. Wir kennen wenige Werke, in welchem wie in diesem mit exquisiter Gelehrsamkeit solche Durchsichtigkeit und Abgeklärtheit der Darstellung, mit der gründlichsten Untersuchung der speziellen, oft sehr spinösen Fragen solch offener Blick auf die Größe, den Reichtum, die innere Planmäßigkeit des Ganzen sich verbände. Der 2. Bd, die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit umfassend (1876), von dem Verfasser nicht mehr ganz durchgearbeitet und erst nach seinem Tode von Plitt herausgegeben, steht nicht ganz auf der Höhe des ersten. Das Werk ist in zweiter Auflage 1886—88 von Bonwetsch und Seeberg herausgegeben.

Der ausgezeichnete Lehrer und Theolog war auch ein vorzüglicher Prediger. Th.'s Predigtgabe reifte aus unter der wichtigen, einflußreichen Funktion eines Universitätspredigers, die er vom Jahre 1842 bis zum Jahre 1872 übte. Imponierende äußere Mittel gingen ihm ab, aber jede seiner Predigten war, wie einer seiner Schüler richtig sagte, eine aus dem Gebet geborene Geistesarbeit: einfach, tief, gesalbt. Ein tiefes und gewissenhaftes Schöpfen aus der Schrift, freudigstes und kräftigstes Bekenntnis, eine klare, faßliche und zugleich vom Inhalte unmittelbar gehobene, poetisch durchhauchte Form charakterisiert seine Predigtweise, soweit wir sie verfolgen können. Die Lehre von den Gnadenmitteln, der wirksamen Gegenwart des erhöhten Christus in Wort und Sakrament, die alle umfaßt, war ihm besonders teuer. Vor allem aber predigte Th. wie wenige in diesem Jahrhundert aus dem rechtfertigenden Glauben heraus mit der ganzen Fülle seiner tröstenden und erhebenden Kraft. Unter diesem Mittelpunkt gruppierte sich aber der ganze Reichtum christlicher Heilswahrheit. Lehrhaftigkeit war sein eigentliches Charisma, ohne daß das erweckliche Element verleugnet worden wäre. In fünf Sammlungen erschienen seine Predigten vom Jahre 1852–1860; im Jahre 1861 kamen sie mit anderen nach der Ordnung des Kirchenjahres zu einem Ganzen verbunden heraus. Im Jahre 1876 wurde das Predigtbuch zum drittenmal aufgelegt. Teilweise wahrhaft erhebend und mustergiltig sind die von Th. gehaltenen Gedächtnisreden, z. B. auf Krafft, Engelhardt, von Schaden, von Nägelsbach, Karl von Raumer. Gerne erwähnen wir hier noch die „Praktische Auslegung des Briefs Pauli an die Colosser (Erlangen 1860)." Wir kennen keine Schrift, in welcher die Aufgabe der praktischen Exegese, die einer wahren

Vermittelung zwischen dem in der Geschichte wurzelnden göttlichen Wort und der Beziehung desselben auf die Gegenwart so glücklich gelöst wäre, wie in dieser.

Alle echte Theologie dient der Kirche, hat deren Förderung zum letzten Zweck. Für Th.s gesamte theologische Arbeit gilt dies in hervorragendem Maße. Th. war durch und 5 durch ein Mann der Kirche. Man bekommt den Eindruck, daß, was er im letzten Teil seiner Dogmatik über Sakrament, Heilsordnung und namentlich Kirche sagt, mit besonderer Wärme geschrieben ist. Charakteristisch ist ferner, wie er Schleiermacher nachrühmt, daß er zuerst wieder die Bedeutung der Kirche zu würdigen unternahm: „was er nach dieser Richtung hin geleistet hat, gehört zu seinen unsterblichen Verdiensten. Es war eine 10 That, die Welt, sofern sie der Erlösung zugeeignet ist, unter den Begriff und die ganze Theologie unter den Gesichtspunkt der Kirche zu stellen (III, 2, S. 403)."

Th. war durch seine ganze äußere und innere Lebensführung auf die lutherische Kirche gewiesen worden und hing dieser Kirche und ihrem Bekenntnis mit der wärmsten Liebe und Treue an. Sein Luthertum trug aber den voll evangelischen, einen wahrhaft 15 ökumenischen Charakter. Bezeichnend ist seine Äußerung: „es ist bei dem Namen „„lutherisch"" gar nicht unsere Meinung, als sei das Lutherische etwas Sonderliches, das etwa neben oder außerhalb des Allgemeinchristlichen und Evangelischen läge, wir sind vielmehr überzeugt, in dem eigentümlich Lutherischen gerade das zu besitzen, was das wahrhaft Allgemeine, was insbesondere die rechte, schriftgemäße Mitte zwischen den kon- 20 fessionellen Gegensätzen bildet." Keine sichtbare Kirchengemeinschaft darf sich nach seinem Urteil rühmen, in ihr sei das Zion Gottes beschlossen (Dogmatik III, 2, S. 374), wenn er auch der „Sonderkirche des schriftgemäßen Bekenntnisses" den Charakter der Katholicität vorzugsweise zueignet (a. a. O. III, 2, S. 423). Sein ideell theologischer Standpunkt hinderte ihn aber nicht, sich mit voller Liebe der Landeskirche hinzugeben, aus welcher er 25 hervorgegangen und deren theologischen Nachwuchs er in erster Linie zu bilden hatte. Als Abgeordneter der theologischen Fakultät griff er bedeutsam in die Verhandlungen von fünf Generalsynoden vom Jahre 1853—1869 ein. Er war auf ihnen der Mann besonderen Vertrauens. Die wichtigsten Referate über Agende, Katechismus, Kommunalschule wurden ihm anvertraut. Nie stand er ungeachtet aller entschiedenen Geltendmachung 30 seiner lutherischen Überzeugung auf seiten einer extremen Richtung, auch in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft nicht. Das schönste Denkmal hat er seiner Landeskirche und zugleich sich selbst in der schon erwähnten Schrift: Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns. Ein Stück süddeutscher Kirchengeschichte (1800—1840) (Erlangen 1867) gesetzt. Diese Schrift ist ein Spiegel nicht bloß seines 35 kirchlichen Standpunktes, sondern auch seiner eigenen inneren Entwickelung.

Th. äußerer Lebensgang verlief aufs einfachste, die Stätte seines Gesamtwirkens ging über den Umkreis einiger Stunden nicht hinaus. Einen glänzenden Ruf an die Oberhofpredigerstelle in Dresden hat er abgelehnt. Wie umfassend aber war doch seine Wirksamkeit selbst! Th. steht vor uns als ein höchst gesegneter Lehrer, sehr einflußreicher 40 theologischer Schriftsteller, bedeutender Prediger und Seelsorger, als ein Mann lebendigster kirchlicher Thätigkeit. Im einzelnen haben ihn viele, wenige aber in dem seltenen Gleichmaß verschiedenartiger Gaben und Kräfte und ihrer harmonischen Verwendung übertroffen. Seine gesamte Berufsarbeit bekundete eine seltene Konsonanz von Theorie und Praxis, eine tiefe Harmonie in Verfolgung theologischer und kirchlicher Interessen. Seine kirch- 45 liche Thätigkeit hatte um dessentwillen so nachhaltigen Einfluß, weil sie vom sichersten theologischen Untergrund getragen war. Th. war tief eingetaucht in den Geist der deutschen Reformation; entsprechend diesem Geiste begegneten sich in ihm das subjektiv persönliche und objektiv kirchliche Element und schlossen den wohlthuendsten, die geschichtlichen Gegensätze der Orthodoxie und des Pietismus versöhnenden Bund. Wie wenige 50 hat Th. die Geschichte der Kirche nach ihrer Innenseite durchwandert; Arbeit und Kampf derselben um Glaube und Lehre haben in ihm einen ungemein treuen Spiegel gefunden. Er verstand die kirchliche Lehrentwickelung, weil er im Geiste der Kirche lebte. Der kirchliche Geist hatte ihm Festigkeit und Weite zugleich eingeflößt. Alle Radien kirchlicher Entwickelung liefen ihm im Bekenntnis der lutherischen Kirche zusammen, und die Linien 55 dieses Bekenntnisses in der Lehre und Erfahrung der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben. Unter seinem Bilde steht Rö 3, 28: dies Wort war in der That Mittelpunkt, bewegende Kraft und Weihe seines Wirkens und Lebens. Was Th. lehrte und predigte, lebte er auch. Vollste Glaubensentschiedenheit war in ihm mit tiefer Demut und Anspruchlosigkeit, mit versöhnender Milde und gewinnendster Herzensgüte verbunden. Einen Mann 60 höheren Friedens hat ihn mit Recht v. Zezschwitz in seiner erhebenden Gedächtnisrede genannt.

Harmonisch wie sein Wirken und Leben war auch sein Lebensabschluß. Im Wintersemester 1874/75 las er noch praktische Exegese über den Brief Pauli an die Philipper. Frisch und anregend wie nur je war diese seine letzte akademische Leistung. Da mußte er an der Stelle 2, 6 ff. abbrechen, welche das große Problem seiner Theologie enthält. Seine letzten Worte waren: „das Vorbild Christi vor Augen, die gewaltigste Predigt, lauter und mächtiger als alle Worte. Die Gesinnung Christi soll ihnen zeigen, wie wahre Selbstverleugnung beschaffen sein müsse — von Stufe zu Stufe herab und von da wieder ein Aufsteigen zu höchster Höhe." Die letzten Tage kam noch Schweres über ihn. Das Wort der Schrift und das Lied der Kirche waren sein Trost. Stehend hat er am 24. Januar 1875 sein Leben ausgehaucht. Ein gesegnetes Erbe und Gedächtnis hat Th. der Kirche hinterlassen.

D. v. **Stählin** †.

Thomassin, Louis, gest. 1697. — Man vgl. das Elogium historicum von Johann Domin. Mansi, in den späteren Ausgaben der vetus et nova ecclesiae disciplina abgedruckt. Dupin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclesiastiques T. XVIII, p. 187—196; Thomassin, Louis de Thomassin (München 1892) und Blumenstock im Archiv für kath. Kirchenrecht 64, 366.

Louis Thomassin, ein gefeierter Kleriker und Kanonist, wurde zu Aix in der Provence, wo sein Vater das Amt eines Generaladvokaten bekleidete, am 28. August 1619 geboren, in der Kongregation des Oratoriums erzogen und 1632 selbst deren Mitglied. Als solches erteilte er zuerst Unterricht in der Philosophie und den allgemeinen Wissenschaften zu Lyon, wendete sich dann aber ganz der Theologie zu und lehrte sie zu Saumur bis 1654, dann im Seminar St. Magloire zu Paris bis 1668. Hierauf zog er sich zurück und lebte ganz der Wissenschaft. Da ihm eigenes Vermögen fehlte, wurde er vom französischen Klerus unterhalten, der ihm wegen seiner Bescheidenheit und Gelehrsamkeit die höchste Achtung zollte. Seine schriftstellerische Thätigkeit bezog sich vornehmlich auf die Geschichte der Dogmen und der kirchlichen Disziplin. Es erschienen von ihm zuerst **Dissertationes in concilia generalia et particularia** und **Mémoires sur la grâce**. Darauf folgte das Werk, durch welches er seinen großen Ruf begründete: **Ancienne et nouvelle discipline de l'église touchant les bénéfices et les bénéficiers**, welches er selbst auch ins Lateinische übertrug: **Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios**, und das aus drei Büchern besteht: **1. de primo cleri ordine, 2. de secundo cleri ordine, 3. de clericorum et monachorum ordinationibus**, deren jedes einen Folioband füllt. Es erschien wiederholt 1691, 1706, 1728 und ist noch gegenwärtig für Untersuchungen auf diesem Gebiete eins der wichtigsten Hilfsmittel. Dieses Werk machte auf Papst Innocenz XI. einen so mächtigen Eindruck, daß er den Verfasser in seine Nähe zu ziehen wünschte und mit dem Plane umging, ihn zum Kardinal zu erheben. Allein Ludwig XIV erklärte, daß er einen solchen Mann nicht aus Frankreich entlassen könne, was auch mit der eigenen Neigung Thomassins, ferner in der Stille sich der Wissenschaft zu widmen, mehr zusammenstimmte. Hierauf erschien noch von ihm: **Dogmata theologica** (in 3 Foliobänden); eine große Anzahl kleinerer Schriften: **La methode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement les poétes...; la grammaire et les langues par rapport de l'ecriture sainte et langue hebraique ..; les historiens profanes; traités historiques et dogmatiques sur divers points de la discipline de l'église et de la morale chrétienne** und viele andere. Auch rührt von ihm ein **Glossarium universale Hebraicum** her, seine letzte Arbeit, in der er den Beweis zu führen suchte, daß die hebräische Sprache die Ur- und Muttersprache aller übrigen sei. — Er starb am 24. Dezember 1697

(**H. F. Jacobson** †) **E. Friedberg**

Thondrakier s. d. A. Armenien Bd II S. 80, 16 ff.

Thorafest s. d. A. Gottesdienst, synagog. Bd VII S. 15, 26.

Thoralesen s. d. A. S. 12, 7.

Thorn, Religionsgespräch. — Quellen: gedruckte, das offizielle Protokollbuch, veröffentlicht von der kgl. polnischen Staatsregierung, Acta conventus Thoruniensis celebrati 1645 Impressa autoritate et mandato Sacrae Regiae Majestatis ad exemplum et fidem regii protocolli, Varsaviae 1646. Es ist (nach Jacobi s. u.) unvollständig, ist auch nur von der katholischen und der reformierten, nicht von der lutherischen Partei unterschrieben, wimmelt

endlich von Druckfehlern, bildet aber doch die Hauptquelle. Wiederholt in Calovius Historia syncretistica p. 199—560. — Scripta partis Reformatae in colloquio Thoruniensi parti Romano-Catholicae exhibita, sed ab ea in protocollum pleraque non admissa ideoque seorsim nunc edita, Berolini 1646, enthält u. a. auch die „Declaratio Thoruniensis". — Confessio fidei, 5 quam status, cives et ecclesiae in Polonia, Prussia et Lithuania invariatae confessioni Augustanae addictae in colloquio charitativo Thorunii tradiderunt. Denuo juxta exemplar Lipsiense a. 1665 recusa cura Samuelis Guentheri. Gedani [Danzig] 1735 [lat. u. deutsch]. Gleichzeitige Streitschriften, hauptsächlich von Calixt und Calov, z. B.: Calixtus, Widerlegung der unchristlichen und unbilligen Verleumbdungen, damit ihn D. Jacobus Weller, chursächs. 10 Oberhofprediger, zu beschmitzen sich gelüsten lassen u. s. w., Helmstedt 1651; Calovius, Nöthige Ablehnung etlicher Injurien, falschen Auflagen und Bezüchtigungen, damit D. Calixtus ihn hat belegen .. wollen u. s. w., Wittenberg 1651. — Handschriftliche Quellen, hauptsächlich in der Danziger Stadtbibliothek, benutzt und aufgezählt von Pfarrer Franz Jacobi in seiner gleich zu erwähnenden Schrift S. 90 ff., einiges auch im Thorner Ratsarchiv. — Bearbeitungen: 15 Hartknoch, Preußische Kirchenhistorie, Frankf. u. Leipzig 1686, S. 934 ff.; Joseph Lukaszewicz, Geschichte der reformierten Kirchen in Lithauen, Bd I, Leipzig 1848, S. 157 ff.; Henke, Georg Calixtus und seine Zeit, Bd II, Abt. 2, Halle 1860, S. 71 ff.; Jkier, Das Colloquium Charitativum. Diss. Halle 1889 [behandelt nur die Vorbereitung des Gesprächs, nach Posener Archivalien]; Franz Jacobi, Das liebreiche Religionsgespräch zu Thorn 1645, Gotha 1895. 20 Erweiterter Sonderabdruck aus der ZKG Bd 15, Heft 3 u. 4, die beste, quellenmäßige Arbeit über das Thorner Kolloquium, auf welcher der folgende Artikel wesentlich ruht.

Das Wahlkönigreich Polen war um die Mitte des 17 Jahrhunderts von gehässigem Parteiwesen zerklüftet; die Religion spielte in den politischen Kämpfen eine bedeutende Rolle; den meisten Einfluß hatte die römisch-katholische Partei und in ihr hauptsächlich die 25 Jesuiten; die Protestanten, Reformierte, Lutheraner und Böhmische Brüder, waren untereinander uneins und nicht wenige standen auf dem Standpunkte des antitrinitarischen Sozinianismus, der auch nach seiner gewaltsamen Unterdrückung (1638) in Polen wird fortgewirkt und die Kraft des Protestantismus geschwächt haben. Der Protestantismus repräsentierte keine kompakte Einheit. Offiziell freilich genoß er staatsrechtliche Duldung, 30 seit der protestantische Adel 1573 einen allgemeinen Religionsfrieden (Pax dissidentium) durchgesetzt hatte. Aber wie sich schon der von Jesuiten erzogene König Sigismund III. (1587—1632) über diesen hinweggesetzt hatte, so arbeitete auch unter seinem Nachfolger, dem freundlichen, aber schwachen Wladislaw IV. (1632—1648), die katholische Partei mit allen ihren Machtmitteln darauf hinaus, die Evangelischen in den Schoß der katholischen 35 Kirche zurückzuführen. Das war auch der letzte und höchste Grund zur Einberufung des Thorner Religionsgesprächs. Die Anregung dazu gab der katholische Geheimsekretär des Königs, Bartholomäus Nigrinus, der ursprünglich Lutheraner, dann reformierter Prediger, schließlich Katholik geworden war. Der König ging auf den Gedanken seines Sekretärs gern ein und berief 1644 die Vertreter der drei christlichen Konfessionen seines Reiches 40 zur Abhaltung eines Religionsgespräches nach Thorn an der Weichsel auf den 28. August 1645 auf die Dauer von drei Monaten. Die Dissidenten waren mit besonders warmen Worten eingeladen worden (20. März und besonders 1. Dez. 1644), die Erhaltung ihrer Freiheiten ihnen zugesichert, und ihnen auch die Erlaubnis erteilt, auswärtige Redner zu ihrer Verstärkung heranzuziehen. So erhielten die polnischen Lutheraner einen Berater 45 an dem orthodoxen Wittenberger Professor der Theologie Hülsemann, während für die Königsberger Lutheraner vom Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg der lutherische Professor der Theologie Georg Calixt von Helmstedt als theologischer Beirat gesandt wurde. Begeistert für die Vereinigung der getrennten Kirchen, war er Ende Juli von Helmstedt aufgebrochen; aber da die Lutheraner unter Führung von Hülsemann und 50 Calov, damals Rektor des Gymnasiums in Danzig, ihn nicht als Vertreter ihrer Konfession anerkannten und daher von ihren Beratungen ausschlossen, so blieb ihm nichts anders übrig, als den Reformierten seine Dienste anzubieten. Zur festgesetzten Zeit kam das Gespräch wirklich zu stande. Der König hatte den Krongroßkanzler Georg von Teczyn, Herzog von Ossolin (daher Ossolinski genannt) als seinen Gesandten und als Leiter der 55 Verhandlungen nach Thorn geschickt und für jede der drei Parteien einen Vorsitzenden ernannt, für die katholische den Bischof Tyszkiewicz, für die reformierte Zbigneus von Goray, Gorayski, Kastellan von Chelm, für die lutherische Sigismund Güldenstern, Kapitän von Stuhm. Als Kolloquenten waren auf der katholischen Seite vom Erzbischof von Gnesen und der Warschauer Provinzialsynode 26 Theologen ausgewählt worden, darunter 60 9 Jesuiten, aus deren Zahl wieder der „königliche Theologe" Professor Dr. Gregor Schönhof als bedeutendster Redner sich hervortat. Die reformierte Partei war durch 24 Theologen vertreten, meist Deputierte der Synoden Groß- und Kleinpolens und Litauens;

der angesehenste war Johannes Bythner, Superintendent der Gemeinden Großpolens; ihnen hatte sich auch Amos Comenius, der damals in Elbing wohnte, als Senior der böhmischen Brüder beigesellt; als brandenburgisch-preußische reformierte Deputierte fungierten, vom Kurfürsten Friedrich Wilhelm entsandt, sein Hofprediger Konsistorialrat Johann Berg und Professor Reichel, dieser aus Frankfurt a. d. Oder. Minder zahlreich waren anfangs die 5 Lutheraner; zu ihnen gehörten die Abgesandten der drei „königlichen" Städte Danzig, Elbing und Thorn, die im 16. Jahrhunderte vom polnischen Könige durch Religionsprivilegien sich lutherischen Gottesdienst gesichert hatten; dann Vertreter kleinerer lutherischer Städte des „polnischen" Preußens; später traten noch vom Herzoge von Kurland gesandte Theologen hinzu und drei Professoren der lutherischen Universität Königsberg 10 Pouchen, Behm und Dreier, so daß die Zahl der Lutheraner schließlich auf 28 gestiegen war. Ihre geistige Führung lag in den Händen des Wittenberger Hülsemann und des Danziger Calov. Sie sahen das echte Luthertum nicht bloß in der Anerkennung der unveränderten Augsburgischen Konfession und der Konkordienformel, sondern auch in der Annahme des „Nominal-Elenchus", wonach die Gegner, d. h. hier die reformierten 15 Prediger, auf den Kanzeln mit Namensnennung widerlegt und gestraft werden sollten. Es sei des hl. Geistes Strafamt, alle falschen Lehrer namentlich zu nennen (Calixt wurde, wie schon oben bemerkt, von den Beratungen der Gruppe ausgeschlossen und mußte sich darauf beschränken, in die Sonderberatungen der Reformierten zu gehen). Als Lokal für die Sitzungen hatte der Rat der Stadt Thorn den großen Saal des Rathauses eingeräumt. 20 Pünktlich am 28. August 1645 traten die Kolloquenten zur feierlichen Eröffnungssitzung zusammen, nachdem vorher die Katholiken sich zur Messe in der Johanniskirche, die Reformierten im Gymnasium und die Lutheraner in der Marienkirche versammelt hatten; jede Gruppe kam in feierlichem Aufzuge zum Rathause, und Ossolinski hielt eine phrasenreiche lateinische Eröffnungsrede. Die Hauptfrage war nun, was geschehen solle. Damit 25 Disputationen nicht wieder, wie so oft auf theologischen Konventen, alles verderben möchten, hatte der König für den Verlauf der Verhandlungen eine Instruktion erlassen. Alles hing davon ab, wie man diese Instruktion auffassen und beachten würde. Der König verlangte darin dreierlei: erstens solle jede Partei eine Darstellung ihrer Lehre geben; erst darauf solle zweitens über Richtigkeit oder Unrichtigkeiten der beiderseitigen Lehren in liebreicher 30 Weise gesprochen und drittens mit den Streitfragen über Gebräuche und Sitten der Schluß gemacht werden. Wie es aber möglich sein sollte, eine Darstellung der Lehre einer Kirchenpartei zu geben, ohne die Fragen nach der eventuellen Unrichtigkeit der Lehren der Gegenparteien aufzuwerfen, das war eigentlich ein Rätsel. Offenbar wollten die Katholiken von vornherein jeder Kritik ihrer offiziellen Kirchenlehre vorbeugen. Schon 35 diese Instruktion mußte also Mißtrauen in den Reihen der Protestanten erwecken und zwar nicht bloß bei den Lutheranern. Die Arbeiten der Kolloquenten verliefen nun so, daß jede Partei in einer besonderen Stube des Rathauses für sich ratschlagte und nur durch Auswechselung von Schriftstücken oder durch Deputierte mit den anderen Parteien verhandelte. Es sah so aus, wie „wenn entzweite Hausgenossen sich ein jeder in eine 40 Stube verschanzen und von hier aus aneinander Briefe schreiben" (Jacobi a. a. O. 27). So verlief das Gespräch nach amtlicher Berichterstattung in 36 Sitzungen, von denen aber nur vier öffentliche waren. Naturgemäß mußte man sich zunächst über Präliminarien zu einigen suchen. So verlangten die Reformierten, daß man als Regel, Norm und Richtschnur die hl. Schrift in ihrem Grundtexte anerkenne, was natürlich für die Katholiken 45 in den Wind gesprochen war; ebensowenig einigte man sich über die Frage, ob den Römischen das Prädikat „katholisch" allein zukomme; die Lutheraner lehnten als Bekenner der Augsburgischen Konfession die Gemeinschaft der Lehre mit den Reformierten ab; die Katholiken wollten die Veröffentlichung der Verhandlungen vor dem Erscheinen des amtlichen Protokolls hintertreiben; aber wer verbürgte denn, daß wirklich je ein amtliches Pro- 50 tokoll das Licht der Welt erblicken würde; die Protestanten hatten aber ein wichtiges Interesse an dem Bekanntwerden der Thorner Vorgänge. Darüber einigte man sich schließlich dahin, daß jede Partei ihr besonderes Protokoll führen und Auszüge daraus an ihre Patrone und Gemeinden schicken dürfe; eine Veröffentlichung durch den Druck sollte aber vor dem Erscheinen des amtlichen Protokolls nicht statt finden. Die Protestanten 55 setzten dann noch die Klausel durch, daß das amtliche Protokoll im Verlaufe von 1½ Jahren erscheinen solle, widrigenfalls die Parteien ihre eigenes Protokoll herausgeben dürften. Das hat gewirkt; noch im Jahre 1646 erschien die offizielle Ausgabe der Verhandlungen unter dem Titel „Acta conventus Thoruniensis" zu Warschau. Wieder eine andere Differenz betraf die Gebete am Anfange der Sitzungen; die Katholiken beanspruchten 60

die Abhaltung der gemeinsamen Eröffnungsgebete für sich, während die Lutheraner verlangten, daß die Parteien darin abwechseln sollten; die Reformierten gaben den Katholiken nach, die Lutheraner aber beteten vor jeder Sitzung in ihrer Stube besonders; doch muß bemerkt werden, daß die Gebetsformel der Katholiken sich in allgemein-christlichen Ausdrücken hielt und z. B. die Anrufung Marias und der Heiligen vermied. Doch das waren im Grunde alles nur relativ formale Präliminarien. Und nun sachlich vorwärts zu kommen, stellten die Reformierten am 1. September ein allgemeines Glaubensbekenntnis auf (Acta conv. Thor. Bl. F 3sqq., bei Jacobi a. a. O. S. 31f.); die Katholiken folgten noch an demselben Tage ihrem Beispiele (Acta, Bl. H 2, Jacobi 32); erst nachdem die Katholiken ihr Glaubensbekenntnis am 7 September den Lutheranern übergeben hatten, antworteten diese mit einer Antwort, die sich wesentlich auf die unveränderte Augsburgische Konfession bezog (Acta, Bl. H 4sq., Jacobi 34f.). Ein darauf folgender mündlicher Gedankenaustausch zwischen den Katholiken und Lutheranern brachte die Kolloquenten sich auch nicht gerade näher. Auf diese vorläufige gegenseitige Sondierung sollte eine eingehende Darstellung der Lehre folgen. Reformierte und Lutheraner verlangten, daß die Katholiken in diesem Punkte vorangehen sollten. Dieser Forderung kamen sie auch wirklich am 13. September nach und entsprachen so zugleich der ersten Vorschrift der königlichen Instruktion (Acta, Bl. K 2sqq., Jacobi 37f.). Wie zu erwarten war, wiederholte dieses Schriftstück nur die Lehren des Trienter Konzils mit unverblümt ultramontanen Zusätzen über die Macht des Papstes. Dennoch hat diese Leistung der Katholiken eine erhebliche indirekte Bedeutung, indem sie die Reformierten veranlaßte, nun auch ihrerseits eine ausführliche Darstellung ihrer Lehre zu geben. So entstand die später zu hohem Ansehen gekommene Declaratio Thoruniensis, genauer „Specialior Declaratio Doctrinae Ecclesiarum Reformatorum Catholicae de praecipuis Fidei Controversiis" (Originaldruck in Scripta partis Reformatae s. oben, Bl. B 4—G 4; dann in den Sammlungen der reformierten Bekenntnisschriften von Niemeyer und von Karl Müller-Erlangen). In der öffentlichen Sitzung am 16. September, der ersten seit der Eröffnung des Gesprächs, wurde erst die katholische Darstellung durch den Jesuiten Schönhof, dann die reformierte durch den reformierten Schriftführer Christoph Pandlowski aus Belz vorgetragen. Aber auf der katholischen Seite erhob sich über den Inhalt dieser Schrift ein Sturm des Unwillens; der vorsitzende Kanzler erklärte sie für eine Schmähschrift gegen die katholische Kirche und protestierte im Namen des Königs, daß sie ins Protokoll aufgenommen würde. Mit größtem Mißklang endete die Sitzung. Am 20. September überreichten auch die Lutheraner eine genauere Darstellung ihrer Lehre, von ihnen betitelt „Kurzer Inbegriff der Lehre der Augsburgischen Konfession" („Confessio fidei Gedani [d. i. Danzig] 1735; bei Jacobi a. a. O. 50); sie hielt sich genau an die unveränderte Augsburgische Konfession mit Hinzufügung einiger durch die Verhältnisse gebotenen Erklärungen. Die Katholiken aber waren über die lutherische Schrift so erbittert, daß sie sie überhaupt nicht annahmen, geschweige denn ihre Vorlesung gestattet hätten. Der präsidierende Großkanzler Ossolinski war über den Verlauf des Gesprächs so verstimmt, daß er sich durch den König abberufen ließ. Sein Nachfolger im Vorsitze wurde der Graf Johann Lesczinski, Kastellan von Gnesen; er leitete das „liebreiche" Gespräch in seinem zweiten Abschnitte, der aber einen erheblich leidenschaftlicheren Charakter annahm; denn da der neue Präsident die Zügel zu Gunsten seiner, d. i. der katholischen, Partei straffer anzog, hat man, wie der preußische Kirchenhistoriker Hartknoch schreibt, von jetzt an „fast nichts anders gethan als gegeneinander mit verbittertem Herzen perorieret" Gleich in der feierlichen Sitzung am 25. September begann der neue Präsident, nachdem er sein Beglaubigungsschreiben verlesen hatte, mit der Erklärung, daß man bis jetzt auf dem Gespräch nicht weiter gekommen sei, habe seine Ursache in dem Umstande, daß man sich weit von der Instruktion des Königs entfernt habe. Es sei daher nötig, dieselbe zu erläutern. Mit dieser Aufgabe betraue er dem Pater Gregor Schönhof von der Gesellschaft Jesu. Und nun redete dieser drauf los, um die Protestanten einzuschüchtern. Diese aber blieben die Antwort nicht schuldig: für die Reformierten redete Gorayski, für die Lutheraner Hülsemann. Mit Mißklang endete die Sitzung und diese Stimmung verstärkte sich noch am folgenden Tage, am 26. September, wo wieder eine öffentliche Sitzung stattfand (die dritte nach der Eröffnungsfeier). Man redete hin, und redete her; wirkliche Annäherungen der Parteien ergaben sich nicht. Am 3. Oktober wurde die vierte öffentliche Sitzung gehalten. Wieder traktierte man sich gegenseitig mit Beschwerden und Anschuldigungen, die von den Protestanten um so energischer erhoben wurden, weil sie den Eindruck hatten, daß der Vorsitzende wesentlich als Anwalt der

katholischen Partei fungierte. Die vielen Reden, welche man hielt, arteten in persönliche Beleidigungen aus; ein katholischer Redner bezichtigte die protestantischen Gegner sogar der Beleidigung des Königs von Polen. Durch Anspielungen auf Karl V. und den sächsischen Kurfürsten von seiten der Lutheraner mochten die Polen sich noch dazu in ihrem nationalen Stolze verletzt fühlen; kurz, das nationale Element fing jetzt auch noch an mitzuwirken. Das hatte zur Folge, daß sich vom 4. Oktober an die polnischen Laien nur noch der polnischen Sprache bedienten, während bisher nur in lateinischer Sprache verhandelt worden war. Die Lutheraner kamen dadurch in Verlegenheit; sie protestierten dagegen, konnten aber nur erreichen, daß die Protokolle nachträglich ins Lateinische übersetzt und ihnen zur Vergleichung übergeben wurden. Und als Hülsemann, der als geborener Niederländer kein Wort polnisch verstand, bat, man möge doch wieder lateinisch verhandeln, soll einer der polnischen Großen scherzend erwidert haben, „der Herr lerne polnisch!" (Jacobi 68). Noch immer waren die Lutheraner stark im Nachteile; denn ihre Lehrdarstellung hatte noch immer keine offizielle Prüfung von seiten der Kolloquenten erfahren. Verhandlungen, die am 4. und 5. Oktober darüber von dazu deputierten Theologen abgehalten wurden, führten auch zu keinem Resultate, zumal da ein Jesuit geradezu erklärt hatte, die Katholiken wollten die Lutheraner, allerdings in rechter Weise (debito modo) in den Schoß der Mutter Kirche zurückbringen (Jacobi 68 f.). Da die Protestanten in ihren Forderungen fest blieben, spielten die Katholiken einen neuen Trumpf aus. Der Jesuit Schönhof war persönlich zum Könige gereist und hatte von diesem eine „Willenserklärung hinsichtlich der Instruktion für das Thorner Gespräch" erwirkt. Dieselbe enthielt als königlichen Willen ungefähr alles das, was die Katholiken bisher auf dem Gespräch für sich gefordert hatten. Am 10. Oktober wurde dieses Schriftstück vor den Vertretern der Parteien verlesen. Der König verlangte unter anderem, daß in den zu überreichenden Schriften alle Beleidigungen zu vermeiden seien; die Schriften der Reformierten und der Lutheraner sollten zwar angenommen, aber zuvor von allem Beleidigenden und Überflüssigem gereinigt werden; die Zahl der Zuhörer in den Sitzungen sollte verringert; außer dem Gesandten und den Parteileitern sollten nur je zwei Redner mit je einem Stellvertreter, ferner die Schriftführer und je sieben Zuhörer von jeder Partei zugelassen werden; „Katholiken" dürften nur die genannt werden, die sich selber so nennen; mit einer Mahnung zur gütlichen Einigung schloß das Ganze. Der Jesuit Schönhof fügte am 11. Oktober noch mündlich hinzu, daß der König mit dem Verlaufe des Gesprächs sehr unzufrieden sei und gedroht habe, es aufzulösen, wenn es so weiter gehe (Jacobi 70). Was dann folgen würde, war nicht abzusehen. In dieser Notlage kamen die beiden evangelischen Gruppen einander wenigstens soweit entgegen, daß beide beschlossen, gleichzeitig auch ihrerseits Gesandte an den König zu schicken, um ihm über die ganze Sachlage vom evangelischen Standpunkte aus zu berichten. Die Lutheraner beauftragten damit ihren Vorsitzenden Güldenstern, die Reformierten ihren Vertrauensmann Rey; beide fuhren am 14. Oktober auf einem gemeinsamen Wagen ab. Der König weilte damals in seinem Jagdrevier Nowe-Miasto, einige Meilen östlich von Plock. Dort trafen ihn Güldenstern und Rey am 17 Oktober. Die katholische Partei war ihnen aber schon zuvorgekommen und hatte ihrerseits als ihre Vertreter zwei Theologen nach Nowe-Miasto gesandt, die schon einen Tag früher als die Evangelischen eingetroffen waren; ja am 18. Oktober gesellte sich zu ihnen noch der verschlagene Schönhof, dem der König auch noch an demselben Abende empfing. Obgleich der König wie bisher so auch jetzt unter dem Einflusse seiner katholischen Berater stand, so hat er sich doch bemüht, die evangelischen Abgesandten wohlwollend zu behandeln und über die Lehren ihrer Parteien sich ein selbstständiges Urteil zu verschaffen; durch Güldenstern, den er wiederholt zur Audienz bei sich sah, ließ er sich die beiden evangelischen Lehrdarstellungen zum Lesen geben; aber freilich die Schlußentscheidung erging ganz im katholischen Sinne. Am 20. Oktober wurden die Vertreter der drei Parteien in die „königliche Kammer" berufen und ihnen vom Könige im Beisein des Großkanzlers durch einen Sekretär mündlicher Bescheid gegeben. Der König erklärte zwar, die volle Freiheit während des ganzen Kolloquiums auch weiter zu gewährleisten und überhaupt die Gewissensfreiheit in seinem Lande zu schützen; aber er wünschte doch nachdrücklich, daß man die erste Verhandlung, d. i. die Lehrdarstellung, in dem von ihm aufgestellten Sinne vollziehe. Die Katholiken und die Reformierten bekamen noch schriftliche Ausfertigungen, da sie schriftliche Petitionen eingereicht hatten; die Katholiken erhielten für ihr Verhalten keinen Tadel, die Reformierten dagegen wurden ziemlich hart angefahren; sie möchten ihren Gehorsam durch die That erweisen, indem sie aus ihrer Lehrdarstellung die Streitsätze wegließen und sie für spätere Verhandlungen aufsparten.

Mündlich hatte der König auch dem Lutheraner Güldenstern am Tage vorher den Rat erteilt, seine Partei möge aus ihrer Schrift die den Katholiken gemachten Unterstellungen auslassen. Aber Güldenstern hatte schon damals dem Könige erwidert, daß seine Partei das nie thun werde. Auf reformierter Seite konnte man auf dieselbe Stimmung rechnen. 5 Als daher die Deputierten am 23. Oktober nach Thorn zurückkehrten und Bericht erstatteten, freuten sich die Evangelischen zwar über die Leutseligkeit des Königs und über seine Zusicherung der Gewissensfreiheit, was für das damalige Polen nicht zu unterschätzen war; aber da er die Übergriffe der katholischen Partei mit keinem Worte getadelt, dagegen verlangt hatte, daß die Evangelischen ihre Lehrdarstellungen umarbeiten sollten, so 10 beschlossen beide evangelische Parteien, der Forderung des Königs nicht nachzukommen. „Damit war den Friedensverhandlungen das Todesurteil besiegelt" (Jacobi 75). — Entsprechend der königlichen Willensäußerung verlangte nun Lesczynski am 25. Oktober die Aenderung der beiden Lehrdarstellungen; aber Goraiski und Bojanowski, die Sprecher beider evangelischen Gruppen, forderten dagegen, daß man ihnen die Ausstellungen einzeln 15 angebe. Die Katholiken machten Winkelzüge, lehnten aber schließlich die Forderung der Evangelischen ab. So war man eigentlich schon jetzt auf einen toten Punkt gekommen, und Gorayski benützte diese Stimmung, um sich am 31. Oktober im Rückblick über das gesamte Gespräch über all die Zurücksetzungen und Vergewaltigungen, die seine Partei von Anfang an erlitten habe, zu beschweren. Darauf hin gab der Jesuit Schönhof am 20 2. November eine letzte Erklärung, daß weder die lutherische noch die reformierte Darstellung der Lehre zugelassen werden könne. Das veranlaßte wieder eine harte Gegenrede Gorayskis (Jacobi 79 f.), der sich durchzusetzen wußte, während man den Lutheranern, die sich gegen Schönhof verantworten wollten, das Wort abschnitt; sie haben am 9. November feierlich gegen dieses gewaltsame Vorgehen protestiert, was ihnen aber auch nichts 25 half. Das Gespräch entwickelte sich also von Woche zu Woche zu steigender Erbitterung der Parteien. Einen Lichtblick bilden in dieser trübseligen Situation private Konferenzen zwischen Reformierten und Katholiken über die Glaubensregel. Die Lutheraner, welche zu diesen Konferenzen nicht zugelassen waren, schöpften gegen die Reformierten Verdacht, und ihr Mißtrauen gegen sie wuchs um so mehr. Die Reformierten aber entschuldigten 30 sich damit, daß sie größeren Gefahren und Verfolgungen ausgesetzt seien, daher jeden Anstoß bei den Katholiken Polens zu vermeiden suchen müßten (Jacobi 80). Herausgekommen ist bei diesen Privatkonferenzen ja nun auch kein nennenswertes Resultat; aber es wurde doch über die Glaubensregel (das Wort Gottes und die Traditionen u. s. w.) sachlich verhandelt. Man muß sich wundern, daß diese Verhandlungen überhaupt noch 35 gepflogen worden sind; als Erklärungsgrund ist wohl nur anzunehmen, daß die Katholiken den Eindruck erwecken wollten, daß sie es an sachlichen Erörterungen auf dem Gespräch nicht hätten fehlen lassen. Damit wurden viele Tage im November hingebracht. Die Lutheraner suchten inzwischen zu erreichen, daß die Protokolle des offiziellen Gespräches in die von ihnen gewünschte Form gebracht würden. Aber alle ihre Bemühungen 40 waren vergeblich; infolge dessen weigerte sich die lutherische Partei, die Protokolle zu unterschreiben und hat sie in der That auch nicht unterzeichnet (Acta, Bl. Gg 4, Jacobi 83). Alle diese unerquicklichen Verhandlungen zogen sich durch die ersten zwei Drittel des November hin, bis man allerseits das Gefühl hatte, daß weitere Verhandlungen doch zwecklos seien. Da beendigte man in der 36. Sitzung das Gespräch. Es geschah recht 45 unfeierlich. Im Gemache des königlichen Gesandten hatten sich die Vorsitzenden und einige Patrone der drei Parteien zusammengefunden; vor ihnen hielt Lesczynski eine polnische Abschiedsrede, auf welche Gorayski und die anderen Vertreter der Parteien kurz erwiderten. Dann schied man mit brüderlicher Begrüßung voneinander, wahrte also wenigstens äußerlich jetzt die im Laufe des Gespräches oft verletzten Anstandsformen. 50 Lesczynski reiste am folgenden Tage ab (Jacobi 84). Die Lutheraner aber blieben noch beieinander und arbeiteten eine Generalprotestation gegen die ihn während des Gesprächs zu teil gewordene Behandlung aus; ihr Verfasser war Hülsemann, der in schwerfälligem Latein 50 Punkte aufzählte, worin seine Partei sich von den Katholiken und Reformierten benachteiligt fühlte. Am 23. November übergab man sie feierlich dem Thorner Stadt- 55 richter und etlichen Gerichtsverwandten zur Aufnahme in die Akten. Auch übersandte man sie mit einem Begleitschreiben an den König. Endlich redigierte man das Protokoll des Gesprächs so, wie es nach lutherischer Anschauung hätte lauten sollen, übergab ein Exemplar dem Führer der Lutheraner Güldenstern und ließ ein zweites im Thorner Stadtarchive niederlegen (Jacobi 85). In den nächsten Tagen reisten die letzten Send- 60 boten in ihre Heimat zurück. Das Gespräch hatte mit einem gänzlichen Mißerfolge ge-

endet. In Polen steigerten sich infolgedes die Bedrückungen der Evangelischen; in Deutschland aber verbitterten sich die Lutheraner gegen die Reformierten nur um so mehr, und die synkretistischen Streitigkeiten loderten gerade nach diesem Gespräche auf, indem die Lutheraner im Deutschen Reiche jetzt Calixt gegenüber die Behandlung fortsetzten, die man ihm in Thorn hatte zu teil werden lassen. P. Tschackert. 5

Thorner Blutbad, 1724 s. d. A. Polen Bd XV S. 524, 33.

Thubal s. d. A. Völkertafel.

Thubal Kain s. d. A. Kain Bd IX S. 700, 38.

Thüringen, kirchlich-statistisch. — Litteratur: Die evangel. Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, herausgegeben von Sehling. 1. Abteilung: Sachsen und Thüringen 10 nebst angrenzenden Gebieten, 1. Hälfte Leipzig 1902, 2. Hälfte 1904; E. Friedberg, Die geltenden Verfassungsgesetze der evangelischen deutschen Landeskirchen, 2 Bde, Freiburg i/B. 1885; Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, Stuttgart; C. A. H. Burkhardt, Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen, Leipzig 1879. Eine wissenschaftlichen Anforderungen entsprechende Kirchengeschichte Thüringens giebt es nicht, teilweise 15 wohl aus dem Grunde, weil sie in der Reformationszeit zugleich Kirchengeschichte Deutschlands sein müßte. Eine „Thüringische Kirchengeschichte" hat „seinen Landsleuten erzählt" Hermann Gebhard, Pfarrer in Molschleben bei Gotha, 3 Bde, Gotha 1881. Reichhaltiges Material findet sich in den 25 Bänden der „Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde", Jena. Eine umfangreiche Monographie hat Einicke begonnen: 20 Jahre Schwarz- 20 burgische Reformationsgeschichte 1521—1541, 1. Teil, Nordhausen 1904; K. Arper, Die Besoldungs- ꝛc. Verhältnisse der ev. Geistlichen Deutschlands, Weimar. Kirchen- u. Schulblatt 1905, Heft 23 u. 24; Denkschrift der Thür. Konferenz f. innere Mission für die Jahre 1903 u. 1904, Erfurt 1904; Drews, Zeitschrift für Prakt. Theol. XXI, 97 ff.: Die Reformbewegung für kirchliche Verfassung in Thüringen, bes. in Sachsen-Weimar in den Jahren 1846—51; 25 P. Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung, Blankenburg; Füßlein, Amtshandbuch für Geistliche und Lehrer des Herzogtums Sachsen-Meiningen, Hildburghausen 1883; J. Freisen, Staat und katholische Kirche in den deutschen Bundesstaaten 1906; Haupt, Rebattu, Rudloff, Materialien für liturg. Gottesdienste, Gotha 1884; Klotz, Uebersicht einer Reuß. Reformationsgeschichte, Ronneberg 1818; Ortloff, Zeitschrift f. Kirchenrecht III, 13, 1, 1903. Die Kirchen- 30 verfassung im Großherzogtum Sachsen-Weimar; W. Rein, Thuringia sacra, Urkundbuch u. s. w., 2 Bde, 1863—65; Ludw. Tümpel, Die Gottesdienstordnung der thüring. Kirchen, Gotha 1861; Thüringer Kirchliches Jahrbuch, herausgeg. von Saupe u. Jahn, Altenburg 1906; Rudloff, Gothaisches Kirchen- u. Pastoralrecht, Gotha 1883; Vollert, Sammlung kirchl. Ges. u. Verordnungen, Weimar 1880 sowie briefliche Mitteilungen. 35

I. Statistik der Thüringer Religionsverhältnisse. Wir begrenzen die Aufgabe, ein Bild der gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse Thüringens zu zeichnen, geographisch insofern, als nur die vier oder vielmehr fünf ernestinischen Herzogtümer (Weimar, Meiningen, Altenburg, Koburg und Gotha) und die beiden reußischen und die beiden schwarzburgischen Fürstentümer in Betracht kommen sollen. Die in Thüringen 40 eingesprengten preußischen Exklaven, sowie das preußische Gebiet an der Gera und Unstrut, bleiben außer Betracht. Die genannten neun Staaten bieten nach der Volkszählung vom 1. Dezember 1900 (die Resultate der Zählung von 1905 liegen in Bezug auf die Religionsverhältnisse noch nicht vor) nach den „Vierteljahrsheften zur Statistik des Deutschen Reiches" herausgegeben vom Kaiserlichen Statistischen Amt, im 11. Jahrgang, 45 1902, III, S. 68—69 in Bezug auf die Religionsverhältnisse ihrer Bevölkerung folgendes Bild dar, wobei zu beachten ist, daß seitens des Statistischen Reichsamtes Koburg-Gotha als ein Staat betrachtet ist, während die beiden Herzogtümer thatsächlich nur durch Personalunion verbunden sind, und namentlich ihre Landeskirchen nicht vereinigt sind. (Siehe umstehende Tabelle.) 50

Diese Tabelle wird nach der Volkszählung von 1905 im ganzen kein wesentlich anderes Bild aufzeigen, nur daß alle Zahlen höher geworden sein werden. Die schon bekannten Zahlen der Gesamtbevölkerung beweisen dies; in der oben eingehaltenen Reihenfolge der Staaten sind sie folgende: 387892 — 268859 — 206500 — 242292 — 85177 — 96830 — 70590 — 144570. Das „Thüringer Kirchliche Jahrbuch" 55 von 1907 will in diesem Wachstum die durch Zuwanderung der katholischen Konfession gewordene Vermehrung z. B. für Weimar mit 27,10 Proz. ansetzen, die der Protestanten nur mit 5,95 Proz.; für Rudolstadt sei sogar 56,82 Proz. katholische Bevölkerungszunahme gegenüber

	Gesamt-bevölkerung	Evangelische	Röm.-Kath.	Griech.-Kath.	Andere Christen	Israeliten	Personen and. Bekenntn.	Ohne Angabe des Rel.-Bek.
Sachsen-Weimar*)	387 892	367 789	17 915	134	462	1 421	65	309
Sachsen-Meiningen	250 731	244 810	4 160	10	395	1 351	1	4
Sachsen-Altenburg	194 914	189 885	4 718	5	206	99	1	—
5 Sachsen-Koburg-Gotha	229 550	225 074	3 314	16	515	608	22	—
Schwarzburg-Sondersh.	80 898	79 593	1 092	18	27	166	1	1
Schwarzburg-Rudolstadt	93 059	92 298	637	39	37	48	—	—
Reuß ä. L.	68 396	66 860	1 041	2	444	48	1	—
Reuß j. L.	139 210	135 958	2 575	4	466	178	29	—

10 *) Die Weimarischen Zahlen sind nach der Zählung vom Jahre 1905 angegeben.

nur 3,62 Proz. evangelischer konstatiert worden. Jedenfalls ist in allen Thüringischen Industrieorten zu beobachten, daß die katholische Bevölkerung durch Zuwanderung sich stark vergrößert. Die dagegen in dem Zeitraum von 1895—1900 festgestellte Verminderung der Israeliten in Thüringen scheint auch jetzt mindestens nicht in eine Vermehrung um- 15 geschlagen zu sein. Ferner wird die in der obigen Tabelle fast leere Rubrik der Religionslosen in der letzten Zählung stärkere Zahlen aufweisen. Wenn auch die in letzter Zeit namentlich durch die Sozialdemokratie unternommenen Anläufe, größere Massen zum Austritt aus der Kirche zu bewegen, nicht den erwarteten Erfolg hatten, so ist es doch gelungen, mehrere Freidenkervereine zu gründen, die unablässig auf den Austritt aus der 20 Kirche dringen.

II. Andere Religionsgesellschaften. Bevor wir die evangelischen Landeskirchen Thüringens zur Darstellung bringen, seien die Verhältnisse der anderen dortigen Religionsgesellschaften geschildert:

Die römisch-katholische Kirche verteilt ihren thüringischen Schematismus an 25 fünf verschiedene Bistümer: Weimar gehört zu Fulda, Meiningen zu Würzburg, Altenburg und die beiden Reuß zu dem Apostolischen Vikariat von Sachsen in Dresden, Gotha und die beiden Schwarzburg zu Paderborn, endlich Koburg zu Bamberg. In der Bulle De salute animarum vom 16. Juli 1821 waren die paroeciae in territorio magniducis Saxoniae Wimarensis existentes dem Bistume Fulda zugeteilt, aber die 30 spätere Cirkumskriptionsbulle für die Oberrheinische Kirchenprovinz Provida solersque vom 16. August 1821 überließ eidem interea Fuldensi dioecesi unitas novem paroecias in Magno Ducatu Saxonico-Vimariensi sitas. Jetzt zählt das Großherzogtum 19 geistliche Stellen, davon 12 in dem Alt-Fuldaischen Gebiet des Eisenacher Oberlandes und je eine in Weimar, Eisenach, Jena, Apolda, Ilmenau, Neustadt und 35 Weida. Daneben werden in den genannten Städten, meist durch Unterstützung des Bonifatiusvereins, katholische Schulen unterhalten; nur im Eisenacher Oberlande stehen die katholischen Schulen auf dem staatlichen und städtischen Etat. Die rechtlichen Verhältnisse sind durch die Gesetze vom 7. Oktober 1823 und 6. Mai 1857 in der Weise geordnet, daß eine Immediatkommission das jus circa sacra, der Bischof von Fulda, das 40 jus in sacra ausübt. Ein besonderes Gesetz vom 10. April 1895 behandelt das Recht der konfessionellen Erziehung der Kinder aus Mischehen. Der Grundsatz: religio sequitur patrem beherrscht die Einzelbestimmungen dieses Gesetzes; eine Abweichung von diesem Grundsatze kann nicht früher eintreten, als nach der Geburt des ersten Kindes und muß durch gerichtliche oder notarielle Erklärung ausgesprochen werden. Dasselbe 45 Gesetz ordnet auch den Austritt aus den Konfessionsgemeinden, indem der Geistliche der Konfession, aus der der Austritt erfolgt, dem Austretenden vor der bei dem Gericht abzugebenden Austrittserklärung eine Belehrung über die Tragweite seines Entschlusses zu teil werden lassen und, daß dies geschehen, bescheinigen soll. — Das Herzogtum Sachsen-Meiningen sollte nach der erwähnten Bulle Provida solersque ebenfalls der Ober- 50 rheinischen Kirchenprovinz zugeteilt sein (unter den vertragschließenden Fürsten sind die duces Saxoniae aufgeführt); thatsächlich besetzt jetzt der Bischof von Würzburg die fünf Pfarrstellen in Meiningen, Hildburghausen, Pößneck, Sonneberg und Saalfeld. Am 12. Februar 1903 erließ das Ministerium sog. „Richtlinien“ über die konfessionelle Erziehung der Kinder aus Mischehen; auch hier soll die Konfession des Vaters entscheiden.

Die Eltern können bei Lebzeiten auch anders entscheiden; sogar die überlebende Mutter kann unter Umständen (§ 3) die Konfession der Kinder ändern, da die über die religiöse Erziehung der Kinder etwa abgeschlossenen Verträge unverbindlich sind. Der Übertritt von einer Konfession zur anderen hat nur vor kirchlichen Instanzen zu erfolgen. § 10 dieses Gesetzes gebietet ausdrücklich, den katholischen Beerdigungen das Gastrecht auf evangelischen Friedhöfen zu gewähren. — Die zwei katholischen Gemeinden in Altenburg und Rositz im Herzogtum Sachsen-Altenburg unterstehen dem Apostolischen Vikar in Dresden durch Dekret der Congregatio de propaganda fide vom 19. September 1877 Das Grundgesetz dieses Staates vom 29. April 1831 hat nur die Verhältnisse der evangelischen Landeskirche im Auge; der Landtag hat bis jetzt der Errichtung einer protestantischen Synodalverfassung und ebenso der Einführung besonderer Kirchensteuern widerstrebt; darum hat der Landtag auch den bereits fünfmal eingebrachten Antrag der katholischen Pfarrgemeinde in Altenburg, ihr das Besteuerungsrecht zu verleihen, zurückgewiesen. Ein Gesetz vom 11. Januar 1906 ordnet die religiöse Erziehung der Kinder aus Mischehen und den Austritt aus der Kirche ähnlich, wie in Weimar. — Die in der Stadt Koburg bestehende Pfarrstelle des Herzogtums Koburg wird vom Erzbischof von Bamberg besetzt. Ein „Regulativ für die kirchliche Verfassung der katholischen Glaubensgenossen“ vom 30. Oktober 1812 ordnet die katholischen Parochialhandlungen und spricht aus, daß katholische Beerdigungen auf den protestantischen Gottesäckern vorgenommen werden können. Ein Ministerialdekret vom 7 März 1900 läßt hinsichtlich der Erziehung der Kinder aus Mischehen die Vorschriften des Bürgerlichen Gesetzbuches über das Recht und die Pflicht, für die Person des Kindes zu sorgen, maßgebend sein, — unseres Erachtens die richtigste, weil einfachste und am leichtesten einheitlich durchzuführende Lösung dieser schwierigen Frage. — Das Herzogtum Gotha hat über die Anerkennung des Dekrets Pius IX. vom 13. September 1851, wodurch Paderborn als das die kirchliche Jurisdiktion ausübende Bistum bestimmt wurde, mit diesem letzteren lange gestritten, weil der Bischof das „Regulativ für die kirchliche Verfassung der katholischen Glaubensgenossen“ von 1811 nicht anerkennen wollte. Der Streit ist eingeschlafen; thatsächlich holt der Bischof bei jeder Neuanstellung und vor jeder Veröffentlichung die landesherrliche Genehmigung ein. Nur in der Stadt Gotha ist eine katholische Gemeinde mit einem Pfarrer; außerdem ist in Friedrichroda eine Kirche, in der im Sommer durch auswärtige Priester Messe gelesen wird. In dem Rudloffschen „Gothaischen Kirchen- und Pastoralrecht“ wird die Kindererziehung in Mischehen nach dem Grundsatze: religio sequitur sexum, d. h.: die Knaben folgen dem Vater, die Mädchen der Mutter, festgestellt. In der neueren Verordnung von 1900 lautet auch hier, wie in Koburg, § 1: „Das religiöse Bekenntnis zu bestimmen ist das Recht dessen, der für das Kind zu sorgen hat. Alle entgegengesetzten Vereinbarungen sind ungiltig. (Vgl. §§ 2—6 des Bürgerlichen Gesetzbuches.)“ — Ebenfalls zu Paderborn gehören Schwarzburg-Sondershausen und -Rudolstadt, laut Reskript der Propaganda vom 27. Juni 1869. Jenes hat zwei Gemeinden und zwei Pfarrer, nämlich in Sondershausen und Arnstadt. In ersterer Stadt ist den Katholiken die Mitbenutzung einer evangelischen Kirche unter der Bedingung gestattet, daß sie sich der Aufstellung eines Weihwasserbeckens und eines Beichtstuhles und der Feier spezifisch römischer Feiertage, wie Fronleichnam enthalten. Unter Verschweigung des Umstandes, daß es sich um eine evangelische Kirche handelt, lassen sich diese Bedingungen zur Motivierung des Toleranzantrages gut verwerten. Eine Ministerialverordnung vom 1. März 1900 regelt den Austritt aus den Religionsgesellschaften durch die Vorschrift einer vor dem Amtsgericht abzugebenden Erklärung, nachdem vier Wochen zuvor dem bisherigen Pfarrer die Absicht auszutreten mitgeteilt war. Die Kindererziehung aus Mischehen bestimmt der Vater; andere Vereinbarungen sind anzugeben. — In Rudolstadt, wo in der Residenzstadt eine Gemeinde mit Kirche, Pfarrhaus, Schule und Schwesternhaus hauptsächlich auf Betreiben des früheren streng ultramontanen Ministers von Bertrab seit 1871 zu stande gebracht wurde, spricht eine Verordnung des Fürsten vom 10. November 1871 dem Bischof von Paderborn dieselben Rechte über die Katholiken des Fürstentums zu, „wie solche den katholischen Bischöfen des Königreiches Preußen zustehen und obliegen.“ Preußisches Beispiel verdarb die thüringischen Sitten. Über Mischehen, Konfessionswechsel u. s. w. sind hier keine Bestimmungen zu verzeichnen. — Reuß ä. L., durch Breve Pius' IX. vom 18. Mai 1874 an den Apostolischen Vikar in Dresden gewiesen, hat in Greiz eine Gemeinde, deren Entstehung auf zwei aus den katholischen Fürstenfamilien Rohan und Löwenstein stammende reußische Prinzessinnen sich zurückführt; Reuß j. L., durch Dekret der Propaganda vom 7. Oktober 1889 ebenfalls dem Apostolischen

Vikar in Dresden zugeteilt, hat in Gera eine Gemeinde. Beide Länder haben einige Bestimmungen erlassen über das gegenseitige Verhalten der Geistlichen beider Konfessionen bei Mischehen, Übertritten u. s. w., aber diese Bestimmungen sind insofern leges imperfectae, als die Strafen im Übertretungsfalle wohl angedroht sind, aber kaum ausgeführt werden können. So hat Reuß j. L. das sächsische Mandat vom 20. Februar 1827, den Konfessionswechsel betreffend, einfach übernommen; dessen § 9 besagt: „Alle Verleitungen zum Übertritt durch Versprechungen, Drohungen oder Herabwürdigung der anderen Konfession wird — bei Geistlichen einer Konfession mit Dienstentlassung bestraft." Als ob je ein katholischer Bischof deswegen einen Kleriker entlassen würde! Eine neuere Trauordnung besagt, daß auch bei gemischten Ehen nach dem Grundsatz verfahren werden soll: ubi sponsa ibi copula. Als ob ein katholischer Priester deswegen von dem Grundsatz, daß alle Mischehen vor sein Forum gehörten, abweichen würde! und welche Mittel hat eine Regierung, Nupturienten, die, trotzdem die Braut evangelisch ist, die katholische Trauung begehren, zur Innehaltung ihrer Regel zu zwingen? In Reuß ä. L. besagt eine Konsistorialverordnung vom 16. Mai 1898 u. a., daß „eine nach evangelisch-lutherischem Ritus vollzogene Taufe von dem katholischen Geistlichen nicht wiederholt werden darf." Wenn es aber doch geschieht, was dann? und wenn dieser Priester des Landes verwiesen würde, wird man das katholischerseits als willkommenes Material zur Begründung des Toleranzantrages ausnutzen. In diesen Bestimmungen wird der immer schroffere Gegensatz zwischen der altprotestantischen kirchenpolitischen Anschauung, wonach die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse von der Staatsregierung ausgeht, und der modernen, auf weiteste Gewährung der Kultusfreiheit bedachten Anschauung offenbar. Die evangelische Kirche, durch Landesgesetz und Gewissenhaftigkeit gebunden, hält die Bestimmungen inne; die katholische Kirche, hier durchaus modern und durch keinerlei Gewissenhaftigkeit geniert, nimmt die ihr durch diese Bestimmungen gewährte Hälfte der Vorteile an, um für die Gewinnung der anderen Hälfte Kultusfreiheit zu proklamieren und einen scharfen Konkurrenzkampf zu führen. Der Bonifatiusverein hat in einem Zeitraum von fünf Jahren fast eine halbe Million Mark allein an Thüringen verwandt; in der bekannten Weise wird jeder Katholik als Mitglied eines katholischen Vereins angeworben und auf diese Weise das konfessionelle Bewußtsein gepflegt. Die barmherzigen Schwestern-Niederlassungen folgen der Gemeindegründung bald. Trotzdem ist — wie die überraschenden Zahlen in Schneiders Kirchl. Jahrbuch 1907 auch für Thüringen nachweisen — von einem Erfolge der katholischen Propaganda nicht die Rede: In dem Zeitraum 1900—1904 stehen 438 Übertritten von der katholischen Kirche zur evangelischen nur 49 in entgegengesetzter Richtung gegenüber.

Eine russisch-orthodoxe Kapelle ist in einem großherzoglichen Gebäude in Weimar eingerichtet. Es verlautet, daß sie Mangels einer Gemeinde geschlossen und der Priester nach Rußland zurückberufen werden soll. Die Gründung dieser Stelle geht auf den Einzug Maria Paulownas, der Gemahlin des Großherzogs Karl Friedrich, in Weimar zurück.

Da Thüringen keine bischöfliche Residenzstadt hatte, haben sich hier während des Mittelalters keine besonderen Judenniederlassungen bilden können; nur die mainzische Bischofstadt Erfurt hatte bekanntlich eine zahlreiche und berühmte Judenschaft, die zeitweise einen Hohen Rat in ihrer Mitte sah. Heute sind die Israeliten in Sachsen-Weimar in sechs Kultusgemeinden verfaßt, die von dem Landrabbiner in Stadtlengsfeld geleitet werden. In Meiningen, in Koburg und in Gotha sind Rabbiner thätig. Im Eisenacher Oberlande, wo einst die jüdischen Händler den Bauernstand aussogen, ist ihrem Treiben hauptsächlich durch die Raiffeisenvereine Einhalt geboten. Antisemitische Stimmungen sind in allen Teilen Thüringens zu spüren.

Die Brüdergemeinde ist durch eine Niederlassung zu Ebersdorf in Reuß j. L. mit einem Mädchenpensionat und einer Missionsschule, und zu Neudietendorf bei Gotha vertreten.

Die Denominationen der Mennoniten, Baptisten, Methodisten und Irvingianer sind hin und her in kleinerer Zahl vertreten. In Jena haben sich die Letzteren wieder in eine Alt- und Neuapostolische Gemeinde gespalten. Diese Gemeinschaften fristen nur kümmerlich ihr Dasein; der thüringische Volkscharakter ist seit mehr denn 100 Jahren diesen Sektenbildungen abgeneigt geworden.

Dagegen hat die Evangelische Allianz in Blankenburg im Schwarzatale ein imposantes Gast- und Versammlungshaus erbaut, dessen Gründung durch ein Fräulein von Weling den in der letzten Augustwoche jedes Jahres stattfindenden großen Versamm-

lungen des linken, d. h. radikaleren Flügels der Evangelischen Allianz und der Gemeinschaftsbewegung in Deutschland ein ständiges Heim geboten hat. Die heftigen Debatten in diesen Versammlungen sind noch in frischester Erinnerung. Die Zusammenkunft vieler Menschen aus den entlegensten Ländern, die erwecklichen Versammlungen vom frühen Morgen bis in die späten Abendstunden, die lauten Ausbrüche der Begeisterung, die vertrauensvolle Art der Aufbringung der Unkosten und des gemeinsamen Lebensunterhaltes dieser Versammlungen erregen zwar die Aufmerksamkeit der nächsten Umgegend, aber ihre auch hier oft aufdringliche Propoganda hat wenig Zustimmung und Erfolg gefunden.

III. Die Verfassung der evangelischen Landeskirchen in Thüringen. Die Landeskirche des Großherzogtums Sachsen-Weimar, die bis 1815 nur lutherische Gebietsteile umfaßt hatte, vollzog durch landesherrliches Reskript vom 10. Mai 1816 die kirchenregimentliche Einigung der alten, lutherischen Bestandteile mit den 1815 hinzugekommenen vormals hessischen reformierten Bestandteilen. Daher bezeichnet sich die weimarische Landeskirche offiziell nicht als eine lutherische, sondern als eine evangelische Landeskirche. Die Konsistorialorganisation erfolgte zuerst 1561 in Weimar für die ernestinischen Lande. Dieses Konsistorium, bald nach Jena verlegt, wurde nach der Erbteilung im Jahre 1612 geteilt in das zu Altenburg und das zu Weimar. Nach einigen weiteren Veränderungen (Errichtung eines Konsistoriums in Weimar und Eisenach) wurden 1849 die Konsistorien überhaupt aufgehoben. An ihre Stelle trat ein unter dem Vorsitz des Chefs des Kultusdepartements periodisch zusammentretender Kirchenrat. Diese rückläufige Bewegung wurde wieder wettgemacht durch die am 24. Juni 1851 provisorisch und — erst! — am 23. März 1873 definitiv eingeführte Gemeindeorganisation, die am 14. August 1895 durch die neue Redaktion der nunmehr giltigen „Kirchgemeindeordnung" ersetzt wurde. 1873 war eine Synodalordnung und 1874 ein reorganisiertes Statut des Kirchenrates ergangen. Die Einzelgemeinde wählt ihren Vorstand, in dem der Pfarrer, Lehrer und, wenn er evangelisch ist, der Bürgermeister geborene Mitglieder sind. Eine Gemeindevertretung ist nicht vorgesehen, wohl aber die geordnete Gemeindeversammlung. Der Wirkungskreis des Vorstandes umfaßt die Erhaltung von Zucht und Sitte, sowie Belebung des christlichen Sinnes, Mitwirkung bei der Stellenbesetzung, Wahl und Beaufsichtigung der Kirchendiener, Mitwirkung bei christlicher Liebesthätigkeit, Verwaltung des Vermögens, rechtliche Vertretung der Kirchengemeinde und Mitwirkung bei den Wahlen zur Landessynode. Die Einzelgemeinden sind in Superintendenturdiöcesen zusammengeschlossen, die zu Wahlverbänden vereinigt 30 Abgeordnete zu der Landessynode wählen, zu denen vier vom Großherzog ernannte Mitglieder und ein Vertreter der theologischen Fakultät in Jena hinzutreten. Die Landessynode hat noch nicht das Recht einer selbstständigen Steuerumlage (ein dahingehender Antrag wurde von der VIII. Synode 1902 angenommen, von dem Kirchenregiment abgelehnt), sondern neben der „Beobachtung des Zustandes der evangelischen Landeskirche in Bezug auf Kultus, Verfassung, Zucht und kirchliches Leben" (§ 16 der Synodalordnung) hat sie im wesentlichen nur eine begutachtende Thätigkeit auszuüben. Auch bei der Wahl der Mitglieder des Kirchenrates wirkt sie nicht mit. So stellt sich die weimarische Kirchenverfassung noch immer als eine in ihrem Wesen landesherrlich-konsistoriale dar, der man einen presbyterialen Annex hinzugefügt hat. Aber ein Vorteil gegen früher ist zu verzeichnen: während sich die in der Mitte des 19. Jahrhunderts auf das Verfassungsleben der Kirche gerichteten Bestrebungen schließlich in der Sackgasse konfessioneller Reviviszierungsversuche gefangen sahen, haben die jetzt thätigen Bestrebungen das höchst praktische Ziel einer kirchlichen Selbstständigkeit und größeren Bewegungsfreiheit im Auge.

In dem Gebiete, das seit 1826 das Herzogtum Sachsen-Meiningen ausmacht, war 1689 in Meiningen und 1684 in Hildburghausen ein Konsistorium errichtet worden; das letztere wurde 1829 als das Landeskonsistorium bestimmt. 1848 wurde auch dieses Konsistorium aufgehoben und seine Geschäfte der Ministerialabteilung für Kirchen- und Schulsachen übertragen. Dagegen schuf ein Gesetz vom 1. Januar 1876 die Kirchengemeinde- und Synodalordnung, die heute giltig ist. Diese sieht für die Einzelgemeinde neben dem Kirchenvorstande auch die geordnete Kirchengemeindeversammlung vor, die neben der Wahl des Vorstandes über die Erhebung von Umlagen, Änderungen der Liturgie, den Gebrauch von Katechismen und Gesangbüchern, Veränderungen der Parochie u. ä. zu beschließen hat. Im Vorstande sind die geborenen Mitglieder Pfarrer, Lehrer und Ortsvorstand. Der Geschäftskreis des Vorstandes umfaßt die Verwaltung des äußeren Bestandes der Gemeinde, die Aufrechterhaltung und Förderung der kirchlichen Ordnung und christlichen Sitte (das Wort: Zucht ist vermieden!), die kirchliche Armen- und Krankenpflege im

Einvernehmen mit den politischen Armenbehörden. Die Superintendenturephorien sind zur Aufsicht der Einzelgemeinden bestellt. Die Landessynode besteht aus zwei vom Herzog ernannten Mitgliedern, einem geistlichen und einem weltlichen und aus 20 in den vier Kreisen gewählten Abgeordneten, nämlich acht geistlichen und zwölf weltlichen. Die 5 Synode wirkt mit bei der kirchlichen Gesetzgebung, hat aber nicht das Recht kirchlicher Umlagen, nach Einfluß auf die Besetzung kirchenregimentlicher Stellen. Auch die meiningische Landeskirche heißt offiziell: Evangelische Landeskirche.

Ebenso verhält es sich mit der Landeskirche des Herzogtums Altenburg, die in § 128 des Landesgrundgesetzes vom 29. April 1861 als „die evangelisch-protestantische Kirche“ 10 bezeichnet wird. (Die entgegengesetzte Angabe in diesem Artikel in der vorigen Auflage ist nicht richtig.) Ebenso spricht das „Patent über die Publikation einer Kirchengemeindeordnung“ vom 8. Februar 1877 nur von der „evangelischen Landeskirche“ Im Jahre 1612 wurde ein Konsistorium in Altenburg errichtet, das bis 1839, wenn auch unter mannigfachen Wandlungen bestanden hat. Dann wurden seine Geschäfte einer Ministerial-15 abteilung übertragen. Am 8. Februar 1877 wurde eine Kirchgemeindeordnung veröffentlicht, die am 15. Juli desselben Jahres in Kraft trat: Die Einzelgemeinde wird von ihrem Vorstande verwaltet, indem Pfarrer und Bürgermeister geborene Mitglieder sind. Die Wählbarkeit zum Vorsteheramte ist an spezifisch kirchliche Qualifikationen gebunden (§ 7, 3 und 4.). Die Aufgaben des Vorstandes sind: Belebung des kirchlichen 20 Sinnes, Erhaltung und Beförderung von Zucht und Sitte und, wo thunlich, Beteiligung an der freiwilligen Armenpflege, die Verwaltung des Vermögens, Mitwirkung bei liturgischen Änderungen, das votum negativum bei Besetzung der Pfarrstellen. Das Ministerium hat außerdem das Recht, eine Kirchengemeindeversammlung anzuberaumen. Eine Synodalordnung giebt es nicht. Zwar ist im Grundgesetz von 1831 § 135 ff. die 25 Einführung von General- und Spezialsynoden zur Beratung der allgemeinen Kirchenangelegenheiten vorgesehen, ihre beabsichtigte Verwirklichung scheiterte indes bisher an dem Widerstande des Landtags.

Die Herzogtümer Koburg und Gotha stehen noch außerhalb der im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts in den deutschen evangelischen Landeskirchen schon zu einigen 30 Ansätzen presbyterialer Verfassung gelangten Bestrebungen; sie sind noch immer nur die Nachkommen eines früher gesegneten konsistorial verfaßten Kirchenlebens. In Koburg wurde 1597 ein Konsistorium errichtet, doch verfügte die Casimiriana von 1626 ausdrücklich, daß eine Exkommunikation nur mit des Herzogs, als des landesherrlichen Bischofs „Vorwissen und Verwilligung“ verhängt werden dürfe. Im Jahre 1802 wurde 35 diese Behörde zu einem Teil der Landesregierung gemacht, und nach einigen abermaligen Veränderungen endlich durch ein Gesetz vom 17. Juni 1858 das Kirchenregiment dem Staatsministerium übertragen, unter dem die Landeskirche in sechs Ephorien und Kirchenämter eingeteilt ist, in denen der Landrat, oder in den Städten der Bürgermeister, nebst einem Magistratsrat und dem Ephorus fungieren. In Gotha ist der Verlauf ähnlich 40 gewesen: Herzog Ernst der Fromme hatte 1641 ein Konsistorium für Gotha bestellt; in Ohrdruff und in den Grafschaften Ober- und Untergleichen bestanden selbstständige Unterkonsistorien; die Konsistorien arbeiteten mit einigen hie und da eingerichteten geistlichen Untergerichten, die als Organe der Kirchenzucht fungierten. Zu diesem Zwecke wurden 1669 sogar eigene Disziplininspektoren angeordnet. Auch — allerdings nur geistliche — 45 Synoden ließ Herzog Ernst zusammentreten, die aber keine Lebenskraft zeigten. Diese ganze Verfassung wurde — nach einigen kleineren Wandlungen — im Jahre 1858 durch Gesetz vom 11. Juni aufgehoben und die Befugnisse des Oberkonsistoriums dem Staatsministerium übertragen, unter dem die Landeskirche in acht Kirchenämtern sich gliederte. Jedes Kirchenamt wird von dem Landrat, in den Städten dem Bürgermeister, einem 50 Senator und dem Ephorus als Vorstand verwaltet. Die Herstellung einer eigenen Landeskirchenbehörde, einer Landessynode und die Errichtung von Presbyterien ist im Jahre 1870 von einer Vorsynode für beide Herzogtümer beraten worden, aber ohne irgend einen praktischen Erfolg. Durch Verordnung vom 3. März 1902 sind neuerdings für Gotha Kirchgemeinderäte bestellt worden, die einen Landeskirchenrat wählten, der seiner-55 seits am 26. April 1904 einen „Entwurf einer Ordnung der Gemeindekirchenräte und des Landeskirchenrates im Herzogtum Sachsen-Gotha“ vorgelegt hat. Danach haben die Gemeindekirchenräte, aus geborenen und gewählten Mitgliedern bestehend, die Erhaltung von Zucht und Sitte, die Förderung christlicher Liebesthätigkeit, die Verwaltung des äußeren Bestandes der Gemeinde als ihre hauptsächlichsten Aufgaben anzusehen. Dagegen 60 soll der Gemeindekirchenrat „keine Aufsicht über die Lehre, Seelsorge, Sakraments-

verwaltung und sonstige Amtsführung des Geistlichen zustehen, sondern nur das Recht der Beschwerdeführung". Irgend eine Mitwirkung bei der Wahl der Geistlichen ist nicht vorgesehen. In jeder Ephorie wählen sämtliche Mitglieder der Gemeindekirchenräte drei weltliche und zwei geistliche Mitglieder als Abgeordnete zum Landeskirchenrat. Die Zuständigkeit dieses letzteren, wie auch die seines Vorstandes ist jedoch nur auf die Erstattung 5 von Gutachten beschränkt. Daß diese von vornherein zur Kraftlosigkeit verurteilte Ordnung ein Recht zu Kirchensteuerumlagen weder für den Landeskirchenrat noch für die Einzelgemeinde vorsieht, darf nicht weiter Wunder nehmen.

Die beiden Fürstentümer Schwarzburg-Sondershausen und Schwarzburg-Rudolstadt haben ebenfalls die frühere Konsistorialverfassung jetzt nur noch als Annex der staatlichen 10 Verwaltung. In dem ersteren Staate wurden im 16. Jahrhundert zwei Konsistorien in Arnstadt und Sondershausen begründet, die bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts die Episkopalgewalt des Landesherrn ausübten. Der jetzige Rechtszustand beruht auf dem Gesetz vom 9. Dezember 1865 und der Ministerialverordnung vom 14. März 1866. Nach dem ersteren Gesetze ist (§ 1) „das Konsistorium aufgehoben" und (§ 2) „dem 15 Ministerium, Abteilung für Kirchen- und Schulsachen, werden die gesamten inneren und äußeren Angelegenheiten der evangelisch-lutherischen Kirche, soweit sie nicht zum Ressort des Kirchenrates gehören, überwiesen" Dieser Kirchenrat umschließt unter dem Vorsitz des Ministerialabteilungsvorstandes eine — unbestimmte — Anzahl von Geistlichen, welchen die Prüfung der Kandidaten, die Aufsicht über die Amtsführung und Vorschläge 20 über Anstellung und Beförderung der Geistlichen zur Aufgabe gesetzt sind. Das Land ist eingeteilt in Kirchen-(und Schul-)Inspektionen, die von dem Landrat und dem Superintendenten verwaltet werden. In jeder Einzelgemeinde besteht ein Kirchen-(und Schul-)Vorstand aus dem Pfarrer und Bürgermeister (Ortsschulzen) als geborenen und zwei oder vier gewählten Mitgliedern. Der Vorstand hat über den sittlichen und reli- 25 giösen Zustand der Gemeinde zu wachen, Zucht und Sitte zu befördern, kirchliche Armen- und Krankenpflege zu üben und bei Anstellung der Geistlichen das votum negativum (erhebliche Einwendungen gegen Person, Lehre oder Wandel) zu handhaben; endlich liegt ihm die Vermögensverwaltung der Gemeinde, sowie ihre Vertretung in allen Rechtsverhältnissen ob. Die schulischen Obliegenheiten desselben Vorstandes sind ebenfalls 30 genau angegeben. Die kirchlichen Unkosten können auch durch Umlagen aufgebracht werden, falls die Stiftungserträge nicht ausreichen und die Behörden ihre Genehmigung erteilt haben. In Schwarzburg-Rudolstadt ist das um 1552 begründete Konsistorium ebenfalls im 19. Jahrhundert aufgehoben und die Landeskirche durch Gesetz vom 7. Februar 1868 dem Ministerium unterstellt, unter dem durch Verordnung vom 35 8. Juli 1881 ein Kirchenrat errichtet wurde. Unter diesem stehen fünf Ephoren, welche die Aufsicht über die durch Gesetz vom 17 März 1854 gebildeten Kirchen- und Schulvorstände der Einzelgemeinden führen. In diesen Vorständen sind Pfarrer, Bürgermeister und Lehrer geborene Mitglieder; ebenso viele gewählte treten hinzu. Die Aufgaben dieses Vorstandes sind dieselben, wie sie in den anderen thüringischen Ordnungen ver- 40 zeichnet stehen. Bemerkenswert ist, daß die Zuchtübung seitens der Kirchenvorstände nur in brüderlicher Ermahnung bestehen solle, „und, falls eine solche Ermahnung fruchtlos bleibt, an die nächste vorgesetzte kirchliche Behörde sich zu wenden," vorgeschrieben ist (§ 23). Das votum negativum bei der Anstellung von Geistlichen steht diesen Vorständen zu, wie auch die Beschlußfassung über etwa nötige Umlagen. Die Landeskirche 45 wie auch die Einzelgemeinden werden stets als „evangelisch-lutherisch" bezeichnet.

In Reuß j. L. ist die Entwickelung denselben Weg gegangen: das von Heinrich Postumus 1604 in Gera errichtete Konsistorium wurde 1863 aufgehoben und seine Geschäfte durch Gesetz vom 28. April 1863 dem Ministerium übertragen, dessen Abteilung für Kirchen- und Schulsachen aus dem Vorsitzenden, einem weltlichen und zwei geistlichen 50 Mitgliedern bestehen sollte. Unter dieser fungieren drei Kirchen- und Schulinspektionen aus Landrat und Superintendent zusammengesetzt. Sodann sind — und zwar durch von Ministern bestätigte Ortsstatute — in den Einzelgemeinden nach und nach Kirchenvorstände eingeführt worden, deren Rechte und Pflichten ähnlich denen der anderen thüringischen Landeskirchen sind. Im Jahre 1882 wollte die Regierung eine Synodal- 55 ordnung mit einem Kirchenrat einführen, aber der Landtag lehnte den Entwurf ab.

Reuß ä. L. hat dagegen die alte Konsistorialverfassung beibehalten; daneben ist durch Gesetz vom 7 April 1880 eine Verfassung der Einzelgemeinde in der Weise angeordnet, daß ein Vorstand, aus den üblichen geborenen und 3—12 gewählten Mitgliedern bestehend, die äußere Verwaltung — auch etwa nötige Ausschreibung von Umlagen — 60

führt. Zur Förderung der christlichen Sitte und Zucht „sollen die Mitglieder verbunden sein, bei den zur Aufrechterhaltung der kirchlichen Ordnung erforderlichen Warnungen, Vermahnungen und Eröffnungen des Pfarrers auf deshalbiges Ersuchen des letzteren mitzuwirken." (§ 29, 10.) Diese eine Handhabung der Kirchenzucht verheißende Bestimmung scheint jedoch nur auf dem Papier zu stehen, denn eine Zusatzbemerkung lautet: „Unserm Konsistorium ist vorbehalten, im Falle hervortretenden Bedürfnisses bezüglich der vorgedachten Obliegenheiten nähere Vorschriften zu erlassen." — In dieser Ordnung ist die Landeskirche ausdrücklich als „evangelisch-lutherisch" bezeichnet.

Eine synodale Vertretung ist demnach zur Zeit nur in Weimar und Meiningen vorhanden, aber auch hier sind diese Körperschaften nur zur Erstattung von Gutachten berechtigt. Ihren Beschlüssen mangelt die Kraft der sicheren Ausführung, da sie nicht das Recht, Kirchensteuern umzulegen, haben. Daher begegnet die ganze Einrichtung der Synoden einem immer geringer werdenden Interesse. Ihre ganze Einrichtung ist nicht von Grund auf presbyterial gedacht; so sind sie thatsächlich nur ein Schmuckstück und — ein Feigenblatt der eigentlich noch immer landesherrlich-konsistorialen Verfassung. Die anderen Staaten Thüringens, und zwar die strenglutherischen Schwarzburger Landeskirchen so gut wie die hochliberalen von Koburg und Gotha, haben ohne dieses Schmuckstück ihre landesherrliche Episkopalgewalt in Reinkultur beibehalten. Die Aufhebung der Konsistorien und ihre Ersetzung durch Ministerialabteilungen ist in kirchlichem Interesse sogar zu beklagen gewesen, da in den Konsistorien mehr kirchliche Selbstständigkeit gepflegt werden konnte, als dies jetzt möglich ist. In Thüringen ist die Verfilzung des kirchlichen mit dem staatlichen Wesen so enge, wie etwa nur in Mecklenburg. Die übeln Folgen für das kirchliche Wesen sind auch hier die gleichen: eine weitgehende Gleichgiltigkeit des Bürgertums und des Bauernstandes und eine über der täglichen Erfahrung ihrer Einflußlosigkeit immer weiter um sich greifende Verzagtheit der Geistlichen. An die Stärke der presbyterialen Verfassung vermag man nicht zu glauben, weil man ihre Unterlagen: die Beteiligung der Gemeindeglieder selbst an verantwortlichen und Opfer erheischenden Beschlüssen in allen Staffeln der Kirchenverwaltung durch freie Wahl der Geistlichen und der oberen Kirchenbeamten und durch kirchliche Selbstbesteuerung, noch nicht überall in der Praxis rückhaltlos durchgeführt gesehen hat.

Die Kirchenregierungen Thüringens sind alle in der Eisenacher Kirchenkonferenz vertreten. Ebenso sind alle, mit Ausnahme der von Meiningen, dem evangelischen Kirchenausschuß beigetreten. Endlich sind die thüringischen Kirchenregierungen unter sich lose verbunden und treten nach Bedürfnis zu gemeinsamer Beratung zusammen.

IV. Die Verwaltung der Evangelischen Landeskirchen in Thüringen. Im Großherzogtum Sachsen-Weimar sind in 21 Diöcesen, denen ein Superintendent und ein Adjunkt in den geistlichen und ein Amtsrichter des Bezirks als Kircheninspektor in den weltlichen Angelegenheiten vorsteht, im Jahre 1905 312 geistliche Stellen vorhanden, zu deren Besetzung ca. 270 Pfarrer und Pfarrvikare vorhanden waren. Man fährt fort, die zahlreichen kleineren Gemeinden zusammenzulegen, soweit örtliche Entfernung und die Rücksicht auf die Seelsorge diese Maßnahme als thunlich erscheinen lassen. Die Besetzung der geistlichen Stellen erfolgt in einigen Gemeinden, namentlich in den Städten, durch Wahl seitens der Kirchgemeindevorstände, auf welche das ehemalige Patronat der Stadtmagistrate übergegangen ist. Fast ein Viertel der Stellen sind Privatpatronatsstellen. Die Patrone sind durchgängig, falls sie evangelischer Konfession sind, geborene Mitglieder der Kirchgemeindevorstände. Die weitaus größere Zahl der Stellen wird durch das Kirchenregiment besetzt. Die Prüfungen der Kandidaten finden vor dem Kirchenrat in Weimar statt, der einige Jenenser Professoren hinzuzuziehen pflegt. Ein Kandidatenseminar ist nicht vorhanden, ein Lehrvikariat nicht eingerichtet, beide sind seit längerer Zeit Gegenstände ernstlicher Erwägung. Die Kirchenvisitationen werden durch den Kirchenrat und Mitglieder des Synodalvorstandes in bestimmten Zeitabständen abgehalten. Die Meiningische Landeskirche zählt 14 Ephorien, 144 Parochien und ca. 130 Geistliche. Die Besetzung ist ähnlich wie in Weimar auf die drei Arten verteilt: einige Wahlstellen, ein Viertel der Stellen wird durch das Privatpatronat besetzt, weitaus die meisten durch das Kirchenregiment. Die Kandidatenprüfungen finden in Meiningen vor dem Kirchenrat statt, — ohne Beteiligung der theologischen Fakultät der Landesuniversität. Für die praktische Weiterbildung der Kandidaten zwischen dem ersten und zweiten Examen ist keine Einrichtung vorhanden, weder Seminar noch eigentliches Lehrvikariat. Auch in Meiningen werden die Klagen der jungen Theologen, daß sie zu früh und zu stark zur Aushilfe in den großen Gemeinden herangezogen würden, nicht länger überhört werden können. Der

geistliche Nachwuchs wird dadurch nicht ausgebildet, sondern zu seinem und der Kirche Schaden nur ausgenutzt, wenn Kandidaten vor absolviertem zweiten Examen mit geistlichen Reden aller Art derart überhäuft werden, daß eine prinzipielle Erfassung ihrer Aufgaben ausgeschlossen erscheint. Die Kirchenvisitationen finden ebenso wie in Weimar statt. — In Altenburg zählt man in 8 Ephorien 116 Parochien, zu deren geistlicher Bedienung ca. 130 Geistliche vorhanden sind. Zu den Kandidatenprüfungen in Altenburg wird ein Mitglied der Jenenser Fakultät hinzugezogen. Die Kandidaten müssen zwischen dem ersten und zweiten Examen in der Stadt Altenburg Vorlesungen aus dem Gebiete der praktischen Theologie hören, die von Geistlichen gehalten werden; in derselben Zeit hospitieren sie in Volksschulen und hören von Seminarlehrern schulische Vorträge: ein wenn auch in kleinsten Grenzen sich haltendes Kandidatenseminar. — In Gotha findet man in 12 Ephorien ungefähr 100 Parochien zusammengeschlossen, in deren Diensten ca. 120 Geistliche stehen. Die in Gotha stattfindenden Examina entschlagen sich der Mithilfe der Jenenser Fakultät. — In derselben Weise — ohne Mitwirkung der theologischen Fakultät — ist vor einiger Zeit der letzte Kandidat in Koburg geprüft worden; dort sind in 4 Ephorien, 37 Parochien und ca. 35 Geistliche zu zählen. — Sondershausen hat in 4 Ephorien 58 Parochien und ca. 60 Geistliche, und Rudolstadt in 5 Ephorien 65 Parochien und ebenfalls ca. 60 Geistliche. Beide Fürstentümer zusammen wiesen im Jahre 1905 eine Prüfung pro candidatura in Sondershausen auf. — In demselben Jahre 1905 wurden in Reuß ä. L. keiner, in Reuß j. L. 5 Kandidaten, 3 pro candidatura und 2 pro ministerio, geprüft. Die vier Fürstentümer, aus deren Mitte die Jenenser theologische Fakultät noch immer eines „exklusiven Liberalismus" beschuldigt wird, sehen von jeder Beteiligung dieser Fakultät an ihren Prüfungen ab.

Über die Gehälter, Ruhegehälter und Witwenpensionen in den neun Landeskirchen ist folgendes zu berichten: In Weimar beträgt der Grundgehalt 2000 Mk., nach 5 Jahren 2400 Mk., nach 10 Jahren 2800 Mk., nach 15 Jahren 3200 Mk., nach 20 Jahren 3600 Mk., nach 25 Jahren 4000 Mk. Der Ruhegehalt beträgt bis zu 10 Dienstjahren 40 Proz., mit jedem folgenden Dienstjahre $1\frac{1}{2}$ Proz. mehr bis zu 80 Proz. im 37. Dienstjahre. Der Mindestruhegehalt ist 900 Mk., der Höchstruhegehalt 3200 Mk. Die Beiträge betragen 1 Proz. Die Witwenpension ist mit 20 Proz. des Gehaltes, der am Todestage des Gatten bezogen wurde, angesetzt; sie beträgt mindestens 480 Mk., höchstens 800 Mk. Für Halbwaisen werden Erziehungsgelder bis 100 Mk., für eine Familie nicht mehr als 300 Mk. gewährt. Der Beitrag ist 1 Proz. des Gehaltes. — In Meiningen: Grundgehalt: 2100 Mk., nach 4 Jahren 2400 Mk., nach 8 Jahren 2700 Mk., nach 12 Jahren 3000 Mk., nach 16 Jahren 3400 Mk., nach 20 Jahren 3800 Mk., nach 24 Jahren 4200 Mk., nach 28 Jahren 4500 Mk. Ruhegehalt: 1250 Mk. bis 5 Dienstjahre, mit jedem weiteren Dienstjahre 60 Mk. mehr bis zum Höchstbetrage von 3500 Mk. Keine Beiträge. Witwenpension 600 Mk. Für jede Halbwaise 120 Mk. bis zum Höchstbetrage von 360 Mk. Keine Beiträge. — Altenburg: Grundgehalt 2100 Mk., nach 4 Jahren 2400 Mk., nach 8 Jahren 2700 Mk., nach 12 Jahren 3000 Mk., nach 16 Jahren 3400 Mk., nach 20 Jahren 3800 Mk., nach 24 Jahren 4200 Mk., nach 28 Jahren 4500 Mk. Ruhegehalt $\frac{2}{3}$ des letzten Einkommens. Wohnungsentschädigung von 300 Mk. Mindestpension 1400 Mk., Höchstpension 3000 Mk. Keine Beiträge. Witwenpension $\frac{1}{4}$ des Gehaltes und 300 Mk. Wohnungsentschädigung. Keine Waisengelder. Beitrag: 3 Proz. des Gehaltes. — Koburg: Grundgehalt 1800 Mk., nach je 5 Jahren um 300 Mk. steigend bis 3600 Mk. Ruhegehalt: 40 Proz. bis zu 10 Dienstjahren, von da jedes Jahr $1\frac{1}{2}$ Proz. bis zu 80 Proz. Keine Beiträge. Witwenpension: $\frac{1}{4}$ der Besoldung. Für das dritte und folgende Kind $\frac{3}{10}$ des Witwengeldes. Beitrag 2 Proz. — Gotha: Grundgehalt 2100 Mk., nach 5 Jahren 2400 Mk., nach 10 Jahren 2800 Mk., nach 15 Jahren 3100 Mk., nach 20 Jahren 3100 Mk., nach 25 Jahren 3700 Mk., nach 30 Jahren 4000 Mk. Ruhegehalt: 40 Proz. bis zu 10 Dienstjahren, jährlich $1\frac{1}{2}$ Proz. steigend bis 80 Proz. Die Wohnung wird mit 320 Mk. hinzugerechnet. Keine Beiträge. Witwenpension $\frac{1}{4}$ der Besoldung. Kein Waisengeld. 3 Proz. Beiträge. — Sondershausen: Grundgehalt 2100 Mk., nach 5 Jahren 2400 Mk., nach 10 Jahren 2700 Mk., nach 15 Jahren 3100 Mk., nach 20 Jahren 3500 Mk., nach 25 Jahren 3900 Mk., daneben die pensionsfähigen Zulagen: Oberpfarrer 600 Mk., Diakonen 150 Mk., für ein Filial 200 und 300 Mk., für zwei Filiale 300 und 400 Mk. Ruhegehalt bis zu 10 Dienstjahren 40 Proz., steigend jährlich mit $1\frac{1}{2}$ Proz. bis 80 Proz. Die Wohnung wird mit 300 Mk. hinzugerechnet. 2 Proz. Beiträge. Witwenpension: $\frac{1}{5}$—$\frac{1}{4}$ des Gehaltes. $\frac{1}{3}$ dieser Pension für jedes Kind. — Rudolstadt: Grundgehalt 2100 Mk.,

nach je 5 Jahren um 300 Mk. steigend bis 3600 Mk. Ruhegehalt 40 Proz. bis zu 10 Dienstjahren, jährlich mit $1^1/_2$ Proz. steigend bis 80 Proz. 1 Proz. Beitrag. Witwenpension $^1/_5$ des Diensteinkommens, doch nicht unter 500 Mk. Kein Waisengeld. $1^1/_2$ Proz. Beitrag. — Reuß ä. L.: Grundgehalt 2000 Mk., nach 5 4 Jahren 2400 Mk., nach 8 Jahren 2700 Mk., nach 12 Jahren 3000 Mk., nach 16 Jahren 3300 Mk., nach 20 Jahren 3600 Mk., nach 24 Jahren 4000 Mk. Ruhegehalt 40 Proz. bis zu 10 Dienstjahren mit $1^1/_2$ Proz. steigend bis zu 80 Proz. 1 Proz. Beitrag. Witwenpension $^1/_5$ des Einkommens. Kein Waisengeld. 1 Proz. Beitrag. — Reuß j. L.: Grundgehalt 2000 Mk., nach 4 Jahren 2300 Mk., nach 8 Jahren 2700 Mk., 10 nach 12 Jahren 3000 Mk., nach 16 Jahren 3400 Mk., nach 20 Jahren 3800 Mk., nach 24 Jahren 4200 Mk. Ruhegehalt: 40 Proz. bis zu 10 Jahren, mit $1^1/_2$ Proz. bis zu 80 Proz. steigend. Keine Beiträge. Witwenpension $^1/_5$ des Einkommens. $1^1/_2$ Proz. Beitrag.

Bei diesen Angaben ist der Betrag außer Ansatz geblieben, den die Pfründe etwa 15 über diesen dem zeitigen Stelleninhaber nach seinem Dienstalter zustehenden Gehalt hinaus abwirft; auch darüber, wie das Altersklassensystem in das Pfründensystem hineingearbeitet ist, herrscht zwischen den thüringischen Landeskirchen Verschiedenheit, doch hat meistens das Altersklassensystem den Sieg erlangt. Diese Frage war insofern für Thüringen nicht so brennend, als eigentlich „fette Pfründen" überhaupt nicht, Stellen mit auskömmlichen 20 eigenen Einnahmen nur wenige vorhanden sind. Die Mehrzahl der Stellen war bis vor 1—2 Jahrzehnten geradezu kläglich dotiert und darum ist der jetzt mit großen Anstrengungen der Regierungen und löblicher Bereitwilligkeit der Landstände herbeigeführte Zustand dankbarst anzuerkennen. Wenn trotzdem der Durchschnitt der Aufwendungen unter dem Mittel der sonst in den deutschen Landeskirchen üblichen (nicht bloß der 25 von Staats wegen gezahlten, sondern der thatsächlich geleisteten) Pfarrgehälter steht, so liegt das einerseits in dem Umstande, daß Thüringen im Vergleich zu den meisten anderen deutschen Landschaften keine großen Reichtümer besitzt, und ferner daran, daß das Land mit einer protestantischen Bevölkerung von rund 1100000 Seelen und mit ca. 885 Geistlichen — zu viel geistliche Kräfte zu bezahlen hat. Man rechnet heute 30 durchschnittlich 3000 Seelen auf eine geistliche Kraft. In den Städten können es 4000 werden, auf dem Lande bei weiten Entfernungen 2000 und 1000. In Thüringen sind mehr, wie anderswo, die geistlichen Stellen aus vorreformatorischer Zeit erhalten geblieben. So haben heute die kleinsten Dörfer, oft nahe beieinander gelegen, wie ihre eigene Kirche, so auch ihren eigenen Pfarrer. In den Städten sind meist zu wenig geist- 35 liche Stellen, auf dem Lande zuviele. Selbstverständlich muß eine Pfarrstelle oben auf dem Walde, weit abgelegen von anderen Siedlungen, auch wenn sie nur 2—300 Seelen zu versorgen hat, erhalten bleiben. Aber die in den Thälern oft nur $^1/_4$—$^1/_2$ Stunde voneinander entfernten Pfarrdörfer mit je 3—500 Seelen belasten den Pfarrgehaltsetat zu stark. Die Landeskirchen werden zu erwägen haben, ob sie mit zu vielen, aber 40 schlecht bezahlten, oder mit weniger zahlreichen, aber gut besoldeten Pfarrern besser fahren.

V. Die pfarramtlichen Thätigkeiten. Die zuvor geschilderte engste Verbindung des kirchlichen Wesens mit dem Staate mag der Grund dafür sein, daß die kirchliche Unterweisung der Jugend, d. h. Konfirmandenunterricht nicht die Bedeutung und 45 Selbstständigkeit gewonnen hat, wie in anderen Landeskirchen. Die Scheidung der Aufgabe des schulischen von der des kirchlichen Jugendunterrichtes hat sich noch nicht durchgesetzt. Man hält den Religionsunterricht der Schule nur graduell von dem der Kirche verschieden; die Methode der „koncentrischen Kreise" in der religiösen Unterweisung steht in hohen Ehren. Daher haben alle Landeskirchen Thüringens einen viel zu kurzen Zeit- 50 raum für den eigentlichen Konfirmandenunterricht angesetzt. So z. B. in Weimar nur ein Jahr. Aus dem in ganz Deutschland üblichen, durch das Ende der Schulpflicht bedingten zu frühen Termine der Konfirmation am Ende des 14. Lebensjahres stammen auch hier ihre schwersten Übelstände. Jedes Land hat einen eigenen exponierten Katechismus nebst verschiedenen Spruchbüchern, so in Weimar: der kleine Katechismus 55 Dr. Martin Luthers, mit kurzen Erläuterungen und einer Auswahl von Bibelsprüchen von Nicolai; zu der Ausgabe für Volksschulen ist eine erweiterte für die höheren Schulen hinzugetreten. Aber die landeskirchlich genehmigten Lehrbücher blicken alle mehr auf das Bedürfnis der Schule, als auf das des Konfirmandenunterrichts. Es ist bemerkenswert, daß fast nie Kinder von der Konfirmation selbst fernbleiben, oder von ihren Eltern fern- 60 gehalten werden, trotzdem sich das Freidenkertum stark dafür einsetzt, daß der schulische

Religionsunterricht nur fakultativ erteilt werde. Die Sitte oder vielleicht auch das Bedürfnis, den im bürgerlichen Leben bedeutsamen Abschnitt des Aufhörens der Schulerziehung mit einer religiösen Feier zu schmücken, scheinen hier stark zu wirken. Über die in allen Landeskirchen unternommenen Versuche, eine weitere religiöse Unterweisung der heranwachsenden männlichen Jugend innerhalb der Fortbildungsschulen zu teil werden zu lassen, werden die entgegengesetztesten Urteile laut. Hier klagt ein Pfarrer über Renitenz und gänzliches Fernbleiben der Schüler, dort weiß ein anderer das Interesse der Schüler nicht genug zu rühmen. Die Kirche hat es offenbar auf diesem Gebiete noch nicht zu klarer Anleitung und Mustervorlagen gebracht, so daß die Wirkung dieser notwendigen Einrichtung noch allein auf die individuelle Begabung des Pfarrers gestellt zu sein scheint. Das Verhältnis zwischen Kirche und Schule kommt, wie aus den oben angeführten kirchlichen Verfassungsverhältnissen hervorgeht, nur noch in den Staaten gesetzlich zu einem Ausdruck, wo die beiderseitigen Behörden auf irgend einer Stufe dieselben sind: in Koburg und Gotha, und in den vier Fürstentümern. In den andern Ländern sind zwar — mit Ausnahme von Meiningen — die Geistlichen noch geborene Mitglieder der Schulvorstände, wie umgekehrt die Lehrer in den Kirchgemeindevorständen sitzen, aber die Geistlichen selbst begehren überwiegend von der den Grund zu vielen Differenzen mit dem Lehrer in sich bergenden Lokalschulaufsicht entbunden zu werden.

Das liturgische Verständnis und Interesse sind nach den durch den Rationalismus auf diesem Gebiete angerichteten Verheerungen entschieden in der Zunahme begriffen. In Weimar ist das seit 1½ Jahrzehnten eingeführte Kirchenbuch, das sich hauptsächlich an die sächsische Agende anlehnt, jetzt fast in allen Gemeinden in Gebrauch genommen. Leider hat dieses Buch auch die fundamentalsten Fehler der sächsischen Liturgie übernommen, so z. B., daß nach der Predigt ohne Zwischengesang sofort das allgemeine Kirchengebet sich anschließt (in Sachsen steht dazwischen noch die sog. „Offene Schuld", die Häufung ist noch ärger!). Von einigen Seiten wird eine Vermehrung der liturgischen Formulare angestrebt. In Meiningen sind die verschiedensten Agenden im Gebrauch. Die alte Gothaische, unter Herzog Ernst dem Frommen 1647 erlassen, die meiningische 1682 von Herzog Bernhard I. für Meiningen aus der gothaischen und hennebergischen zusammengestellt, das Koburger allgemeine Kirchenbuch von Fischer, das sich auf die im 1. Teil der Casimiriana enthaltene Agende gründet. Die in Altenburg zu Recht bestehende Agende rührt aus dem Jahre 1709 her, vermehrt und neu bestätigt 1753. Der im Jahre 1887 in Gemeinschaft mit Sondershausen, Rudolstadt und Reuß j. L. vorgelegte Entwurf einer neuen Agende wurde wegen Mangels einer Synode durch Ministerialerlaß vom 28. Mai 1888 zurückgelegt, „da vor Einführung einer Synode an die endgiltige Regelung der Agendenfrage nicht gedacht werden könne, denn die sonst dazu erforderliche Mitwirkung des Landtages scheine für diesen Gegenstand höchst ungeeignet zu sein." Neben der Landesagende werden die sächsische, württembergische und bayerische geduldet. — In Koburg und Gotha herrscht unter dem Deckmantel der „liturgischen Freiheit" vollste Regellosigkeit, doch sind neuerdings, nachdem schon 1884 die drei gothaischen Geistlichen Haupt, Rebattu und Rudloff beachtenswertes Material beigebracht hatten, reformierende Bestrebungen auf liturgischem Gebiete wieder hervorgetreten. — Für Sondershausen ist 1887 vom Fürstlichen Kirchenrate eine Agende herausgegeben worden, die auf der Agenda Schwarzburgica von 1675 beruhend sich ebenfalls an die sächsische von 1880 anlehnt. Übrigens sei diese Agende der im Verein mit Altenburg, Rudolstadt und Reuß j. L. ausgearbeitete Entwurf. — In allen Landeskirchen ist meistens Altargesang üblich; der liturgische Gesang der Gemeinden selbst ist dagegen sehr in Abgang gekommen, nicht zum wenigsten durch die Knabenchöre, denen allmählich diese Leistung zufiel. Noch größer, als die liturgische Mannigfaltigkeit, war die Vielheit und Verschiedenheit der Gesangbücher. In Weimar hat das 1883 eingeführte fast allgemeine Geltung erlangt, in Meiningen sind noch immer 11 verschiedene im Gebrauch, in Altenburg ist statt des seit 1807 im Gebrauch befindlichen, von dem Generalsuperintendent Demme herausgegebenen seit 1901 ein von dem verstorbene Kirchenrat Knipfer in Eisenberg und Pfarrer Tümpel in Unterrenthendorf zusammengestelltes „Gesangbuch für die Landeskirche des Herzogtums Sachsen-Altenburg" zur allgemeinen Einführung gelangt. Gotha singt noch immer nach Bretschneider, Sondershausen nach Busch und nach Cannabich, Rudolstadt hat ein älteres Buch überarbeitet, in Reuß j. L. ist Julius Sturms Buch durchgedrungen, und in dem Gesangbuch von Reuß ä. L. hat man die Last von 890 Liedern zu tragen. Daß diese hymnologische Buntscheckigkeit bei der Fluktuation des handarbeitenden Volkes ein sich eingewöhnen in ein Gesangbuch unmöglich macht, und daß

die in allen thüringischen Gesangbüchern viel zu große Zahl der Lieder die innige Kenntnis des Buches hindert, sind Gesichtspunkte, die sich in keiner Vorrede dieser zahlreichen Gesangbücher angedeutet findet.

In allen thüringischen Landeskirchen herrscht noch der Perikopenzwang für die Textwahl der Predigt; die fünf Perikopenreihen der Eisenacher Kirchenkonferenz sind überall angenommen. Die übeln Folgen dieses Zwanges sind auch hier nicht zu verkennen: ein reicher biblischer Stoff gelangt nicht dazu, die Predigtgedanken zu erneuern und die Gemeinde zu fesseln. Der Besuch der sonntäglichen Gottesdienste ist — wenn ein derartig allgemeines Urteil über eine ganze Landschaft möglich ist — in Thüringen gering, auf dem Lande und in den kleinen Städten im Verhältnis noch geringer als in den größeren Städten.

Im Gegensatz dazu werden die kirchlichen Handlungen der Taufe, der Trauung und der Beerdigung überwiegend begehrt; ihre Verschmähung ist nicht häufiger, als sie in anderen deutschen Ländern, wo Landwirtschaft und Industrie ineinander übergehen, zu finden ist. Folgende Tabelle mag aus der kirchlichen Statistik von 1905 das verdeutlichen:

	Weimar	Meiningen	Altenburg	Koburg-Gotha	Sondershausen	Rudolstadt	Reuß ä. L.	Reuß j. L.
Geburten überhaupt	11362	8862	7241	5342	2547	3013	2077	4455
Darunter aus Mischehen	?	172	254	78	48	38	?	107
Evang. Taufen überhaupt	10850	8667	7114	4882	2475	2933	2041	4268
Darunter aus Mischehen	?	143	212	62	33	38	?	102
Eheschließungen überhaupt	2708	2118	1666	?	579	803	529	1138
Darunter Mischehen	?	41	74	?	18	21	?	35
Evang. Trauungen	2615	2098	1609	?	571	798	512	1006
Darunter Mischehen	?	40	60	?	16	19	?	29
Evang. Verstorbene	6530	4394	4607	?	1425	1623	1422	2946
Davon kirchlich bestattet	6218	4150	4442	?	1303	1510	1293	2420

Bei den kirchlichen Bestattungsfeiern sind die bei der Feuerbestattung stattgehabten mit einbegriffen, die von den Leidtragenden auch hierbei fast ausnahmslos nachgesucht und kirchlicherseits ohne irgend eine Unterscheidung exceptis excipiendis von dem bei der Erdbestattung üblichen Ritus gewährt wurden. Die Anhänger der Feuerbestattung verlangen jetzt, daß die zu allen Totenfeiern benutzten Kapellen über ihren Krematorien errichtet würden, ein Ansinnen, dem sich die Kirchenregierung der weimarischen Städte, in denen sich Krematorien befinden, Jena und Eisenach, mit Recht widersetzt hat. In Gotha hat das Krematorium einen eigenen Kapellenraum.

Die cura animarum specialis kann nicht in Ziffern ausgedrückt werden. Die Beichte ist überall seit mehr denn einem Jahrhundert verschwunden, und die sog. allgemeine Beichte vor der Abendmahlsfeier ist ein liturgisches Formular geworden, wie allerwärts. Der echtevangelische Ersatz der Beichte, der pastorale seelsorgerliche Hausbesuch ist je nach der Begabung und dem Eifer des Pfarrers hie und da im Schwange. Die dazu notwendige persönliche Vertrautheit des Pfarrers mit den Gemeindegliedern wird erschwert durch den häufigen Wechsel der Pfarrstellen, der bei dem Überwiegen der kirchenregimentlichen Stellenbesetzung üblich wird.

VI. Diakonie und Mission. Gemäß der früher engen und der noch bestehenden weiteren Verbindung zwischen Staat und Kirche sind die zur Pflege der Armen, der Witwen und Waisen u. s. w. bestehenden Veranstaltungen halb weltlich-humanitärer, halb kirchlich-christlicher Art. So ist Weimar von einem Netz von Frauenvereinen überzogen, die ihren Zusammenschluß in dem „Patriotischen Institut der Frauenvereine" haben, das s. Z. von der russischen Großfürstin Großherzogin Maria Paulowna begründet wurde. Die Kräfte, die diesem Vereine dienen, sind meistens kirchlicher Art, die Einnahmen stammen zum Teil aus kirchlichen Kollekten, aber die ganze Einrichtung kann nicht als Glied der kirchlichen Diakonie hier aufgeführt werden. Anders steht es mit der weimarischen Waisenversorgungsanstalt, die in einer organischen Verbindung mit der Landeskirche steht. Die Waisenpflege hat überhaupt in den thüringischen Staaten eine ausgedehnte und sorgfältige Wirksamkeit gefunden: in Meiningen, in Gotha und Koburg, in den Fürstentümern sind ausgedehnte Waisenversorgungsveranstaltungen.

Die einzelnen Kirchengemeinden, die wohl Einzelarmenpflege treiben, haben noch nicht den Mut gefunden, als Gemeinden geordnete Diakoniewerke zu gründen. Dagegen finden die Bestrebungen der Vereine für Innere Mission eine immer größere Beachtung seitens der Gemeinden. In allen Ländern entstehen Rettungshäuser und Bewahranstalten für die Jugend, Herbergen zur Heimat, Asyle für Gefallene, Blöden- und Siechenanstalten, die mit Bewußtsein christliche Anstalten der helfenden Liebe sein wollen. Die Innere Mission in Thüringen hat sich zu einer alle zwei Jahre tagenden Konferenz zusammengeschlossen, in der alle Landeskirchen — mit Ausnahme von Reuß ä. L., das sich an Sachsen angeschlossen hat — und alle Richtungen einträchtig zusammen arbeiten. Auch die eingesprengten Gebietsteile der preußischen Provinz Sachsen sind hier vertreten.

Die Krone aller diakonischen Thätigkeit, die der Diakonissen, hat in Thüringen zwei Heimstätten gefunden: in dem Sophienhaus in Weimar, das zwar noch nicht zu dem Kaiserswerter Verbande gehört, aber seine Diakonissen in derselben Weise erzieht und verwendet, und in dem von Hannover aus in Eisenach in speziell konfessionell-lutherischem Sinne gegründeten und geleiteten Mutterhause in Eisenach. Das erstere hatte im Jahre 1905 146, das letztere 115 Schwestern.

Der Gustav-Adolf-Verein genießt noch immer die meisten Sympathien unter den kirchlichen Vereinen, wiewohl einige behaupten, daß er nicht in dem Maße gewachsen sei, als die Zunahme aller anderen Verhältnisse erfordert hätte. Sein jüngerer Bruder, der Evangelische Bund hat ebenfalls in allen Thüringischen Ländern, außer in Reuß ä. L., freundliche Aufnahme gefunden. Auch der lutherische Gotteskasten findet reichliche Pflege.

Die äußere Mission hat ihren Mittelpunkt in der alljährlich in Roda stattfindenden Thüringer Missionskonferenz, die alle Richtungen und Gesellschaften umschließt. Früher waren die Leipziger und die Basler Missionsgesellschaft die Gebenden und Nehmenden dieser Konferenz; seitdem der Allgemeine Evangelisch-protestantische Missionsverein hinzugekommen ist, hat man auch die Missionare anderer Gesellschaften in Nord- und Süddeutschland zu Mitteilungen in diesem Kreise gerufen und ihnen Gaben gespendet. Neben dieser Konferenz hat sich noch ein besonderer evangelisch-lutherischer Missionsverein in Thüringen gebildet.

VII. Die Theologie. An der Thüringer Landesuniversität Jena hatte die theologische Fakultät im 19. Jahrhundert ihre Glanzperiode, als Hase die Kirchengeschichte und Lipsius systematische Theologie dozierten. Nach deren Tode traf der damals allgemeine Rückgang des theologischen Studiums Jena besonders hart. Neuerdings hebt sich der Besuch wieder etwas, wiewohl das kirchliche Hinterland Jenas, die 4 (5) Herzogtümer, wenig Theologiestudierende produzieren. Die vier Fürstentümer entsenden ihre Theologiestudierenden (es sind auch nur wenige) lieber nach anderen Universitäten. Die sich hierin kundgebende konfessionelle Spaltung Thüringens sucht in der Geistlichkeit Boden zu gewinnen durch die „Thüringer kirchliche Konferenz" in Paulinzella, wo in jedem Herbst Vorträge und Diskussion stattfinden. Die Gemeinden werden durch diese konfessionalistische Sonderbündelei fast gar nicht berührt. Der Thüringer Kirchentag scheint vollständig eingeschlafen zu sein. Dagegen haben sich die seit zwei Jahren in Jena eingerichteten Herbstferienkurse für Theologen, die an drei Tagen mehrere Vorträge von Jenenser Dozenten brachten, eines großen Zuspruchs zu erfreuen gehabt.

In allen Landeskirchen besteht ein reger theologischer Austausch auf amtlichen Diöcesankonferenzen und in kleineren monatlichen oder vierteljährlichen freien Konferenzen. In Weimar wird alljährlich ein Staatspreis für eine Preisarbeit vergeben, wie denn überhaupt die wissenschaftlich-theologische Bildung innerhalb der Thüringer Geistlichkeit aller Richtungen noch immer eine gute Stätte hat. D. **Thümmel.**

Thumm, Theodor, geb. 1586, gest. 1630 s. d. A. Kenosis Bd X S. 261,36.

Ticonius s. Tyconius.

Tieftrunk, Johann Heinrich, theologischer Kantianer, gest. 1837 — Litteratur: Biographische und bibliographische Notizen in Krugs encyklopädisch-philosophischem Lexikon IV, im Neuen Nekrolog der Deutschen (herausg. von Voigt) 1837, II, S. 888f. und in Meusel, Das gelehrte Teutschland VIII ff.; G. Kertz, Die Religionsphilosophie J. H. Tieftrunks. Ergänzungsheft zu den Kantstudien, 1907. Von den Geschichten der Theologie enthalten Ausführlicheres nur Gaß, Geschichte der prot. Dogmatik (IV, 300 ff.) und A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung (I^3, 461 ff., auch III^4, 52, 85, 302), einiges auch G. Frank, Geschichte der prot. Theologie (III, 289 ff.) und F. Chr. Baur, Die christliche

Lehre von der Versöhnung (568 ff.), Dreieinigkeit und Menschwerdung (III, 782 ff.). Vgl. noch Flügge, Uebersicht einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie, 2 Tle 1796, 1798. Die wichtigsten der für die Theologie in Betracht kommenden Schriften T.s
5 sind: Beweis, daß Kleucker so wenig als Michaelis, Leß und Semler die Wahrheit des Christentums gerettet haben, 1789 (anonym). Einzigmöglicher Zweck Jesu aus dem Grundgesetze der Religion entwickelt, 1789 (anonym), 1793[2]. Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik mit besonderer Rücksicht auf das Christentum, 1790. Zensur des christlichen protestantischen Lehrbegriffs nach den Prinzipien der Religionskritik mit besonderer
10 Hinsicht auf die Lehrbücher von Döderlein und Morus, 3 Bde, I, 1791 (1796[2]), II, 1794, III, 1795. Dilucidationes ad theoreticam religionis christianae partem, ita ut libelli a Morus editi et epitome theologiae christianae inscripti potissimum ratio sit habita, 2 Vol. 1793. Die Religion der Mündigen, 2 Bde 1800.

Tieftrunk wurde 1759 zu Stove bei Rostock als Sohn eines verarmten Gutsbesitzers
15 geboren, erhielt seine Schulbildung in dem Halleschen Waisenhause, studierte in Halle Theologie und Philologie, wurde dann Hauslehrer und 1781 Rektor der Stadtschule und Nachmittagsprediger in Joachimstal in der Uckermark (so Kertz, dem wir etwas mehr Sicherheit über T.s äußeren Lebensgang verdanken). In Joachimstal verfaßte T. seine ersten Schriften und machte sich auch durch Beiträge zum Berlinischen Journal für Auf-
20 klärung und zur deutschen Monatsschrift (Briefe über das Dasein Gottes, Freiheit und Unsterblichkeit 1790 f.) bekannt. 1792 wurde er durch die Gunst des Ministers Wöllner ordentl. Professor der Philosophie in Halle. T. hat stets das Wöllnersche Edikt verteidigt, da es nur und mit Recht die äußere Ordnung regle, die Gewissen aber nicht binde. Trotzdem begreift man schwer, daß Wöllner einen Mann von den Anschauungen T.s begünstigte.
25 Seit 1792 bis zu seinem Tode lehrte T. in Halle als ein treuer und unbedingter Anhänger der Kantischen Philosophie, ohne erheblichen Einfluß zu erlangen. Von der Theologie herkommend, hielt er neben den philosophischen auch theologische Vorlesungen, bis ihm 1799 das Recht dazu entzogen wurde. Anfangs hat er sich besonders auf religionsphilosophischem Gebiete bethätigt, während er sich später vorzugsweise anderen Gebieten
30 der Philosophie, z. B. der Rechts- und Naturphilosophie, zuwandte. Er gab auch Kants kleinere vermischte Schriften mit einer Einleitung über Kants Geistesentwickelung heraus (1799) und versuchte, die Philosophie von allen Fremdwörtern zu säubern (Denklehre in rein deutschem Gewande 1825 ff.). Seine Bedeutung liegt in seinen religionsphilosophischen Arbeiten. Durch diese wurde er einer der ersten und wirksamsten Vermittler zwischen
35 Kant und der Theologie, die sich noch zu Lebzeiten Kants mehr als andere Fachwissenschaften dessen Einflusse hingab. Die kritische Philosophie war für T. die Wahrheit. Seine Abhängigkeit von Kant ist sehr groß; er schloß sich nicht nur an dessen Grundgedanken, sondern auch an seine Gedankengänge im einzelnen, ja oft sogar an seinen Wortlaut an. Schon manche von T.s Zeitgenossen tadelten seine Weitschweifigkeit und
40 die häufigen Wiederholungen in seinen Schriften.

T. tritt energisch für die Geltung der Vernunft in Religionssachen ein. Er erstrebt ein festgefügtes System der Religionslehre, das er an die Stelle der bisherigen „sogenannten Theologien" setzen will, die nichts anderes seien als Rhapsodien und zufällige Aggregate von Sätzen. Wie für Kant, so wird für T. die Ethik das Funda-
45 ment, auf dem er die Religion aufbaut, während er das umgekehrte Verfahren, die Moral auf die Religion zu gründen, als zur Heteronomie führend ablehnt. Die religiösen Objekte sind durch die theoretische Vernunft nicht zu erweisen, wohl aber durch die praktische, indem man von dem a priori feststehenden Sittengesetze aus zu den Bedingungen fortschreitet, unter welchen allein es als möglich gedacht werden kann. T.
50 ist fest überzeugt, daß der so begründete moralische Glaube ein vernünftig begründeter Glaube sei. Die auf diesem Wege gewonnene Gotteserkenntnis ist symbolischer Art. Über Gottes eigentliches Wesen Aussagen zu machen ist infolge der Schranken unserer Vernunft unmöglich, deshalb alles Spekulieren darüber verwerflich. Das ist alles Kantisch. T.s eigene Leistung besteht darin, das Christentum mit diesem Vernunft-
55 glauben in Beziehung zu setzen. Er unterscheidet die Religion Jesu vom Christentum und behauptet, daß jene diesem Vernunftglauben völlig entspreche. In seinem „Einzig möglichen Zweck Jesu" sucht er nachzuweisen, daß die Religion Jesu ein oberstes Grundprinzip habe, aus dem alles abzuleiten sei, die Gottes- und Nächstenliebe. In der „Religionskritik" ermittelt er die obersten Grundsätze der Religion unabhängig von allen
60 positiven Lehrbestimmungen und findet, daß die Religion Jesu und diese unabhängig von ihr ermittelten Grundsätze aufs genaueste übereinstimmen. Das christliche Grundprinzip

sei mit dem religiösen Vernunftprinzip: „Handle nach dem Freiheitsgesetze als dem Willen der höchsten Heiligkeit" identisch; und Dasein Gottes und Unsterblichkeit würden auch in der Religion Jesu aus dem sittlichen Gesetze abgeleitet. Jesus ist also für T. im Grunde Kantianer, nur daß er alles populär ausgedrückt habe, so daß die Aufgabe bestehe, dem Christentum eine wissenschaftliche Form zu geben. Diese völlige Nichtbeachtung des exegetischen Thatbestandes haben schon T.s Zeitgenossen getadelt. Es zeigen sich bei T. die Wirkungen des Kantischen Prinzips der „moralischen Schriftauslegung", das er ausdrücklich gegen Angriffe verteidigte. — Weissagungen, Wunder und Offenbarung leugnet T. nicht. Vielmehr verböten die Schranken unserer Erkenntnis ebenso den Beweis, wie die dogmatische Leugnung dieser Dinge. Ja, infolge ihrer Beziehung auf einen moralischen Zweck seien sie sogar wahrscheinlich. Aber Weissagung und Wunder sind ihm religiös so irrelevant, daß es freistehe, an sie zu glauben oder sie natürlich zu erklären. Der Beweis der Wahrheit des Christentums sei keinesfalls auf sie zu gründen („Beweis, daß Kleucker u. s. w."). Die Offenbarung biete keine neuen, über die Vernunft hinausgehenden Erkenntnisse, sondern versinnliche nur die religiösen Wahrheiten und bringe sie schneller zum Bewußtsein. „Die sich selbst kennende Vernunft kann nichts Erhabeneres und Zweckmäßigeres auffinden, als was ihr durch die Offenbarung dargeboten wird, und wiederum die Offenbarung will nichts Ehrwürdigeres entdecken, als gerade das, was die Kritik als den unendlichen und unbedingten Zweck der geistigen Existenz aufstellt" (Lehrbegriff I², 33). Es liegt deshalb die Aufgabe vor, den moralischen Vernunftgehalt der bestehenden Dogmen zu ermitteln. Diese Aufgabe hat T. in seiner bedeutendsten Schrift, der „Zensur des christlichen protestantischen Lehrbegriffs" zu lösen versucht. Die „Zensur" ist demnach ein Seitenstück zu Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", wobei zu beachten ist, daß die erste Auflage des 1. Bandes der „Zensur" noch vor Kants „Religion innerhalb ..." und auch vor der gesonderten Veröffentlichung des ersten Stückes derselben erschienen ist. Je länger, desto mehr hat T. auch diese Wertung der Offenbarung fallen lassen und in ihr verschiedene Phasen einer früheren Vernunftentwickelung gesehen (Kertz 40 f., 50).

Wie andere Kantische Theologen, so hatte auch T. ein besonderes Interesse für die Versöhnungslehre. T.s Bedeutung für die Geschichte derselben liegt vor allem darin, daß er als Wesen der Sündenvergebung nicht die Aufhebung der Strafe, sondern die der Schuld und des Schuldbewußtseins ansah. Wie seiner Meinung nach alle allgemeinen Wahrheiten ihrem Inhalte nach nicht aus Offenbarung entspringen können, so suchte er auch den Satz, daß Gott Sünde vergiebt, als eine praktische Vernunftwahrheit zu erweisen. („Ist die Sündenvergebung ein Postulat der praktischen Vernunft?" in Stäudlins „Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre" 1797 III, 112 ff. und „Ist irgend eine wesentliche Religionswahrheit nicht a priori?" Vorrede zu G. A. Kroll, „Philosophisch-kritischer Entwurf der Versöhnungslehre" 1799. Auch schon „Zensur" bes. II, 261 ff.). Die Liebe zum Gesetz sei das höchste Ziel aller Moralität. Sie sei unmöglich, wenn nicht das Gefühl der Verschuldung aufgehoben wäre. Durch eigene That könne das nicht geschehen. Daher sei die Sündenvergebung die unumgängliche Bedingung der Möglichkeit höchster Moralität. Wir dürfen deshalb, wenn wir unsere Pflicht thun, glauben, daß Gott unseren Mangel an Gerechtigkeit von sich aus ergänzen werde. Wie das geschieht, und wie es möglich ist, daß Gott zugleich heilig, gerecht und gnädig ist, bleibt ein Geheimnis. Auf diese rationale Begründung der Sündenvergebung kam es T. vor allem an. Doch suchte er auch der Lehre, durch die die Schrift „diesem allgemeinen Glauben noch mehr Leben giebt", einen der Religionskritik entsprechenden Sinn abzugewinnen. Er kam dabei zu der Anschauung, daß die Gesinnung des für das Wohl der Menschheit sterbenden Jesus ein Symbol der uns an sich nicht erkennbaren Gesinnung Gottes sei. T.s Versöhnungslehre ist vor allem von Ritschl dargestellt und infolge gewisser Berührungspunkte beider besonders gewürdigt worden. In ähnlicher Weise behandelte T. auch die Trinitätslehre und andere Dogmen.

In seiner „Religion der Mündigen" erklärte T. alle seine früheren Bemühungen, den moralischen Vernunftgehalt der Dogmen ans Licht zu stellen, als nur propädeutisch. Die Vollendung des Werkes sei die Befreiung der Religion von allem Statutarischen und Historischen und die Darstellung der reinen Vernunftreligion, für die alle Autorität, auch die Jesu, hinfalle. T. trat damit den Bestrebungen Tellers und des Kantianers Krug zur „Vervollkommnung" oder „Perfektibilität" der Religion bei. Was aber T. unter dem Titel der „Religion der Mündigen" bietet, ist nichts anderes als eine breite Umschreibung der Kantischen Religionsphilosophie ohne Rücksicht auf das christliche Dogma.

Man sieht: In seiner „Religion der Mündigen“ ist T. seinen bisherigen theologischen Anschauungen ferner gerückt. Auch seine Versöhnungslehre ließ er jetzt zu Gunsten der Kantischen zurücktreten. Seit diesem Werke hat sich T. auf religionsphilosophischem und theologischem Gebiete nicht weiter bethätigt. Er starb am 7. Oktober 1837.

5 **Heinrich Hoffmann.**

Tiele, Cornelis Petrus, Professor der allgemeinen Religionsgeschichte an der Universität, dazu „kirchlicher Professor“ am remonstrantischen Predigerseminar zu Leiden, daselbst geb. 16. Dez. 1830, gest. 11. Jan. 1902. — Das Beste, was über ihn geschrieben, ist die feinsinnige Geschichte seiner Studien und Charakteristik seines Wirkens, 10 seiner Persönlichkeit, sowie ihrer Bedeutung von Chantepie de la Saussaye, „Jaarboek der Kon. Akad. v. Wetenschappen“, Amsterdam 1902; von den hier ausgesprochenen Urteilen weichen die meinigen indessen öfters ab. Schon während des Lebens des gefeierten Gelehrten erschien mehr als ein Aufsatz von befugtester, nach anderer Meinung freilich allzuviel Lob spendender Seite über T.s Person und die Tendenz seiner Arbeiten: de Goeje in Eigen Haard, 15 1898; W. Brede Kristensen in Woord en Beeld, 1899. Für die Details des Lebens T.s: Mannen en Vrouwen van beteekenis, Haarlem 1902, aflev. 8, von Dr. J. H. de Ridder, woselbst auch S. 358—364 ein vollständiges Verzeichnis seiner Werke, Abhandlungen, Reden, größeren und kleineren Arbeiten: schon durch seine Länge ein Zeuge von T.s staunenswertem Wissen und Schaffen und seines ehrfurchterzwingenden Fleißes.

20 T. erhielt seine theologische Ausbildung am Athenäum Illustre zu Amsterdam und am remonstrantischen Seminar (damals in derselben Stadt) unter Leitung von des Amorie van der Hoeven, der mehr Redner als Theologe war. 1853 wurde er Pfarrer der winzigen Dorfgemeinde Moordrecht, 1856 der größten Gemeinde seiner Kirchengemeinschaft, der in Rotterdam. Als treuer Pastor sowie als eminenter Kanzelredner stand er 25 im höchsten Ansehen, als er 1873 die Ernennung zum Professor am remonstr. Seminar erhielt, welches in diesem Jahre nach Leiden verlegt wurde. Er hatte dort die wenigen Studierenden, die es zählte, gewöhnlich nur einen oder zwei, in praktischer Theologie, Homiletik und Geschichte der Remonstranten zu unterrichten. Freilich zählte die Kirchengemeinschaft, welcher er diente, auch nur etwa 6000 Seelen (jetzt 20000). So hatte 30 T. schon am Seminar reichlich Zeit für seine religionsgeschichtlichen Studien; auch Vorlesungen für andere Studierende konnte er ankündigen. Seine Antrittsrede behandelte auch den nicht eben kirchlichen Gegenstand: „De plaats van de godsdiensten der natuurvolken in de godsdienstgeschiedenis“, 1873. Seine schon damals hervorragenden Verdienste auf letztgenanntem Gebiete waren kurz vorher vom Senate der Uni- 35 versität zu Leiden dadurch anerkannt, daß er ihm den Titel eines Doctor theologiae honoris causa verlieh.

Vom Anfange an fleißiger Schriftsteller — seine Erstlingsarbeiten waren zwei Schriften, worin er die Geschichtlichkeit des johanneischen Jesusbildes verteidigte —, oft Reden und Vorträge abhaltend, auch litterarisch sehr thätig, galt er am Ende der 40 50er Jahre schon als einer der beredtesten, geschmackvollsten, tüchtigsten Wortführer der emporkommenden „moderne richting“ oder „mod. Theologie“, jener holländischen Geistesströmung, die in ihrem Anfange am besten derjenigen Colanis, Heinrich Langs, Karl Schwarz' gleichzusetzen ist und der sich bald die bedeutendsten theologischen und überhaupt intellektuellen Kräfte des Landes anschlossen; T. schuf ihr zuerst im Wochenblatt Teekenen 45 des Tijds ein eigenes Organ. Nicht eigentlich propagandatreibend, noch viel weniger in ihrem Interesse polemisierend, — jedes laute Gewühl und jeder Zank auf dem öffentlichen Markte waren ihm immer widerlich — verkündete er ihre Ideen und Ideale in seinen Predigten, Reden und Aufsätzen und fand für sie Verständnis in zahlreichen Kreisen. Seine eben so liebenswürdige als vornehme, ruhige, maßvolle, künstlerisch feingebildete und fein- 50 fühlende Persönlichkeit trug nicht wenig bei zu dem Eindruck, welchen seine Predigt machte. Zeitlebens ist er dieser Richtung und ihren religiösen, kirchlichen und theologischen Idealen unentwegt treu geblieben. Wo dieselbe organisiert zusammentrat, im Protestanten-Bond, in der Modernen-Vergadering, war er ein hochgeehrtes Mitglied, Vorstand, Vorsitzender. Was ihn — und dieses ohne jeden Blick nach anderen Richtungen — 55 erfüllte und leitete, war aber die Anschauung dieser Richtung in ihrer ersten, äußerst gemäßigten, nie pietätlosen, zusammenbindenden, etwas konservativ-doktrinär biblisch-kirchlichen Gestalt, zudem der mehr nüchterne, echt holländisch mehr intellektualistische als innige oder gemütsreiche Sinn der Hälfte ihrer Führer und Anhänger. Als sie neue, hier radikale, dort mystische Pfade suchte und einschlug, nahm er davon keine Notiz; und so- 60 weit sie sich mit kirchlichem Parteitreiben einließ, interessierte sie ihn nicht mehr im aller-

geringsten. Seiner remonstrantischen Kirchengemeinschaft aber blieb er bis zu seinem Tode die Ehre, Zierde und Krone, ihr gefeierter Führer. Als seit 1875 infolge des kirchlichen Streites und der orthodoxen Gewaltmaßregeln in der niederländisch-reformierten Kirche Hunderte von achtbaren Familien sich von dieser ab- und den remonstrantischen Gemeinden zuwandten und in mehr als einer größeren Stadt neue Gemeinden errichteten, welche 5 sich dann den bestehenden remonstrantischen anschlossen: da war es für diese ein Glück, daß sie T. an der Spitze hatten. Ihre Seelenzahl verdoppelte und verdreifachte sich. Die meisten neuen remonstr. Kirchen wurden von ihm eingeweiht. Selbstverständlich war er bei der Feier des 250jährigen Bestehens des remonstr. Seminars 1884 der Redner; er plädierte bei dieser Gelegenheit für den Fortbestand seiner Kirchengemeinschaft und ihres Seminars 10 gegen die Meinung, als seien beide überflüssig geworden. Nicht immer mit Absicht, vielmehr kraft des unwillkürlichen Einflusses seiner Persönlichkeit hat er gewiß dazu beigetragen, besonders bei den höher gestellten, gebildeten, wissenschaftlichen Kreisen das Ansehen der modernen Richtung einerseits, der remonstr. Gemeinden andererseits aufrecht zu erhalten und zu heben. 15

Indessen war T., und zwar vom Anfange seiner Studien an, noch auf einer andern, von dem eben geschilderten Wege in Richtung und Zielen gänzlich verschiedenen Bahn gewandert. Seine hier in Betracht kommenden Arbeiten und Bestrebungen haben ihm später die Verehrung verschafft, welche er nicht nur in seiner Heimat, sondern besonders im Auslande, freilich mehr in England und Schottland als in Deutschland, genossen hat. 20 Doch haben auch hier Männer wie Siegfried, Furrer, Lehmann (Kopenhagen) ihm als einem der bedeutendsten Führer auf dem Gebiete der Religionsgeschichte gehuldigt. Und wie natürlich ist das gewesen! Ein neues, großartiges Gebiet, auf welchem der neugeweckte Wissensdrang sich das größte versprach, griff er an. Ohne jede Berechnung seinerseits kam er dem Bedürfnisse eben seiner Zeit entgegen. Und nicht nur, daß er allmäh- 25 lich an Kenntnissen die meisten, ausgenommen einige Spezialisten, überragte, Kenntnissen, welche es Unrecht wäre, nach denen einer späteren Entwickelung zu beurteilen: er bewegte sich überdies auf dem ganzen Gebiete und gab mit seiner seltenen Klarheit und Darstellungsgabe das errungene immer in der schönsten, lesbarsten, meist anziehenden Form. Schon als Student und junger Pastor machte er Versuche Sanskrit und Ägptisch zu 30 lernen; besonders aber wandte er sich bald mit seinem ehernen Fleiße der Avestasprache, später dem Assyrisch-Babylonischen zu. Nicht um Kenntnis gelehrter Kuriosa war es ihm dabei zu thun, nicht als künftiger Linguist betrieb er diese Studien: nein, sein Ziel war, endlich zum gründlichen Verständnisse dieser Religionen, über welche noch soviel Verwirrung und Unsicherheit schwebten, durchzudringen. Dafür war aber, dies sah er sofort 35 ein, die Befähigung, die alten Denkmäler und Schriften zu lesen und deren Interpretation durch andere zu kontrollieren, unumgänglich notwendig. Da hat er sich an diese riesige Arbeit gemacht; ganz und gar Autodidakt, ohne auch nur einmal irgend einen zu treffen, der ihm irgendwelche Anleitung oder Hilfe zu geben vermochte; mit mangelhaften Hilfsmitteln hat er inmitten all seiner anderen immer aufs pünktlichste erfüllten Obliegenheiten als 40 Prediger und Hirte sich allmählich wenigstens für seinen Zweck genügende Kenntnis dieser Sprachen erworben, gefördert allein durch seine reichen Anlagen, seltene Ausdauer, besonders aber durch die innige Liebe zum hohen Ziele, welchem er unentwegt nachstrebte. Er hat zwar nicht sofort das erfaßt, was ihm später zur Lebensaufgabe geworden ist, aber alsbald den einzigen Weg gefunden, der ihn zu dieser führen konnte. Seine Bekannten 45 und Lehrer fanden derartige Studien für einen angehenden Theologen mehr als sonderbar und wertlos, war doch von jeher in der holländischen Theologie die Exegese das vorherrschende Studium, wozu seit Scholtens Auftreten die Dogmatik kam. Es gab niemand im damaligen Holland, der sich um Religionsgeschichte ernstlich kümmerte. Zwar wurde in den akademischen Vorlesungen über Theologia Naturalis etwas über die nicht auf 50 der Offenbarung fußenden Religionen zum Besten gegeben; aber wie beiläufig und dann auch oberflächlich das damals geschehen konnte, zeigte die 1859 herausgegebene „Geschiedenis der Godsdienst en Wijsbegeerte, ten gebruike bij de akademische lessen“, 1859, worin die ganze Arbeit ausschließlich der Geschichte der Philosophie zugewendet, die der Religion ganz kurz und flüchtig und nicht ohne auch für damals große Fehler abge- 55 macht war, und welche doch keinen geringeren als den Großmeister Scholten zum Verfasser hatte. Da trat der junge T. aus seinem Zelt. In der „Gids“, 1860, I, bl. 815 vgg. lieferte er nicht nur eine scharfe Kritik Scholtens, sondern entwickelte daneben über eine Anzahl von Punkten auf diesem Gebiete ebenso richtige wie gesunde Ansichten, nachweisbar die Früchte unermüdlicher und reicher Belesenheit, sowie der gewissenhaften Ver- 60

tiefung in diese Gegenstände. Und frohen Mutes fuhr er im Stillen mit seinen anstrengenden Studien fort. Bisweilen freilich auch etwas leichten Mutes. So, als er 1864 das Wagnis unternahm sein erstes großes Buch, „De godsdienst van Zarathustra", herauszugeben und ein paar Jahre nachher Kern, der sich in abweichendem Sinne 5 über die Geschichtlichkeit der Person Zarathustras geäußert hatte, anzugreifen. Auch später hat er sich noch Wagnisse erlaubt. Des bewußten Übermuts aber hat keiner ihn je geziehen.

Im Jahr 1866 griff T. in die die gelehrten holländischen Kreise vielfach bewegenden Diskussionen über die notwendige Umänderung des Gesetzes betr. den höheren Unter-10 richt (die Universitäten) ein mit der Abhandlung „Theologie en Godsdienstwetenschap", Gids 1866, II, bl. 205 vgg. Dieselbe enthielt nichts weniger als den Entwurf zu einem gänzlichen Umbau der Gesamtheit der bisherigen theologischen Wissenschaften und des theologischen Universitätsstudiums. Was bis jetzt, auch in Schleiermachers „Kurzer Darstellung", Theologie geheißen hatte, sollte zur Religionswissenschaft umgeformt und er-15 hoben werden. Letzterer Begriff wie Name schwebten freilich schon damals in der Luft; Reuß z. B. hatte schon dann und wann die Theologie so genannt; es war ja auch die Zeit des großen Einflusses Renans. T. aber war der erste, der, noch bevor Max Müllers „Lectures" die Presse verließen und Burnouf von der Science des religions sprach, beide Begriffe feststellte und in Umlauf brachte. Allmählich drangen dieselben von da an überall, 20 auch in Deutschland, durch. Seitdem hat T. 10 Jahre lang in mancher Abhandlung, bes. auch in der 1866 gegründeten „Theol. Tijdschrift", unter deren Redakteuren, Kuenen, Loman, Hoekstra u. s. w. auch er eine Stelle erhielt, seiner Konstruktion der Religionswissenschaft das Wort geredet, nicht polemisierend, sondern immer positiv auseinandersetzend und begründend. Den Forderungen vieler freisinnigen Theologen, Kuenens u. a., bes. des 25 blinden amsterdamschen theologischen Denkers Loman schloß T. sich hiermit an. Keiner hat aber wie er eine so klare, so übersichtliche, so methodische und scharf bis ins einzelne organisierende Formulierung gebracht. T.s Entwurf war ganz aus seinen geschilderten Studien herausgereift, zudem ein Zeugnis dafür, wie genau er das Ganze übersah und sich über Inhalt und Bedeutung jedes Teils Rechenschaft gab. Das sonderbare 30 Sammelsurium wissenschaftlicher, kirchlich-konfessionell verschrobener, also unrichtiger, nur für den Kirchendienst nützlicher, endlich religiös-frommer Kenntnisse, welches bis dahin „die christliche Theologie" hieß, sollte — so legte T. dar — einer selbstständigen wirklichen Wissenschaft oder vielmehr einem streng geschlossenen Cyklus von Wissenschaften Raum machen; alle zusammen ein selbstständiges Gebiet, Teil der Anthropologie, resp. 35 Psychologie, nach induktiver Methode bearbeitend, wahrnehmend, vergleichend, erklärend, ebensowenig christlich als mohammedanisch zu nennen: reine Wissenschaft. So und nur so könne sich die Theologie von der Schmach befreien, als halbe Wissenschaft an der Universität nur geduldet zu werden. Nur so habe sie das Recht, stolz das Haupt zu erheben und als vollkommen ebenbürtige Schwester neben den anderen Fakultäten ihre 40 Stelle in der universitas scientiarum, an der Universität, in Anspruch zu nehmen, ja zu fordern. Alle speziellen Fächer der bisherigen Theologie sollten in der neuen Religionswissenschaft eine Stelle finden, sei es auch meist mit anderer Zweckbestimmung, anderen Ausgangspunkten, anderer Methode; sogar die praktische Theologie in der Wissenschaft von der Ausbreitung, Förderung, Reinigung, Reformierung der Religion. 45 Nur konfessionelle Dogmatik, Polemik und Apologetik seien ausgeschlossen, als nicht allgemein wissenschaftlich giltige, sondern von den einzelnen Kirchen oder Richtungen beherrschte Fächer. An ihre Stelle kam die nicht kirchlich bedingte Glaubenslehre, über deren Aufnahme freilich unter den Verteidigern dieses und verwandter Entwürfe keine Einhelligkeit bestand. Viele Jahre später in den „Hibbert Lectures" hat es sich gezeigt, 50 wie sich seit 1867 in T.s encyklopädischen Anschauungen manches geändert hatte: s. u. Nun drangen im neuen Staatsgesetze (1876) die neuen, auch T.s, Prinzipien freilich nur zum Teile durch. Der Name „Fak. der Theologie" blieb beibehalten. Die in Vorlesungen und Examina geforderten Fächer wurden bestimmt nicht nach T.s — es mag sein: doktrinärer — Meinung, sondern nach den Bedürfnissen derjenigen Studierenden der Theologie, welche 55 ausschließlich sich den Universitäten zuwandten, d. h. der künftigen protestantischen Prediger; hielten sich doch die katholischen Theologen grundsätzlich und einstimmig von den Universitäten fern. T.s und Lomans Forderung aber, eine Fakultät, in welcher sowohl jüdische und parsische als protestantische und katholische wissenschaftliche Theologen dozierten, wurde zwar gesetzlich nicht ausgeschlossen; aber die Verhältnisse machten es unmöglich, 60 daß es thatsächlich dazu kam, und die wenigsten wünschten ein zur Zeit noch so unpraktisches

Gebilde. Die Glaubenslehre blieb gewahrt, wurde aber, freilich unter ausdrücklicher Betonung daß „Glaubenslehre" gemeint sei, und nur um selbst den geringsten Verdacht zu vermeiden als wolle man wieder konfessionelle Dogmatik einschmuggeln, unter „Philosophie der Religion" untergebracht. Doch in der Hauptsache war die große Schlacht geschlagen, der Sieg errungen. Der Betrieb der theol. Wissenschaften auf den Universitäten wurde ausschließlich von den Forderungen der Wissenschaft bestimmt; von kirchlichen oder kirchenpolitischen Einflüssen oder Rücksichten konnte nicht länger die Rede sein; nur an die wissenschaftliche Methode und die Resultate seiner freien, selbstständigen Untersuchungen sollte jeder Professor gebunden sein, wobei es selbstverständlich ihm unverwehrt blieb, zu den gleichen Resultaten wie Thomas oder Calvin zu gelangen, welche er dann aber eben als seine eigene Meinung, nicht als kirchlich auferlegte Lehren auseinanderzusetzen hatte; konfessionelle Dogmatik sowie praktische Theologie wurden ausgeschieden und den Kirchen und deren Seminarien gänzlich überlassen; Veraltetes wurde abgethan, Neues eingefügt. So anstatt der **Theologia naturalis** die Religionsphilosophie und — die Errungenschaft vor allen T.s — die „**Geschiedenis der Godsdiensten in het algemeen**" In Leiden und Amsterdam wurde ein eigener Lehrstuhl dafür errichtet, in den beiden anderen Staatsuniversitäten dieselbe wenigstens als Nebenfach gelehrt. Daß der Lehrstuhl zu Leiden T. anvertraut wurde, daß er denselben einnahm als ihm, nur ihm zukommend, und dies mit vollem Rechte und unter ausnahmsloser Anerkennung dieses Rechtes seitens sämtlicher Theologen und sonstigen Vertreter der Wissenschaft, verstand sich von selbst.

Jetzt hatte T. nicht nur Ziel und Aufgabe seines Lebens, sondern auch die diesen entsprechende öffentliche Stellung gefunden und konnte er sich mit ungeteilter Kraft seinen Lieblingsstudien widmen, wenn er auch daneben die Professur am remonstrantischen Prediger-Seminar beibehielt. 1892 nahm er, von besonderen Verhältnissen in der Fakultät gedrängt, überdies die Religionsphilosophie auf sich, welche allerdings nicht gerade seine Stärke war. Und nicht nur seinen Studien widmete er sich von jetzt an, sondern auch der Ausarbeitung und Veröffentlichung seiner umfangreichen Werke sowie einer großen Anzahl Arbeiten kleineren Umfangs über Detailfragen auf seinem Gebiete. Schon war 1869 bis 1872 die „**Vergelijkende geschiedenis der Egyptische en Mesopotamische godsdiensten**" erschienen; das Buch sollte der erste Teil einer **Vergelijkende geschiedenis der oude godsdiensten** (der alten Religionen) sein, hat aber erst in seiner zweiten Bearbeitung, 1891—1902 erschienen, wenigstens einen zweiten Teil (die Religion der Iranier) erhalten. Dann folgte 1876 die „**Geschiedenis van den godsdienst tot aan de Heerschappij der wereldgodsdiensten**" Das kleine Buch erschien manchem, besonders auch vielen Ausländern, welche es kennen lernten, „wie eine Offenbarung" Das Übersichtliche, die mit der klarsten, schärfsten Einsicht und fester selbstbewußter Hand scharf gezogenen Linien, der durchsichtige Stil — T. schrieb überhaupt das Holländische vortrefflich — packten. So waren nie von einem Fachmann in kleinem Umfang sämtliche alte Religionen — vor Buddhismus, Christentum, Islam machte T. Halt — charakterisiert und in die Ordnung ihres geschichtlichen Zusammenhanges gebracht. „Manche Namen erhielten jetzt Inhalt; manches, was bisher nur neblige Vorstellung gewesen, fand jetzt seine richtige Stelle und zeigte, in die ihm eigne Umgebung gestellt, sein wirkliches Wesen. Und als Hilfsmittel war die „**Handleiding**" mit ihren reichen, vortrefflich gewählten und richtig charakterisierten Litteraturangaben sowie ihren durchgehenden Hinweisungen auf die noch zu lösenden Fragen, auf das für eine lückenlose Geschichte der Religion Erforderliche, geradezu unschätzbar" (de la Saussaye). Sie wurde dann auch ins Französische (v. Maurice Vernes), Englische, Deutsche, Dänische, Schwedische und Ruthenische übersetzt; bisweilen mit wichtigen Verbesserungen von T.s eigner Hand, so bei Vernes. Auch italienisch wurde sie bearbeitet, während Söderblom 1903 eine ganz neue deutsche Ausgabe veröffentlichte, welche aber besonders beim Islam und bei der germanischen Religion teilweise dessen eigene Arbeit ist. — 1886—7 erschien die „Babylonisch-Assyrische Geschichte bis zur Eroberung Babels durch Cyrus", 2 Bde, in Perthes' „Handbücher der alten Geschichte": ein eben so kühnes als viel gerühmtes Wagnis T.s, worin aber die Geschichte der Religion nicht allzusehr in den Vordergrund tritt. Von 1891 bis 1902 (II b, nach T.s Tode erschienen) die „**Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Groote**", 2 Teile: eine auf den jetzigen Stand der Wissenschaft gebrachte gänzliche Umarbeitung der „**Vergelijkende geschiedenis**" v. 1869—73. Jetzt aber war der Behandlung der ägyptischen, babylonisch-assyrischen, vorderasiatischen (Aramäer, Phönizier, Kanaanäer, Israel) Religionen die der Religion der iranischen Völker, T.s erste und nie erloschene Liebe, nebst einer Kritik ihrer

Quellen, hinzugefügt. Das Werk, mit Nachträgen und ausführlichen bibliographischen Anmerkungen versehen, welche ohne Frage zum Besten des auf diesem Gebiete Geleisteten gehören, war ein rein historisches geworden; das Beiwort „Vergelijkende" denn auch im Titel gestrichen. Überhaupt schied T. je länger je mehr die Geschichte von der systematischen, 5 religionsphilosophischen Betrachtung. In dieser „Geschiedenis v. d. godsdienst", an welcher T. bis zu seinen letzten Lebenstagen arbeitete, findet man die vollste und reifste Frucht seiner religionsgeschichtlichen Studien. Und diesen stattlichen Werken reihten sich in jedem Jahre einige Behandlungen besonderer Fragen, ausführliche Besprechungen wichtiger neuer Erscheinungen, Abhandlungen über neuentdeckte Denkmäler oder Kontroverspunkte 10 auf seinem Gebiete an, oft von höchstem Wert, auch wohl über allgemeine und methodologische Fragen dieses Gebiet betreffend. In großer Anzahl sind dieselben zu finden 1871 bis 1884 in der „Gids", 1871 bis 1887 in der „Theol. Tijdschrift", welcher er auch 1866—1891 und 1895 eine Unmasse Bücheranzeigen lieferte; 1880—1896 in der „Revue de l'histoire des religions"; 1887—1899 in der „Zeitschrift für Assyrio- 15 logie". Außerdem schrieb T. im „Theol. Jahresbericht" 1897 und 1898 die Rubrik Religionsgeschichte. Vielleicht sein Bestes bot er 1882—1895 der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, zu deren Mitglied er 1882 gewählt war, und deren „Verslagen en Mededeelingen". Von allen diesen Arbeiten seien unter den ihnen gleichwertigen, dann und wann sogar sie übertreffenden nur genannt: „La déesse Istar sur- 20 tout dans le Mythe Babylonien" in den „Travaux du Congrès international des Orientalistes à Leide" 1881; der meisterhaft zusammenfassende Artikel „Religions" in der neuen Auflage der „Encyclopaedia Britannica"; T.s siegreiche Bekämpfung der vom Avestaübersetzer Darmesteter erhobenen Behauptung vom späten, nachchristlichen Ursprung der Avesta, „Revue de l'hist. des religions", XXIX; „Ver- 25 slagen en Mededeelingen der Kon. Akademie", 1895; „Archiv für Religionswissenschaft", I.

Die Krone von T.s sowohl rein geschichtlicher als philosophischer Lebensarbeit aber, die Zusammenfassung der von ihm in seiner vieljährigen zwiefachen Behandlung der Religionsgeschichte gewonnenen allgemeinen Resultate haben, glaube ich, T.s Verehrer nicht 30 in dem bisher Genannten gesucht und gefunden, sondern in den „Hibbert Lectures", welche von ihm Ende 1896 und 1898 zu Edinburgh gehalten wurden; und auch T. selbst dürfte so geurteilt haben. Der Senat der Universität daselbst hatte einstimmig ihm den ehrenvollen Auftrag erteilt. Sie wurden 1897 und 1899 zugleich englisch und holländisch herausgegeben: „Elements of the science of religion, P I. Morphological, P II. 35 Ontological"; „Inleiding tot de godsdienstwetenschap" Die holländische Ausgabe erlebte schon nach zwei Jahren eine zweite Auflage. Ihr schloß sich an die „Hoofdtrekken (Hauptzüge) der godsdienstwetenschap", 1901: ein Büchlein, welches in 64 Paragraphen auf 125 Seiten den gesamten Inhalt der „Hibbert Lectures" scharf, übersichtlich, methodisch zusammenfaßt. — In diesen Lectures hat T. 40 im ersten Teile die Entwickelung der Religion von den niederen zu den höheren Stufen dargestellt. In klarster und scharf abgeteilter Reihenfolge unterscheidet er Natur- und ethische Religionen; unter den ersteren wiederum niedere und höhere, magisch-polydämonistische, therianthropisch-magische (u. a. ägyptische und alt-babylonische Religion), anthropomorphische oder semi-ethische (u. a. die vedische, hellenische und mosaische vor dem 8. Jahr- 45 hundert); dann die ethischen: partikularistische oder nomistische ethische (Brahmanismus, Israel nach dem 8. Jahrhundert, Judentum, Islam), universalistische oder Weltreligionen (Buddhismus, Christentum). Sodann behandelt er die qualitativ verschiedenen Richtungen innerhalb der Religionsfamilien, u. a. theokratische und theanthropische Religionen, die Verschiedenheiten auch unter Individuen entstehend durch Hervorkehrung 50 einiger, Hintansetzung anderer Elemente der Religion; und die Entwickelungsgesetze der letzteren, wobei er den Anteil des Individuums an dieser Entwickelung stark hervorhebt. Der zweite Teil bietet die analytische Untersuchung: sie betrifft die religiösen Vorstellungen, die Gotteslehre, die Lehre von der Verwandtschaft zwischen dem Menschen und seinem Gotte, Versöhnung, ewiges Leben, Kultus, soziale Religion (Kirchen); endlich die Frage 55 nach Wesen und Ursprung der Religion. Aus letzterer selber, in ihrem höchsten Entwickelungsstadium wahrgenommen, schließt T. jetzt, ihr Wesen sei Anbetung, welche Ehrfurcht und Zutrauen einerseits, andererseits die vollständigste Vereinigung mit dem Angebeteten in sich schließt. Diese zwei Seiten der Rel. entsprechen nach T. den Schultermini transscendent und immanent („Inl." II, bl. 166 vgg.). Der Ursprung der Rel. liege in dem dem 60 Menschen anerschaffenen, anfänglich unbewußten Gefühl der Unendlichkeit oder im Glauben

an Unendlichkeit in uns („Inl." II, bl. 199 vg.). In diesen Lectures findet sich in beiden Teilen neben einer großen Anzahl wichtiger und auch für Gemüt und Verständnis der Bedürfnisse unserer Zeit fruchtbarer Bemerkungen — sind dieselben doch auf freilich sehr gebildete Laien berechnet — auch („Inl." I, bl. 10, 11) der Entwurf einer Konstituierung der Religionswissenschaft, welcher von T.s eigenem Entwurf von 1867 (s. o.) gänzlich abweicht. Letztere wird jetzt sogar von ihm als „durchaus unpraktisch" verurteilt. Nicht mehr soll die Religionswissenschaft sämtliche bis dahin geltende theol. Disziplinen in sich begreifen: sie soll sich jetzt beschränken auf die Aufgabe zu untersuchen, was Rel. sei und weshalb wir religiös sind, wobei jetzt, anders als früher bei ihm, auch die deduktive Methode gelten soll; während neben die Religionswissenschaft ein ganz anderer Komplex von Wissenschaften tritt, von gleichem Range aber von anderer Art und gänzlich von den ersteren geschieden: jedoch so daß sie sich gegenseitig stützen: die „Theologie" Aufgabe dieser letzteren, der „Theologie", sollte sein eine bestimmte Religion zu durchforschen, zu erklären, zu rechtfertigen, auf ihre reinste Gestalt zu bringen, neueren Bedürfnissen entsprechend zu entwickeln.

Indessen, bei all ihrem reichen Inhalt läßt sich doch kaum verkennen, daß trotz aller Anführung von Thatsachen T. sich doch am Ende in den „Hibbert Lectures" oft in Allgemeinheiten verliert, bisweilen fehlen auch die Klarheit und die ungekünstelte Nüchternheit seiner früheren Arbeiten. Letzteres gilt auch von dem in den „Hibbert Lectures" zwar nicht ausgesprochenen jedoch oft durchschimmernden Streben, aus historischen Thatsachen ein System philosophischer Begriffsbestimmungen herzuleiten, aus psychologischen Erörterungen eine Religionsphilosophie, was alles, wenn auch oft nicht unrichtig gedacht, bei dem mehr historisch als philosophisch oder für Gemütsanalysen beanlagten T. dann und wann in einer gewissen Unklarheit endete. Von hohem Wert aber ist nebst manchem anderen die Darstellung (I, bl. 184 vgg.), wie die Religion Antinomien in sich schließt, auch das Christentum nicht einheitlich ist, sondern eine Gruppe auseinandergehender, jedoch zusammenhängender Religiositäten in sich faßt, deren Zusammenschluß aber, deren Versöhnung (der Antinomien) eben in demselben Christentum angestrebt werde. Leider hat er — der alte Remonstrant, der echte Latitudinarier — hier seine Idee des Gleichgewichts (S. 184) bald mit der meiner Meinung nach weniger richtigen des Zusammenschlusses, der in harmonischem Zusammenwirken sich vollziehenden Versöhnung, sogar der Einheit (bl. 190) vermischt; und hat er diesen ganzen so fruchtbaren Gedanken nicht zum Ende durchgeführt, sich nicht entschließen können, die Unterschiede für anderes als Einseitigkeiten zu halten, die Einheit preiszugeben. In der Person Christi sowie in der Vollendung, welcher das Christentum entgegengeht, solle diese Einheit (anstatt Gleichgewicht) sich finden, a. a. O.

Die Bedeutung der ganzen religionsgeschichtlichen Arbeit T.s hat Niemand richtiger und klarer ausgedrückt als Lehmann: „T.s Gabe war das Orientieren; er hat die Religionswissenschaft, die vor ihm eine unübersehbare Wildnis war, als angebautes, mit Wegen und Straßen versehenes Land hinterlassen" Im Zusammenfassen, im geregelt und methodisch Ordnen, im klar und sauber und ungekünstelt Beschreiben, darin hat er seine Meisterschaft erwiesen. Durch seine große Belesenheit stand er immer auf der Höhe der Litteratur der letzten Untersuchungen. Seine vortrefflichen Bibliographien sind oben schon erwähnt. Auch neue Gesichtspunkte fehlen nicht: so die Gleichsetzung Istar-Hathor, Jahveh ursprünglich der kenitische Gott. Aber noch einmal: Alles dasjenige zusammenfassen und vortrefflich ordnen, was hier in den Arbeiten so Vieler geboten war; und dies so, daß er kaum je Bedeutendes unberücksichtigt ließ und die eigne Art und eignen Verdienste einer jeden wichtigeren Arbeit kurz und klar präzisierte: das war sein großes Talent. Bei ihm war dies aber ganz und gar nicht ein äußerliches Nebeneinanderstellen nach oberflächlicher Auswahl; vielmehr spürt man auf jeder Seite den Gelehrten, welcher was er zusammenstellt auch aus eignen Studien kennt, selbstständig nachzuprüfen vermag, mit der größten Sorgfalt beurteilt. Natürlich ist seine Kenntnis von den verschiedenen Religionen eine sehr ungleiche: Iranier, Babylonier, Assyrer verstand er am besten; was er über Israel schrieb, machte in der Heimat Kuenens kaum Aufsehen; und über die wilden Völker hat er mit Max Müller u. a. mitphantasiert: so als er u. a. i. J. 1873 eine Abhandlung schrieb über „Die Religion vor der Erfindung des Feuers"

Eine Einseitigkeit hat er allmählich gemindert, doch hing sie zu enge mit seiner Persönlichkeit zusammen, als daß er sie je ganz zu überwinden vermochte. War er doch eine vielmehr reflektierende als innige Natur, vielmehr abwägend und überlegend als spontan. Er hatte die Schule der komparativen Mythologie durchgemacht, war mit Max Müller

befreundet und geistesverwandt: so hat er die Neigung, die Gottheiten einseitig als Personifikation von Naturerscheinungen zu betrachten und überwiegend aus Etymologien, Verwandtschaft in Ausdrücken und Worterklärungen Herkunft, Bedeutung und Erklärung mancher religiösen Erscheinungen zu folgern, zwar allmählich gemäßigt, jedoch nie gänzlich abgelegt. In der Religion sah er vor allem der Menschen Gedanken, Ideen, eigne selbst ausgedachte Ueberlegungen; sodann Riten, denen auch immer Ideen zu Grunde liegen sollten; viel weniger aber, bisweilen sogar kaum, Gesinnungen oder Gemütserfahrungen; und von frommen Erlebnissen vernimmt man bei ihm erst in seinen letzten Jahren in den „Hibbert Lectures“ etwas. Wie bei den meisten Gelehrten seiner Zeit, waren auch T.s Mesopotamier oder Iranier allzuwenig, was dieselben doch für den Theologen sein sollen: lebendige Seelen, persönlich von Trieben, Affekten, Motiven, vom inneren Kampfe im Frieden und Heil bewegt, deren religiöse Vorstellungen tiefe Bedürfnissen befriedigen, Erfahrung inniger aber auch hoher heiliger Wirklichkeit ausdrücken sollten. Den Leser in das in diesen Religionen pulsierende, unseren eignen Bedürfnissen und geistigen Erfahrungen oft heterogene oft aber auch verwandte innere Leben einzuführen, hat man meist erst später angestrebt. Bei T. aber heißt es ausdrücklich: der Jahveh Israels ist „nur ein Gottesbegriff“; bei Israel hat er kein Wort über die ethische Heiligkeit; und es war gewiß Unrecht, aber nicht so ganz unerklärlich, wenn es einmal hieß, seine Geschichte der Religion solle besser Geschichte der Mythologie heißen. Allmählich aber, bes. wiederum in den „Hibbert Lectures“ und den „Hoofdtrekken“ wandte er der Frömmigkeit, aber nur im allgemeinen, größere Aufmerksamkeit zu. Vielleicht hängt es hiermit zusammen, daß er so selten zum tieferen Eingehen auf das Christentum gelangte, wohin freilich seine vieljährigen Studien eben über die alten Volksreligionen ihn nicht geführt hatten. Daher rührt auch, daß er gerne bei allgemeinen Begriffen stehen blieb: individualisieren, persönliches Seelenleben zu erforschen und so die bunte Mannigfaltigkeit auch im innersten und tiefsten der Gemüter zu sehen oder zu begründen, war seine Sache nicht.

Alle die Jahre seines öffentlichen Wirkens ist T. sich aber hierin gleich geblieben, daß es ihm nicht allein um die Geschichte dieser und jener Religionen, sondern um die Geschichte der Religion als geschichtlicher Gesamterscheinung zu thun war. Dieser waren alle, auch die umfangreichsten, Arbeiten T.s dienstbar. Das ist ja eben sein Ruhm, daß er von Anfang an einsah, wie hier für die Behandlung des Allgemeinen Kenntnis des Besonderen aus zweiter Hand nicht genügt; daß es unumgängliche Bedingung für eine Geschichtsschreibung, welche das ganze Gebiet umfassen soll, ist, daß man im stande sei, die Quellen aus erster Hand zu lesen, die Sätze, Aussagen, Denkmäler von drei oder vier Religionen richtig zu verstehen, und lange Jahre hat er ausdauernd gearbeitet, bis allmählich seine eignen Kenntnisse dieser Einsicht hier mehr da weniger entsprachen. Besonders in der Antrittsrede von 1873 hat er den hohen Wert, die Unentbehrlichkeit der allgemeinen vergleichenden Religionswissenschaft den speziellen Wissenschaften der Ägyptologen, Assyriologen, Germanisten u. s. w. gegenüber scharf betont; hat dieselbe gegen den Vorwurf eines oberflächlichen Dilettantismus verteidigt; hat endlich ihre praktische Bedeutung für die Lebensfragen, wie die, ob wir noch Christen seien und noch Religion hätten, zu erhärten gesucht. Und in seiner „Handleiding“, 1876, steht die Frage im Vordergrunde: „Wie hat die Religion, d. h. das Verhältnis zwischen dem Menschen und den übermenschlichen Mächten, an welche er glaubt, sich im Laufe der Jahrhunderte in den verschiedenen Nationen und durch diese in der Menschheit entwickelt?“ „Eine systematische nach Arten und Entwickelung geordnete Charakterisierung der Religionen genügt nicht, — es ist vollständig Unrecht, einer solchen den Namen „Geschichte der Religion“ beizulegen — sondern es gilt eine Geschichte zu schreiben, in welcher sowohl die genealogische Verwandtschaft und die geschichtliche Affiliation, das Verhältnis der Religionen unter sich als Art und Grade der Entwickelung ins Auge gefaßt werden“ (T. in der „Theol. Tijdschr.“ 1876, bl. 654). Dies war das zu erstrebende Ziel. Daß allein er für seinen Teil dasselbe nie erreichen konnte, daß er nur eine Periode aus dieser Geschichte, sei es auch eine ausgebreitete und überaus wichtige — die alte Geschichte und zwar die Süd- und Westasiens, Südeuropas, Nordafrikas — zu beschreiben sich im stande wußte, hat er ausdrücklich in der „Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid“, I, bl. 12, 13 betont. An eine wenn auch kurze Übersicht einer solchen Geschichte der Religion im Zeitalter der Weltreligionen hat er sich denn auch nicht gewagt; in besonnener Selbstbeschränkung ebensowenig an Chinesen und Japaner, Kelten und Slaven. Nur in den „Hibbert Lectures“ hat er im morphologischen Teile eine größere Anzahl Religionen irgendwie zu Rate gezogen.

Es erübrigt noch, T.s Auffassung eines Gegenstandes zu besprechen, welcher ihm nahe am Herzen lag, mehr oder weniger Richtschnur bei seiner Religionsgeschichtschreibung war, und dann auch von ihm öfters behandelt wurde; schon in der „Theol. Tijdschr.", 1871, in der „Gids" 1874; besonders aber in den „Hibbert Lectures" I. Ich meine die Entwickelungshypothese und die Entwickelungsgesetze in der Geschichte der Religion. Die 5 Hypothese galt ihm als die einzig wissenschaftliche und giltige: Entwickelung nämlich von niedriger zu höherer Stufe, Fortschritt. Daneben definiert er aber dieselbe wiederum auch anders: „ihre Meinung sei, daß alle Umänderungen in der Religion, sie seien nach subjektiver Auffassung entweder Entartung oder Fortschritt, im natürlichen Wachstum ihren Ursprung und ihre Erklärung finden": „Geschiedenis v. d. godsdienst in de oudheid", 10 1893, I, bl. 5; wobei von einer Norm, von Fortschritt in irgendwie normativer Richtung keine Rede zu sein braucht. Und das, was in irgendeiner Religion als unleugbarer Rücktritt, Abfall von vorhergegangener Reinheit und Natürlichkeit sich zeigt, das eben bestätigte nach T. die Hypothese. Ist solches doch zu jeder Zeit nicht aus in dieser Religion selbst vorhandenen Keimen gewachsen, es sind vielmehr survivals und revivals 15 früherer, niederer, noch nicht von besagter Religion überwundener religiöser Erscheinungen, „Rede v. 1873, bl. 18, 19", zudem auch notwendige Momente des Wachstums der Religion. — Die genannten Gesetze finden sich am ausführlichsten und klarsten „Inleiding tot de godsdienstwetenschap", I, bl. 193 vgg.: Das der Einheit des Geistes, nach welchem Fortschritt z. B. in Erkenntnis oder in ästhetischer oder sittlicher Ent- 20 wickelung die damit übereinstimmende Änderung der religiösen Überzeugung nach sich zieht; das Gesetz der Assimilierung; der Kontinuität; das des Gleichgewichts oder der Synthese, demzufolge nur bei Gleichgewicht der Ansprüche der Vergangenheit, der Tradition, der Gemeinschaft und denen des individuellen Gewissens religiöser Fortschritt zu Stande kommt; u. s. w. Auch die nie aufhörenden Schwingungen zwischen Trieb nach Differenzierung, 25 zwischen notwendig aufkommenden Varietäten einerseits und andererseits dem Drange nach Einheit gehören hierzu. Sceptici unter den Theologen, denen die Ableugnung jeder gesetzmäßigen Ordnung und der Glaube an die Ungewißheit aller geschichtlichen Resultate sowie an der Menschen unheilbare Wahrheits- und Wissenslosigkeit am liebsten sind — darf doch dann alles Traditionelle sowie alles Willkürliche denselben Anspruch 30 auf Giltigkeit erheben wie sein Gegenteil — haben wohl über diese Gesetze gespottet. Sie waren dabei aber im Unrechte oder aber sie mißverstanden T. und die ihm Gleichdenkenden. Denn das wußte er auch wohl, daran brauchte ihn keiner zu erinnern, vielmehr hat er selber es immer aufs stärkste hervorgehoben, daß derartige Gesetze keine Naturgesetze sind, selbstredend und überall ohne Ausnahme giltig, so daß sich 35 aus einem Komplexe von Erscheinungen die folgende mit unfehlbarer Gewißheit vorherbestimmen ließe. Ebenso hat er nicht weniger als andere den bedeutenden Einfluß der schöpferischen Persönlichkeit in der Geschichte der Religion gewürdigt und derselben ausdrücklich das Wort geredet. Aber — und darin sah er unzweifelhaft richtig — dem rein Arbiträren, rein Zufälligen ist der Lauf der Dinge auch in der Religion nicht überlassen. 40 Nur Spielball menschlicher Willkürlichkeiten ist auch hier der Lauf der Dinge nicht; so wenig wie des regellosen und arbiträren Fingers Gottes, der in Alles und Alle jeden Augenblick ohne einigermaßen für uns verständlichen Sinn und Zweck rein von seiner Willkür aus führend und zwingend eingreift. Es ist auch in der Religionsgeschichte Kontinuität, es ist Zusammenhang, Verband, Ordnung auch hier zu finden und 45 deshalb zu suchen. Daß bei der unendlich mannigfachen Kreuzung tausender, ihren eignen Gesetzen folgender Faktoren namentlich eben mit den Individualitäten sich bei jedem Vorgange nur Möglichkeiten vorhersagen lassen, nie aber unausweichliches thatsächliches Geschehen: dies ist von T. nie in Abrede gestellt. An dem Namen „Gesetz" hat er auch nicht gehangen. Er hat es ausdrücklich niedergeschrieben, er würde die Gesetze 50 jetzt lieber „die Bedingungen nennen, an welche, inklusive des Einflußes des Individuums, der genialen Persönlichkeiten, der religiöse Fortschritt gebunden sei" Daß T.s ordnungsliebender Geist gerade ihn antrieb, solcher Ordnung auf die Spur zu kommen, ist ganz natürlich. Daß er dieselbe nur auf noch mangelhafter, nicht unfehlbare, auch für kommende Geschlechter feststehende Weise zum Ausdruck brachte, ebensosehr. Doch hat 55 sein Versuch, haben seine klare Aufstellung und Formulierung große Verdienste; wo finden wir, nämlich auf diesem, auf dem engern religiösen Gebiete, derartiges sonst? Und wer will sagen, was in Anschluß an ihn und wenigstens von seiner leitenden Idee ausgehend, nachfolgende Forscher und Denker noch hier, wenn auch wiederum nur vorläufig, zu Tage bringen werden? was sie uns — worum es doch in dieser Frage zu thun ist — noch an 60

weiteren Formeln für das ordnungsmäßige Geschehen auf diesem Gebiete erschließen werden, Formeln, durch welche wir dasselbe besser überblicken und etwas mehr davon verstehen lernen?

Mit Ausnahme seines Nachfolgers, des norwegischen Gelehrten W. Brede Kristensen, 5 hat T. als Religionshistoriker keine Schüler gehabt, trotz seines umfassenden Wissens und seiner Lehrergabe. Dies ist erklärlich beim geringen Interesse, welches die Theologiestudierenden seinen Vorlesungen über Detailuntersuchungen entgegenbrachten. An Zuhörern fehlte es ihm nicht: fordert doch das holländische Gesetz von jedem, welcher den Titel eines (nicht kirchlichen, sondern) akademischen cand. theol. nachsucht, daß er auch 10 in diesem Fache bestehe und deshalb, daß er eine Vorlesung über Geschichte der Religionen gehört habe: während wiederum sämtliche protestantische Kirchen vom kirchlichen cand. theol. fordern, daß er vorher akademischer cand. theol. geworden sei. Im Predigerseminare dagegen hatte er als Homilet und Dozent der Beredsamkeit begeisterte Schüler: hier trat Dr. H. Y. Groenewegen als solcher und für Geschichte der Remon- 15 stranten an seine Stelle.

Überblickt man T.s Leben und Arbeit, so drängt sich einem vor allem der Eindruck auf, ein wie einheitlicher Gang sein Lebensweg gewesen ist: einheitlich nicht nur durch die Gunst der Verhältnisse, sondern nicht weniger durch sein eignes klares und zielbewußtes Streben in unermüdlicher, treuer, freudevoller Wirksamkeit. Ein Leben des 20 Glückes voll wie das nicht vieler Gelehrten ist das seinige gewesen; und er hat dieses von ganzem Herzen und mit dem froheſten Danke vollauf genossen. Zweimal war er in glücklichster Ehe verheiratet. Der Segen des Kinderbesitzes ist ihm versagt geblieben. Immerfort in seltenem Maße gefeiert; mit Ordenszeichen reichlich geziert; Doctor hon. causa an mehreren Universitäten, Leiden, Bologna, Edin- 25 burgh, Dublin, und Mitglied zahlreicher gelehrter Gesellschaften; eine elegante, edle, vornehme Erscheinung, immer maßvoll wie besonnen, eine echte Künstlernatur, feingebildet, vom keuschesten Geschmack und Sinne; ein Mann, „hinter dem in wesenlosem Scheine das Niedrige und Gemeine lag"; bis in seine 70er Jahre ohne jede Künstelei jugendlich und frisch; sich seiner Gaben und Verdienste vollkommen bewußt und dies nicht 30 verhehlend; jedoch Jüngern und Schülern gegenüber nichts weniger als zugeknöpft; nie machte er Anderen ihre geringeren Kenntnisse fühlbar, vielmehr war er die Leutseligkeit und Umgänglichkeit selber. In allen Kreisen seiner Heimat wie in mehreren des Auslandes, so z. B. auf den Orientalistenkongressen, war er ein gerne gesehener, beliebter Gast. Seine religionsgeschichtlichen Arbeiten sind in seiner Heimat nur von wenigen 35 nach Gebühr gewertet und hochgeschätzt. Was ihm aber die Huldigung seiner Landsleute in reichem Maaße eintrug — es zeigte sich glänzend an seinem 70. Geburtstage — war neben seiner Rednergabe, vortrefflichen Sprache und Stil, seiner einen jeden anziehenden, liebenswürdigen Persönlichkeit, dieses, daß er im Auslande die Ehre der holländischen Wissenschaft so glänzend hochhielt. Nicht zwar in derselben Weise wie Kuenen, dessen 40 Resultate die ausländische Wissenschaft mehr durchdrangen: doch daß in Holland zuerst die allgemeine Religionsgeschichte im akademischen Betriebe der Theologie eine Stelle und Lehrstühle erhielt, daß von Holland die ersten fachmännischen Überblicke dieses Gebietes ausgegangen sind: das verdankt das kleine Land T., dem de la Saussaye mit seinem Lehrbuche gefolgt ist. Auch die Übersetzungen, welche seine Werke im Auslande fanden, 45 haben nicht wenig zu seinem Rufe in der Heimat beigetragen. Die seiner „Handleiding" sind schon erwähnt. Es folgten: Die Assyriologie und ihre Ergebnisse u. s. w., Rede, 1878; Histoire comparée des anciennes religions de l'Egypte et des peuples Sémitiques, 1882; History of the Egyptian religion; Le mythe de Kronos, 1886; Western Asia, according to the most recent discoveries, 1893; Geschichte der 50 Religion im Altertum, 1896—98; Einleitung in die Religionswissenschaft, 1899—1901: um von den übersetzten einzelnen Abhandlungen und von allem von ihm selbst in anderer als der holländischen Sprache Geschriebenen zu schweigen. Seine reichhaltige religionsgeschichtliche Bibliothek — der Katalog zählt 135 Seiten — wurde von seiner Wittwe, der treuen Genossin seines Lebens und Ruhmes, seiner Reisen und Arbeit, der Leidener 55 Universitätsbibliothek geschenkt; dieselbe ist dort im „Tielezimmer" aufgestellt.

T. ist plötzlich und schmerzlos gestorben: auf der Höhe seines Glückes und seines Ruhmes. Die neuere Entwickelung der Religionsgeschichte und der religionsgeschichtlichen Methode, die Arbeiten der Gunkel c. s. und James c. s. zeigen andere Wege als die seinigen: tieferes Eingehen auf die religiösen Erlebnisse, die religionspsychologischen Erscheinungen 60 und Probleme, bes. auch die Nutzbarmachung alles dieses für das innigere Verständnis

des Christentums; seiner Frömmigkeit, seiner verschiedenen Arten innerer Erfahrungen, Gesinnungen, Symbole, Formen; seiner Geschichte, besonders der ältesten. Für seine Zeit aber und für sein Geschlecht hat T. aus reiner Liebe zur Wahrheit und zur Wissenschaft höchst schätzbares und verdienstvolles geleistet; seine von so großer Vielwissenheit und so gewissenhafter Pünktlichkeit zeugenden Geschichtswerke behalten in mehr als einer Hinsicht auch bleibenden Wert. Es dürften obendrein viele Untersuchungen, viele methodische Auseinandersetzungen, viele Gedanken und Ideen T.s über kürzere oder längere Zeit, mehr als mancher heute ahnt, sich als fruchtbare Anregungen zu erneuten Studien erweisen, auch auf den neuen Pfaden. D. **Cramer.**

Tiere, reine und unreine, s. d. A. Speisegesetze Bd XVIII S. 603, 50.

Til, Salomon van, gest. 1713. — Herm. van de Wall, Vita Sal. van Til (in der Praefatio vor van Till's Commentarius de Tabernaculo Mosis, Amst. 1714); G. D. J. Schotel, Kerkelyk Dordrecht. 2 dln., Utrecht 1841, 45; II, 15—60; B. Glasius, Godgeleerd Nederland, III, 431—437; Chr. Sepp, Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16e en 17e eeuw, 2 dln., Leiden 1873, 74 dl. II passim.

Salomon van Til wurde geboren am 26. Dezember 1643 zu Weesp. Sein Vater Joh. van Til war Handwerker und Ältester der reformierten Gemeinde, wurde aber noch in späterem Alter Prediger ohne vorhergehendes akademisches Studium, was nach Art. 8 der Dortrechtschen Kirchenordnung damals noch möglich war. Er wünschte, daß sein Sohn, an dem er eine gute Begabung entdeckte, auch Prediger werden möchte, und dieser wurde, nachdem er den vorbereitenden Unterricht zu Alkmaar genossen hatte, Student der Theologie zu Utrecht. Hier hörte er erst die Vorlesungen des Orientalisten Joh. Leusden (s. XI, 416) und danach die theologischen von Voetius, Andreas Essenius und Franc. Burmannus. Besonders von dem letzten, der im Gegensatz zu seinen beiden Amtsgenossen den Standpunkt des Cartesianismus und Coccejanismus vertrat, fühlte der junge van Til sich angezogen. Unter seinem Einfluß zeigte er sich bald als ein überzeugter Anhänger von Coccejus (s. d. A.). Eine Zeit lang schien es, als ob er der Theologie verloren gehen sollte. Ein Sprachfehler, der ihn aber später nicht gehindert hat, einer der ersten Kanzelredner zu werden, bewog ihn, sich dem Studium der Medizin zu widmen, in dem er große Fortschritte machte. Nach Paquots Angabe (Memoires III, 594 s.) schrieb er selbst ein Werk („Hortus sanitatis, continens plurima diversorum morborum remedia in unum codicem digesta"), das aber nicht im Druck erschienen ist. Burmannus aber brachte ihn wieder zur Theologie zurück, und auf seinen Rat begab er sich nach Leiden, besonders um dort Coccejus zu hören. Dies geschah gegen den Willen seines orthodoxen Vaters, der ihn nicht nur vor Coccejus warnte, sondern ihm auch das Lesen seiner Werke verbot und ihm das Geld für ihren Ankauf verweigerte. Der Sohn entzog sich während sechs Monate fast das für das Leben Notwendige, um sich das Geld für ihren Ankauf zu ersparen. Sehr bald gehörte er zu den besten Schülern von Coccejus, der ihn als Freund behandelte und über ihn an Burman schrieb: „de illo juvene bene spero. Deus faxit, ut ipsi prodesse possem" (Cocceji Opera anekd. II, 743). Nachdem er seine Studien in Leiden beendigt hatte, wurde er 1666 Prediger zu Huisduinen. Beinahe elf Jahre lang lebte dieser Mann, der einmal aus allerlei Ländern Jünglinge um sich versammeln sollte, ganz vergessen auf diesem kleinen Dörfchen, seiner Gemeinde und dem Studium, vor allem dem der Bibel sich widmend. Das Jahr 1672 war, gleichwie für ganz Niederland, so auch für ihn von großer Bedeutung. Durch die Wiederherstellung der Statthalterschaft fühlten die Voetianer, die überhaupt für die Oranier waren, sich den Coccejanern überlegen, und in allerlei Schmähschriften wurde die Forderung erhoben, die coccejanisch gesinnten Prediger sollten abgesetzt werden. Auch der Name van Tils wurde genannt und er nahm darum die medizinischen Studien wieder auf, um nötigenfalls gegen den Hunger gesichert zu sein. Soweit kam es jedoch nicht. Ein nicht außergewöhnliches Ereignis lenkte die Aufmerksamkeit auf ihn. Als im August 1673 die Seeschlacht bei Kijkduin stattfand, in welcher der berühmte M. A. de Ruyter wider die vereinigte Flotte der Franzosen und Engländer kämpfte, sahen ihr viele Menschen von den Dünen zu. Da sprach van Til auf das unerwartete Ersuchen der Zuschauer ein Gebet, so voll Innigkeit und Kraft, daß daraufhin überall von dem beredten Prediger zu Huisduinen gesprochen wurde. Die Aufmerksamkeit war nun einmal auf ihn gelenkt. Im Jahre 1676 wurde er nach de Rijp berufen, von wo er 1682 nach Medemblik übersiedelte. Schon im Anfang des nächsten Jahres trat er eine Stelle zu Dordrecht an, als erster

Prediger der Coccejanischen Richtung dortselbst. Hier wurden die hohen Erwartungen, die man von ihm hegte, noch weit übertroffen. Im Jahre 1684 wurde ihm neben seinem Predigeramte noch die Stelle eines Professors in der heiligen Geschichte und Sprachkunde an der illustren Schule (Universitätsunterricht ohne Examinations- und Promotions- 5 befugnis) angeboten, die er mit einer Antrittsvorlesung „De officio magistratus erga scholas et gymnasia atque eos, qui studiorum patrocinia pro viribus suscipiunt" (Amst. 1684) antrat. Als er im folgenden Jahre einen Ruf nach Amsterdam ausschlug, bezeugte die Stadtbehörde ihm ihre Freude darüber durch seine Ernennung zum Professor der Theologie. In dieser Doppelstellung als Prediger und Professor 10 blieb er, geliebt von seiner Gemeinde, hochgeschätzt von einer großen Zahl von Hörern seiner Vorlesungen, eifrig thätig, bis er im Jahre 1702 nach Leiden übersiedelte, wo er am 16. Juni 1702 als Nachfolger des Fr. Spanheim d. J. (s. XVIII, 574) das Amt eines ordentlichen Professors der Theologie mit einer „Oratio, qua exitus Ecclesiae Reformatae ex Babylone spirituali justificatur et a Schismatis crimine liberatur" 15 antrat. In Leiden hielt er öffentliche Vorlesungen über die prophetischen Schriften des AT und private über das Werk des Coccejus de Foedere und über die Predigtkunde. Seine Vorlesungen waren sehr gesucht und sein Name wurde durch seine Schriften weit über die Grenzen seines Vaterlands hinaus bekannt. Die Folge war ein „studiosae juventutis ad eum concursus, non tantum ex Belgio, sed etiam ex Germania, 20 Helvetia, Britannia" (v. d. Wall, l. c. p. 23). Wie er mit seinen Schülern umging, geht aus den Worten eines derselben hervor: „Adolescentes, qui se ejus curae et disciplinae crediderunt, maxima cura fovit, non contentus eos publicis institutionibus erudire, verum etiam viam iis monstrans, ad studia sua feliciter promovenda, et quae audirent et legerent ad usum revocanda. Ad dili- 25 gentiam et pietatem eos quotidie hortabatur, ipsisque calcar et stimulos subdebat Summa ingenii facilitate erat praeditus et discipulos facile et maxima cum benevolentia admittebat, si quando scrupulos sibi movere aut de studiis sciscitari vellent" (v. d. Wall, l. c. p. 22). So blieb er thätig, bis er kurz nach 1710 durch einen Schlaganfall gelähmt wurde und das Gedächtnis verlor. Aus diesem 30 traurigen Zustand wurde er am 31. Oktober 1713 durch den Tod erlöst. Aus zwei Ehen, mit Maria van Tetrode und, seit 1696 mit Katharina van Molenschot, auf welch' letztere Ehe Corn. van Bracht zwei Spottgedichte (De Coccejaansche Venus und De Bruiloft in Salomons tempel) verfertigte, hinterließ er zwei Töchter und einen Sohn Johan Rochus, der in den Staatsdienst getreten ist.

35 Van Til war ein warmer Verehrer von Coccejus und wurde zu den Coccejanern gerechnet, aber er war doch kein Coccejaner im vollen Sinne des Wortes. In der Philosophie war er ein Anhänger des Cartesius und als eifriger Philosoph erkannte er auch auf dem Gebiete der Theologie das Recht der Vernunft an. Deshalb unterschied er zwischen der theologia naturalis und der theologia revelata, für welch' letztere 40 ihm jedoch die göttliche Offenbarung als die einzige Quelle galt. Er setzte dies in seinem „Theologiae utriusque, cum Naturalis tum Revelatae compendium" (Lugd. Bat. 1704) auseinander, das alsbald großen Beifall fand und wovon später eine Übersetzung ins Holländische erschien. — Besonders die prophetischen Schriften des AT machte er, als ausgezeichneter Kenner der orientalischen Sprachen zum Gegenstand seiner Studien. 45 Auf diesem Gebiet jedoch zeigte er sich mehr als Exeget, denn als Föderaltheologe und enthielt er sich der Spielereien der Typik. Er legte allen Nachdruck auf die „potestas cum vocabulorum tum phrasium" und zog sorgfältig den usus linguae dabei zu Rate, ohne jedoch deswegen die analogia fidei aus dem Auge zu verlieren. Ein Probe seiner Hermeneutik gab er in seinem „Phosphorus propheticus seu Mosis et Haba- 50 kuki vaticinia novo ad istius canticum et hujus librum propheticum commentario illustrata et cum justa rerum historia accuratius collata" (Lugd. Bat. 1700). Von seinen exegetischen Werken nennen wir hier noch seine „Ontvouwing der Psalmen" (4 boeken Dordrecht 1693, 1696, 1699, Leiden 1708. Eine deutsche Übersetzung davon Frankfurt 1697, Leipzig 1707); „Malachias illustratus" (Lugd. Bat. 1701); „Commentaria 55 analytica in varios libros propheticos" (3 vol. Lugd. Bat. 1744); „Het Euangelium des Heiligen Apostels Matthei" (Dordrecht 1683; verschiedene Male neu aufgelegt und von v. d. Wall, l. c. ein „liber sane eruditissimus et inter scripta Tillii maxime desideratus" genannt); sein Kommentar über die Briefe an die Römer und die Philipper (Haarlem 1721), über 1 Ko, Eph, Phi und Kol (Amst. 1726); und 60 seine archäologische Abhandlung „De Tabernaculo Mosis ad Exod. 25—33 (Dordrecht

1714). — Als Apologet bewährte er sich in seinen zu Dordrecht gehaltenen Vorlesungen, die unter dem Titel „Het Voorhof der Heidenen voor alle ongeloovigen geopent enz" (Dordr. 1694. Eine Fortsetzung davon erschien 1696) herausgegeben wurden. — Van Til war als Kanzelredner sehr gesucht. Sein Einfluß als Prediger war sehr groß und ehestens galt er als Großmeister auf dem Gebiet der Predigtkunde, so sehr, daß nicht wenige Prediger seine Predigten gebrauchten und als ihre eigene der Gemeinde von der Kanzel aus vortrugen. Beherzigenswerte Winke für die Predigtweise gab er in seinem „Methodus concionandi juxta praecepta artis hermeneuticae et oratoriae concinnata, quam in usum studiosae juventutis delineavit Sal. van Til" (Franeq. 1712). Obwohl er darin davor warnte, auf die Kanzel allerlei sprachliche Untersuchungen, die auf die Studierstube gehörten, zu bringen, machte er sich doch auch selbst dieses Fehlers, allerdings in geringerem Maße, als die meisten seiner Coccejanischen Amtsgenossen, schuldig. Natürlich fehlte auch das allegorische und typische Element in seinen Lehrreden nicht, obwohl er sich im allgemeinen aller Überschwänglichkeit enthielt und sichtlich der Einfachheit und Deutlichkeit sich befleißigte. Proben seiner Predigtweise sind u. a. in seiner „Verzameling van uitgeleesene Predikatien" (Leiden 1714) und „Homiliae catecheticae et Festales" (Traj. ad Rhen. 1714) zu finden.

Abgesehen von seinen eigenen zahlreichen Schriften (siehe darüber bei Schotel a. a. O.), hat er auch Werke verschiedener anderer Gelehrter herausgegeben, nämlich: Adr. Junii Operum Analytico-Practicorum tomus singularis (Dordr. 1685); Christ. Wittichii Annotationes ad Renati Descartes Meditationes (Dordr. 1688); J. Lydii Syntagma sacrum de re militari, nec non de jure jurando Dissertatio Philologica (Dord. 1698); ferner Steph. le Moyne, Dissertatio Philol. ad locum Jerem. XXIII: VI de Jehovah justitia nostra (Dordr. 1700).

Van Til war ein Feind von Zwist und Zwietracht und förderte gerne den gestörten Frieden der Kirche, wie aus seinem „Salems vreede in Liefde, Trouw en Waarheit behartigt" (Dordrecht 1680, verschiedene Male aufgelegt) hervorgeht. Er war ein Mann von gemäßigter Denkweise, großer Gelehrtheit, offenherzigem Charakter, einfacher Lebensweise und aufrichtiger Frömmigkeit. Mit Recht wurde er unter die vortrefflichsten Theologen seiner Zeit gerechnet. **S. D. van Veen.**

Tilenus, Dan. s. d. A. Du Moulin Bd V S. 58, 4ff.

Tillemont, geb. 1637, gest. 1698. — Siehe Tronchai, Idées de la vie a de l'espri de Le Nain de Tillemont, Nancy 1706 in-12 und Cologne 1711.

Sebastian Le Nain de Tillemont, einer der besseren französischen kath. Kirchenhistoriker, ward geboren zu Paris 30. Nov. 1637, gebildet in der Schule von Port-Royal und zum geistlichen Stande bestimmt; er entschloß sich jedoch erst sehr spät (1676), die Priesterweihe zu empfangen; historische Studien waren seine vornehmste Beschäftigung. Er teilte die Ansichten und Schicksale der Jansenisten von Port-Royal und starb zu Paris 10. Jan. 1698. Für manche kirchengeschichtliche Werke, die von Freunden Tillemonts herausgegeben wurden, hat er bald das Material, bald Anmerkungen und selbst längere Abhandlungen geliefert; so die Biographien zu den Ausgaben mehrerer Kirchenväter. In seinem 53. Jahre gab er zuerst ein eigenes Werk heraus, den ersten Band seiner Histoire des Empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premiers siécles de l'Eglise, des persécutions qu'ils ont faites aux chrétiens etc. 1690, 4°. In den folgenden Jahren gab er noch 3 Bände heraus, die zwei letzten erschienen erst nach seinem Tode. Dieses Werk sollte ursprünglich nur einen Teil des folgenden bilden, das Tillemonts vorzüglichste Arbeit ist: Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles; er gab davon nur die 3 ersten Bände heraus, 1694 u. f., 13 andere, die die Geschichte bis zum Jahre 513 fortführen, wurden erst nach seinem Tode gedruckt. Vie de Saint-Louis wurde erst in neuerer Zeit herausgegeben, durch J. de Gaulle, für die Société de l'histoire de France, Paris 1847—51, 6 Bände in-8. Diese Kirchengeschichte ist die erste, die in Frankreich mit gewissenhafter Genauigkeit aus den Quellen geschöpft war; sie besteht indessen dem größten Teile nach nur aus einer chronologischen Aneinanderreihung von Citaten der alten Schriftsteller, die Tillemont nicht frei überarbeitet hat; seine eigenen Bemerkungen sind in Klammern und seine kritischen Untersuchungen über einzelne schwierige Fragen als Anmerkungen beigefügt. Wenn auch trocken in der Darstellung, so war doch dieses unparteiische Zusammentragen der älteren Quellen für das Studium der Kirchengeschichte damals von bedeutendem Nutzen, und wenn auch

Tillemonts Kritik im ganzen den Forderungen der heutigen Wissenschaft nicht mehr entspricht, so hat er doch im einzelnen manchen hergebrachten Irrtum beseitigt und ein unbefangeneres Urteil begründet. (**C. Schmidt †**) **Ch. Pfender.**

Tillotson, John, geb. 1630, gest. 1694 s. d. A. Predigt, Gesch. d. Bd XV S. 677,55.

5 **Timann,** Johann, gest. 1557 — Litteratur: Eine Lebensbeschreibung Timanns befindet sich in der Zeitschrift „Altes und Neues aus den Herzogthümern Bremen u. Verden", 4. Bd, Stade 1771, S. 99—128. Rotermund, Lexikon aller Gelehrten in Bremen, Bd 2, S. 216 ff. Tschackert in AdB, Bd 38, S. 352 ff.. Mehrere Arbeiten im Bremischen Jahrbuch, namentlich Bd 8 (Bremen 1876), S. 40 ff., J. Fr. Iken, Die erste Epoche der Bremischen 10 Reformation, und 2. Serie Bd 1 (Bremen 1885) Quellen zur Bremischen Reformationsgesch., u. 2. Serie Bd 2 (Bremen 1891) die Ausgabe der Bremischen Kirchenordnung von 1534 mit Einleitung von J. Fr. Iken. Vgl. auch den Artikel Hardenberg Bd VII S. 408 ff., und den Artikel Propst Bd XVI, S. 110 ff., und die beim ersteren angeführte Litteratur. „Zur Reformationsgeschichte der Stadt Bremen" in: Brem- und Verdische Bibliothek, Bd 1, 2. Stück, 15 Hamburg 1753, S. 1—70. — Zwei Briefe Melanchthons an Timann aus dem Jahre 1554 finden sich im CR VIII, Sp. 312 und 337 — Drei Briefe Timanns an Joachim Westphal und einer an von Eitzen und Westphal sind abgedruckt in: Sillem, Briefsammlung des Joachim Westphal, Hamburg 1903, S. 98, 172, 197 und 239; der letzte dieser Briefe ist auch schon bei Greve, Memoria Pauli ab Eitzen, Hamburg 1744, Anhang S. 105 ff. veröffentlicht.

20 Johann Timann, auch Tidemann, und besonders häufig nach seinem Geburtsort Amsterdamus (Amsterdamius, Amstelrodamus u. ähnlich) genannt, — er selbst nannte sich hernach wohl meistens, wie z. B. bei der Unterschrift der Schmalkalder Artikel, Joannes Amsterdamus Bremensis, — einer der Reformatoren Bremens, wurde vor dem Jahre 1500 zu Amsterdam geboren und starb am 17. Februar 1557 zu Nienburg. Über 25 das Leben T.s in seiner Heimat bis zum Jahre 1522 wissen wir nichts. Daß er mitunter als ein Schüler Wessels bezeichnet wird, ist, sofern dabei auch an einen persönlichen Umgang mit Wessel (gest. 1489) gedacht wird, wohl eine Verwechslung mit dem Bruder Johann von Amsterdam, über welchen u. a. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II, Hamburg 1842, S. 387 ff., zu vergleichen ist. Aber in dem Kreise der 30 durch Wessel angeregten Männer hat Timann gelebt, vielleicht in Gemeinschaft oder doch schon bekannt mit Heinrich von Zütphen und Jakob Propst, während Hardenberg (geb. 1510) schon einem jüngeren Geschlechte angehörte. Als im Jahre 1522 in den Niederlanden über die der Reformation günstig Gesinnten die bekannte Verfolgung ausbrach, verließ auch T. sein Vaterland und ging nach Wittenberg, wo er mit Luther und Me- 35 lanchthon bekannt ward und in ein Freundschaftsverhältnis zu ihnen trat. Luther läßt ihn noch 1530 in einem Briefe grüßen (de Wette, Briefe IV, S. 30), ebenso Melanchthon 1545 (CR V, Sp. 856); von Melanchthon giebt es noch zwei Briefe an ihn (vgl. oben). Im Wittenberger Album, d. h. in der Ausgabe desselben von Förstemann, findet sich sein Name nicht; er mag wohl wegen seines Alters und seiner bisherigen Lebensstellung sich 40 nicht mehr zur Inskription geeignet haben; andererseits wird an ihm im Jahre 1541 im Vergleich mit dem im Jahre 1483 gebornen Amsdorf, der als senex bezeichnet wird, eine firmior aetas gerühmt (vgl. Roeder, De colloquio Wormatiensi, Norimbergae 1744, p. 174). Nach Wittenberg kam am Schluß des Jahres 1522 oder anfangs 1523 auch Propst, der schon früher zweimal dort gewesen war, nach seiner wunderbaren 45 Befreiung aus Antwerpen. Beide, Propst und T., gingen dann im Jahre 1524 von Wittenberg nach Bremen; zuerst ward Propst auf Heinrich von Zütphens Wunsch von Luther dorthin gesandt, und zwar vor dem 11. Mai (de Wette II, S. 511), und „von den gemeinen Pfarrleuten zu Unserer Lieben Frauen" zum Pastor erwählt; nicht viel später und zwar auch noch im Jahre 1524 und wie es scheint, auch auf Veranlassung 50 von Heinrich von Zütphen ward unser T. in Bremen zum Pastor zu St. Martini gewählt; die Nachricht der „kleinen Bremer Chronik", daß T. erst Ende Juli 1525 seine erste Predigt zu St. Martini gehalten habe (vgl. Brem. Jahrb. 2. Ser., 1. Bd, S. 229), scheint wenigstens in der Angabe der Jahreszahl nicht genau zu sein; T. wird am 31. Juli (Sonntag nach Jacobi) 1524 zuerst in Bremen gepredigt haben. Propst und Timann 55 haben dann in Bremen noch kurze Zeit mit ihrem Landsmann und Freunde Heinrich von Zütphen zusammengewirkt; nach dessen Fortzuge aus Bremen im November 1524 standen sie an der Spitze derer, welche die weitere Einführung der Reformation in Bremen durchsetzten. Späteren bremischen Geschichtsschreibern (vgl. Brem- u. Verdische Bibliothek a. a. O. S. 8 ff., Brem. Jahrb. a. a. O. S. 228) gilt besonders das Jahr 1525 als das

für die Durchführung der Reformation entscheidende; in diesem Jahre ward deutscher Kirchengesang, deutsche Taufe, Abendmahl unter beiderlei Gestalt u. s. f. eingeführt. In diesem Jahre standen schon neben T. und Propst Johann Pelt (auch Pelte und Pelz genannt) als Pastor zu St. Ansgari und Johann Zelst (oder Selst, vgl. Brem. Jahrb., Bd 8, S. 70 f.; de Wette VI, S. 637) als Propsts Kapellan an Unserer Lieben Frauen. Timann scheint besonders mit Pelt befreundet gewesen zu sein; beide wurden im Jahre 1529 nach dem Marburger Gespräch vom Grafen Enno II. von Ostfriesland, nachdem Bugenhagen die Aufforderung, dorthin zu kommen, abgelehnt hatte, nach Emden gerufen, um die dortige Kirche vom Einfluß der Wiedertäufer zu befreien. Sie mögen zur Bekämpfung derselben um so geeigneter erschienen sein, als sie auch in Bremen schon mit anabaptistischen Erregungen zu thun gehabt hatten (vgl. Brem. Jahrb. a. a. O. S. 268 f.). In Emden war es besonders Melchior Rink (oder Ring, vgl. Bd 17, S. 17 ff. und de Wette VI, S. 613, Anm. 6), der die wiedertäuferische Bewegung um diese Zeit leitete; T. und Pelt scheinen gegen ihn nicht sehr viel ausgerichtet zu haben (vgl. Janssen, Jacobus Praepositus, Amsterdam 1862, S. 276 f.; ferner Hamelmann, Opera genealogico-historica, S. 827 f.; doch läßt Hamelmann wohl irrtümlich T. und Pelt schon in den Jahren 1525 und 1526 in Emden sein). Ende 1529 oder anfangs 1530 kehrten sie wieder nach Bremen zurück. Hier begannen nun bald bürgerliche Unruhen, die von einem Streit über Viehweiden vor der Stadt, welche die Domherren in Besitz genommen hatten, ausgehend bald zu einer völligen Empörung gegen den Rat ausarteten und zwei Jahre lang die Stadt in Bewegung hielten. T., Propst und andere predigten gegen die Aufrührer und suchten an ihrem Teile die Bewegung darnieder zu halten; nach der Besitzergreifung vom Dom am Palmsonntage, den 24. März 1532, an welchem Tage Propst im Dom die erste evangelische Predigt hielt, hat auch T. dreimal daselbst gepredigt (Brem. Jahrb. a. a. O. S. 237); als aber bald nach Ostern 1532 die vier Bürgermeister und einige andere Mitglieder des Rates die Stadt, in welcher sie sich nicht mehr sicher fühlten, verlassen hatten, konnten auch T. und Propst sich nicht halten; sie verließen am 1. Mai Bremen und begaben sich nach Brinkum. Doch bald darauf wurde der Aufstand unterdrückt; und nach einem Monate (Brem. Jahrb. a. a. O. S. 273, Anm. 1) kehrten dann auch T. und Propst wieder in ihre Gemeinden zurück (nach Klose in Niedners Zeitschrift 1860, S. 297, geschah das erst nach dem 30. August). Es wurde nun, um die kirchlichen Zustände zu befestigen, eine Kirchenordnung für Bremen ausgearbeitet und dem Rate übergeben; nachdem sie von Luther und Bugenhagen, denen T. sie im Auftrage des Rates in Wittenberg persönlich vorlegte (September 1533; vgl. Luthers Schreiben an den Rat vom 7. September 1533 bei de Wette Bd 4, S. 475 f., und Bugenhagens Schreiben vom 10. September 1533 vor der Kirchenordnung), gebilligt war, ward sie angenommen und eingeführt. Sie wurde darauf zu Magdeburg bei Michel Lotther, doch wohl wahrscheinlich, weil es damals in Bremen keine Druckerei gab, gedruckt und erschien 1534 in Oktav unter dem Titel: „Der Ehrentriken Stadt Bremen christlike Ordeninge na dem hilligen Evangelio thom gemenen Nutte, sampt etliker christlicken Lere erer Predicanten." Obschon T.s Name in dem Drucke nicht genannt ist, darf als sicher gelten, daß er sie ausgearbeitet hat oder doch an ihrer Ausarbeitung einen so hervorragenden Anteil hatte, daß er mit Recht als ihr Verfasser gelten kann; ihm haben dabei wohl die älteren bugenhagenschen Ordnungen, sicher die Braunschweiger vom Jahre 1528, vorgelegen. Daß mit der Einführung dieser Kirchenordnung die Ruhe noch nicht völlig wieder hergestellt war, zeigte sich schon daran, daß der Rat mit ihr zugleich ein scharfes Mandat gegen die Sakramentschänder drucken ließ; mußte doch auch in demselben Jahre ein um die Befestigungen der Stadt hochverdienter Bürger Iwo Back (von anderen Jacob Bakes, auch Bokes genannt) wegen seiner wiedertäuferischen Neigungen die Stadt und ihr Gebiet zu meiden geloben. Es kann uns deshalb nicht auffallen, daß auch Bremen sich auf dem Konvente vertreten ließ, der am 15. April 1535 zu Hamburg stattfand, auf welchem außer Hamburg und Bremen auch Lübeck, Rostock, Stralsund und Lüneburg durch ihre angesehensten Theologen gemeinsame Maßnahmen gegen das Eindringen der Wiedertäufer verabredeten; auffällig ist, daß abseiten Bremens nicht Propst, der doch Senior und Superintendent war, sondern T. dem Konvente beiwohnte. Die Beschlüsse desselben hat T. an zweiter Stelle zwischen dem Lübecker Superintendenten Bonnus und dem Hamburger Superintendenten Aepin unterschrieben. Nachdem man sich in ihnen über ein gleichmäßiges Verfahren, das die Magistrate ad coercendum furorem Anabaptistarum einschlagen sollten, ausgesprochen, fügte man in 17 Punkten Verabredungen de his, quae ad doctrinae et ceremoniarum concordiam servandam potissimum

videntur pertinere, hinzu; von besonderem Interesse sind hier die beiden ersten Bestimmungen, in welchen für diese Städte schon ein theologisches Examen und eine Art Verpflichtung der anzunehmenden Prediger auf die in der Augsburger Konfession und deren Apologie enthaltene Lehre angeordnet wird. Es heißt dabei: ut is, qui iam
5 examinatus recipitur ad docendum, promittat et syngrapha sua testetur, si fuerit necesse, nihil se praeter formam sanorum verborum propositurum in ecclesia publice vel privatim, nisi prius sententiam suam cum Superattendente et fratribus suis conferat ac illi pariter consenserint, et postea scripto primariis aliarum urbium praedicatoribus communicent, ut hoc pacto concordia
10 doctrinae conservetur et ecclesia prava opinione aliqua non inficiatur. (Vgl. Greve, Memoria Joannis Aepini, Hamb. 1736, p. 25.) Die Magistrate der genannten Städte erließen darauf am Sonntage Trinitatis, den 23. Mai 1535, ein gleichlautendes Mandat gegen die Wiedertäufer (vgl. Greve a. a. O. p. 138 ff., Brem. Jahrb. II, 2, S. LVIII). — Auch auf dem Konvente zu Schmalkalden war T. als von Bremen ent-
15 sandter Theologe anwesend; neben ihm als weltliche Abgesandte der Syndikus Jopst Mann und der Senator Dietrich Vasmer. Ebenso nahm T. mit dem Bürgermeister D. v. Buren Ende 1540 und Januar 1541 an dem Religionsgespräche zu Worms teil (vgl. Roeder, De colloquio Wormatiensi, p. 72, 75, 78; CR III, Sp. 1162); und bei den hierauf folgenden Verhandlungen zu Regensburg, wo der Reichstag im April 1541 eröffnet
20 ward, war er gleichfalls anwesend (vgl. Verpooten, Sacra superioris aevi analecta, Coburgi 1708, p. 105; CR IV, Sp. 267); er stand hier als Vertreter der Kirche den verschiedenen bremischen Ratsmitgliedern zur Seite, welche auf diesem Reichstage so wichtige Privilegien für Bremens politische Stellung, namentlich dem Erzbischof gegenüber, erwirkten. Aus diesen wiederholten auswärtigen Verwendungen T.s läßt sich doch
25 wohl schließen, daß er in seiner Vaterstadt nicht nur den Ruf eines treuen Predigers und Seelsorgers hatte, ein Ruhm, den ihm auch seine Feinde lassen, sondern auch den eines tüchtigen Theologen und geschickten Vertreters der Ansichten und Forderungen seiner Kirche, so daß die ihm wegen seines Verhaltens in den hardenbergischen Streitigkeiten manchmal gemachten Vorwürfe, er sei beschränkt gewesen oder er habe sich nur von kleinlichen Be-
30 weggründen leiten lassen, in dem Urteil seiner Mitbürger über ihn keinen Anhalt finden. Daß er auch im Jahre 1545 auf einem Colloquium zu Worms (?) anwesend gewesen sei, wie „Altes und Neues" Bd 4, S. 109, und danach bei Rotermund gemeldet wird, kann nur eine Verwechslung mit seiner Thätigkeit in Worms im Jahre 1541 sein. Zu seiner Wirksamkeit außerhalb Bremens gehören dann aber noch die Kirchenvisitationen,
35 welche er auf Wunsch der Grafen von Hoya in deren Gebiete vornahm. Er scheint in einer Art dauernder amtlicher Stellung wiederholt von Bremen aus dort thätig gewesen zu sein. Auf Wunsch eines Grafen von Hoya, der Mitvormund der jungen Grafen zur Lippe war, hat er im Jahre 1538 auch in Detmold gemeinschaftlich mit Adrian Burschot aus Hoya eine Visitation gehalten und eine Kirchenordnung für Lippe ausgearbeitet;
40 Hamelmann (a. a. O. S. 812) sagt dabei von T.s Predigten in Detmold, er sei mirus et suavis in docendo, quem omnes cum gaudio audiverunt docentem. Im Jahre 1548 nahm er zu Hoya Anteil an den Verhandlungen einer Synode, infolge deren auch dort das Interim abgewiesen wurde; er selbst bekämpfte dann auch das Interim in einer besonderen Schrift 1549. Auf einer Generalvisitation in der Grafschaft Hoya, die im
45 Januar 1557 ihren Anfang nahm, fand er seinen Tod. Als er am 13. Februar nach Nienburg gekommen war, fühlte er sich schon krank. Am 17. Februar starb er daselbst. Über seinen „christlichen und gottseligen Abschied" ließ der hamburgische Superintendent Paulus von Eitzen zu Hamburg einen Bericht zweier Nienburger Geistlichen drucken, der dem Unterzeichneten nicht zugänglich war (vgl. „Altes und Neues" a. a. O. S. 114 f.
50 und AdB a. a. O. S. 354). — Nach seiner eigenen Angabe bei Sillem a. a. O. S. 98 hatte T. neun Söhne; über sieben von ihnen berichtet „Altes und Neues" a. a. O. S. 118 ff. —

Über T.s Verhalten in den Bremer Kämpfen wegen der Lehre vom Abendmahl ist zu dem Bd VII S. 412 ff. Mitgeteilten kaum etwas hinzuzufügen. Aus neuerdings von
55 Sillem veröffentlichten Briefen von T. und dem Buchdrucker Braubach an Westphal geht hervor, daß T.s farrago zwar im Juli 1554 Westphal schon handschriftlich vorgelegen hatte, aber erst im Sommer 1555 gedruckt ist; vgl. Sillem, Die Briefsammlung Westphals, S. 172 und 195. (Mitte November 1555 hatte man in Hamburg und Bremen noch kein gedrucktes Exemplar; Greve, Memoria Westphali, Hamburg 1749, S. 271 f.).
60 — Daß T. bei ihrer Ausarbeitung an Gefahren gedacht hat, die von Emden her für

die lutherische Lehre vom Abendmahl drohten, folgt auch aus, dem was Melanchthon am 22. August 1551 an Hardenberg schreibt: De quaestione, quam Lascius movet, scripsit huc ad Pastorem (Bugenhagen) querelas Johannes Amsterodamus (CR VIII, Sp. 336). Der ganze Streit will im Zusammenhang mit den die ganze Kirche damals bewegenden Sakramentsfragen verstanden werden. Der Titel des Werkes (schon Wessel schrieb eine farrago) steht im Zusammenhang mit dem Titel der Schrift Joachim Westphals vom Jahre 1552: „Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena Domini ex sacramentariorum libris congesta" und weist gerade in seinem Gegensatz gegen diesen (Timanns Buch ist eine farrago sententiarum consentientium) auf eine friedliche Absicht des Verfassers. T. ist gewiß ehrlich der Meinung gewesen, daß alle die Zeugen, die er für die lutherische Abendmahlslehre anführte, in ihrer Ansicht übereinstimmten; wie viele lutherische Theologen jener Zeit glaubte er, daß die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi notwendig schon in den Aussagen der Augustana und der Apologia mit enthalten sei; nur solche Lehrer anzunehmen, die auf dem Grunde dieser Bekenntnisse standen, hatte die bremische Kirche auf dem Hamburger Konvent sich verpflichtet. Daß Hardenberg sich nicht als durch diese Bekenntnisse gebunden ansah (vgl. [Wagner] Hardenbergs Lehramt, S. 160; K. A. Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen, 2. Ausg., 2. Bd, S. 331), zeigte, daß eine Verschiedenheit vorhanden war, die doch noch andere Gründe hatte als die Lehre von der Ubiquität. Wir mögen die Art des Streites und viele Einzelheiten bedauern und uns in manche damals verteidigte Thesis nicht finden können; das Recht nur auf der Seite Hardenbergs, Lascos und der Genossen derselben sehen, ist jedenfalls eine Einseitigkeit, die dem Ernste und dem theologischen Standpunkte der Gegner nicht gerecht wird. An der Lauterkeit der Gesinnung T.s dabei zu zweifeln, giebt uns die Geschichte jenes Streites keinen Anlaß. Er hat den Ausgang, den der Kampf in Bremen nahm, nicht mehr erlebt, sondern ward vorher aus der streitenden Kirche abgerufen. **Carl Bertheau.**

Timotheus, der Apostelschüler. — Quellen: Die paulinischen Briefe des NTs (mit Einschluß des Hebräerbriefs) und die AG. — Acta S. Timothei ed. H. Usener, Bonn 1877 (Univ.-Programm); Acta Apostolorum apocrypha ed. Lipsius (I) 1891. — Bearbeitungen: Außer den zusammenfassenden Werken über NTliche Einleitung und Geschichte des apostolischen Zeitalters oder der altchristlichen Litteratur sowie den Artikeln Timotheus, Titus, Pastoralbriefe in den Encyklopädien — darunter namentlich der Hervorhebung wert J. Moffatt in Encyclopaedia Biblica IV, 5074—5096, 5105—8, London 1903 auch hier oben XV, 61 ff. der Art. Paulus von Th. Zahn — seien genannt: J. H. Holtzmann, Die Pastoralbriefe, 1880 (S. 65—83). Die Kommentare zu den Pastoralbriefen von B. Weiß (Meyer XI 1902[7]), v. Soden, (Hand-Kommentar z. NT III, 1, 1893[2]) und von Wohlenberg (Kommentar zum NT hrsgeg. von Th. Zahn XIII, 1906); zu der Apostelgeschichte De Wette-Overbeck 1870, von H. H. Wendt (Meyer III, 1899[8]), H. J. Holtzmann (Hand-Kommentar I, 2, 1901[3]). Ferner K. Schmidt, Die Apostelgesch. kritisch-exegetisch bearbeitet 1882; Sorof, Die Entstehung der Apostelgesch., 1890; F. Spitta, Die Apostelgesch., 1891 und: Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I, 1893, S. 109—154; W. Wrede, Das litterarische Rätsel des Hebräerbriefs, 1906; R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 2, 1884, 372-406, Ergänzungsheft 1890, S. 86 f.; H. Usener, Beiträge zur Geschichte der Legendenlitteratur, JprTh 1887, 232 ff.

I. Timotheus nach den paulinischen Hauptbriefen. Timotheus darf als der Arbeitsgefährte des Paulus κατ᾽ ἐξοχήν bezeichnet werden. In sechs Briefen nennt ihn der Apostel als Mitbriefsteller; in dem frühen 1. Th und noch in den Gefangenschaftsbriefen Ko und Phi, sogar der Privatbrief an Philemon führt in seiner Überschrift den Bruder Timotheus neben dem Gefangenen Christi Jesu, Paulus. Für sein Fehlen in den Adressen von Ga, Rö, Eph wird niemand eine Begründung verlangen; die Pastoralbriefe kommen ohnehin nicht in Betracht. In 1 Ko allein steht an der Stelle, wo wir sonst den T. treffen, Bruder Sosthenes. Aber 4, 17 und 16, 10 erklären das: T. war zur Zeit der Absendung von 1 Ko nicht in der Nähe des Paulus, sondern auf einer Reise begriffen, die ihn auch nach Korinth führen sollte; Paulus freut sich 16, 11 bereits auf seine Rückkehr. Da er in 1 Th 1, 1 wie 2 Th 1, 1 (und auch 2 Ko 1, 19) den Platz hinter Silvanus erhält, ist ihm dieser jedenfalls an Alter und Würde überlegen gewesen. Nur gewinnen wir dadurch keine sichere Altersbestimmung; denn wenn Silvanus, wie die AG mit Recht annimmt, identisch mit dem Silas ist, der im Jahre 52 zu den Führern in der Urgemeinde (AG 15, 22) gehörte und also wohl dem Paulus gleichaltrig war, so haben wir kein Recht, die Jugendlichkeit des T. besonders zu betonen, ihm wohl gar „erst etwa

20 Jahre" beim Eintritt in die Gefolgschaft des Paulus zuzusprechen. In den an ihn gerichteten Pastoralbriefen (1 Ti 4, 12; 2 Ti 2, 22) erscheint er allerdings als Typus des jugendlichen Bischofs, wozu denn auch die Anrede *τέκνον* 1 Ti 1, 18 vgl. 12 und 2 Ti 1, 2, gut paßt; aber das ist nur einer unter den zahlreichen Verdachtsgründen gegen die Echtheit jener Briefe, daß der Mann, der einerseits durch das Vertrauen des Apostels hohe Aufgaben, wie das Regiment in den gefährdeten asiatischen Gemeinden zuerteilt erhalten hat, hier andererseits so geschildert wird, daß seine Jugend, seine Hinneigung zu irdischem Gewinn (man vgl. 2 Ko 12, 17!) sein leicht verzagter Sinn jedem Leser so bald entgegentreten (Wohlenberg, Kommentar S. 18). Der T. der echten Briefe ist keinenfalls ein vornehmlich für persönliche Dienstleistungen, etwa als Amanuensis, von Paulus auf seine Reisen mitgenommener Christ, sondern ein Mitarbeiter, wie ihn Paulus Rö 16, 21 in gleichem Sinne wie das Ehepaar Prisca und Aquila Rö 16, 3 nennt oder laut 1 Th 3, 2 ein Diener (Mitarbeiter 1 Ko 3, 8) Gottes am Evangelium von Christus; ein Mann, dem Paulus es schon im Jahre 53 zutraute, er werde die beunruhigte junge Gemeinde in Thessalonich durch guten Zuspruch im Glauben fest machen. Erst recht stellt 2 Ko 4, 17 Paulus dem Freunde ein Zeugnis seines vollen Vertrauens aus: der wird euch an meine christlichen Grundsätze erinnern, sowie ich sie allerwärts in jeder Gemeinde lehre. Am weitesten geht er aber Phi 2, 19ff., wo er den um ihn besorgten philippischen Freunden verheißt, demnächst den T. zu ihnen zu senden, den intimsten Freund, den er besitze, den einzigen, der lauter und ohne jeden Nebengedanken sich um die Gemeinde bekümmern werde. Die Philipper kennen seine erprobte Treue, daß er dem Paulus wie ein Kind dem Vater für das Evangelium Dienste geleistet hat. Freilich verrät Paulus 1 Ko 16, 10 einige Furcht, daß T. in Korinth auf Mißachtung stoße; T. scheint die Reise nicht ohne Zagen unternommen zu haben, weshalb Paulus auch so kräftig unterstreicht: T. arbeitet für Gott gleich wie ich. Den Ausweg aus den kritischen Wirren zu finden, die wir in 2 Ko kennen lernen, schien er denn auch nicht geeignet; da hat Paulus einen anderen Gefährten, den Titus, zu Hilfe gerufen. Aber dann hat T.'s Kraft höchstens in einem Fall versagt, wo die des Paulus geradeso versagt hatte. Vielleicht hinderte seine Intimität mit Paulus den Erfolg seiner auf Aussöhnung gerichteten Bemühungen: die Gegenpartei in Achaja sah ihn als einen von der Partei des Paulus sans phrase an, und Aussicht auf Ausgleich der Gegensätze schaffte erst das Eintreten eines bisher den Korinthern noch nicht bekannten Evangelisators wie Titus.

Der T. der echten Paulusbriefe ist ein Arbeitsgenosse des Paulus gewesen — ein Apostel, wie die spätere Kirche das ausdrückt —, darum von Anfang an gewiß in dem Lebensalter, das nach jüdischem Gefühl für Ausübung religiöser Lehrthätigkeit erforderlich war, dabei dem Paulus ergeben wie ein Kind seinem Vater, und nach der Überzeugung des Paulus der zuverlässigste Interpret seiner Verkündigung. Wahrscheinlich hat er nie eine andere Schule als die des Paulus genossen; er verdankt sein Christentum dem Paulus, und den Ehrgeiz, eine neue Theologie sich auszubilden, hat er sicher nicht besessen. Mit den Worten 1 Ko 4, 17 *ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου,* wird der wesentlichste Zug in dem Bilde des getreuesten Schülers von Paulus angegeben sein.

II. T. nach der Apostelgeschichte. Dies Bild wird nun durch die AG in ein paar Einzelheiten vervollständigt; dafür fehlen in ihr alle Nachrichten aus der späteren Zeit. 19, 22 nennt sie unter den Dienern des Paulus zwei mit Namen, T. und Erastus, die er aus Ephesus noch vor den Tumulten nach Macedonien vorausgeschickt habe; 20, 4 befindet sich dieser T. (ohne Erastus) wieder in Macedonien in der Umgebung des Paulus, als er sich zu der großen Kollektenreise nach Jerusalem rüstet; Troas war der Sammelpunkt, wohin sich Paulus und der Verfasser des Wirberichts etwas später als die übrigen zu Schiff begeben. Ob T. bis nach Jerusalem den Paulus begleitet hat, wo er nach dessen Gefangensetzung sich aufgehalten, und ob er überhaupt noch einmal sich dem alten Lehrer angeschlossen hat, erfahren wir in diesem Buche aber nicht. AG 17, 14f. 18, 5 bestätigen, was wir auf Grund der paulinischen Briefe annahmen. Auf der sog. 2. Missionsreise hat Paulus Silas und T. als Gefährten gehabt, in Macedonien und in Achaia, sowie später auf der 3. Reise in Ephesus und nachher in Macedonien den T. und verschiedene andere. Es fällt zwar auf, daß in Philippi, Thessalonich und Beröa als die handelnden Personen immer nur Paulus und Silas auftreten und T. erst an der Stelle auftaucht, wo bei der Abreise des Paulus nach Athen Silas sonst allein gelassen worden wäre: nun heißt es, „Silas und T." seien noch eine Weile länger in Beröa geblieben, von Athen aus habe Paulus sie wieder zu sich bestellt, doch wären sie erst in Korinth 18, 5 zu ihm gestoßen. 1 Th 3 stellt die Sache so dar, daß Silas ganz im Hintergrunde

bleibt, T. ursprünglich mit Paulus nach Athen gezogen war und von dort nach Thessalonich zurückging, aber bald mit beruhigendem Bescheid — wohl in Korinth — sich wieder dem Meister anschloß. Diese Differenz ist so geringfügig, daß sie an der Zuverlässigkeit des Referenten in AG 17 f. zu zweifeln kein Recht gäbe; Vermittelungsvorschläge verbessern nichts, für Athen hat eben bei dem Erzähler der AG keine eigene Erinnerung 5 vorgelegen. Und vor 17, 14 sah der Verfasser sich nicht veranlaßt, den T. ausdrücklich zu erwähnen, weil er noch wenig selbstständig hervorgetreten war; zu der Pedanterie, immer sämtliche Mitglieder des Zuges namentlich aufzuführen, schwingt sich ein alter Geschichtschreiber nicht auf. Doch ist es bemerkenswert, daß in all diesen Stellen der AG T. nur als Glied eines Paares begegnet und in untergeordneten Funktionen; 10 von dem Paar „Paulus und T.", das wir in den Briefen so oft finden, von dem Herzensfreund des Apostels verrät uns das Buch nichts.

AG 16, 1—3 bringt die wichtigste Notiz derselben über T. Danach kam Paulus auf seiner 2. Missionsreise, die er mit Silas unternommen hatte, bald aus Syrien und Cilicien nach Derbe und nach Lystra. Hier fand er einen Christen (*μαθητής* vgl. 21, 16 15 von Mnason: *ἀρχαῖος μαθητής*), namens T., dem die Brüder in Lystra und Iconium ein vortreffliches Zeugnis ausstellten, worauf Paulus ihn zu seinem Reisegenossen auserkor. War T. damals schon Christ — und das „Zeugnis" 16, 2 stimmt dazu — so muß er auf der „ersten" Reise AG 14 bekehrt worden sein; denn daß er in Lystra zu Hause war und sich nicht zufällig daselbst eingestellt hatte, ergiebt der Zusammenhang. 20 Vorsichtige Exegeten wie Theodoret bezeichnen den T., weil ja auch Iconium in Betracht kommen konnte, als Lykaonier, K. Schmidt (Apostelgesch. S. 42 Anm.) nimmt Derbe als Heimat des T. in Anspruch, nicht minder energisch besteht Wohlenberg (Komm. S. 1, Anm. 2) auf Lystra. Der Streit ist der Rede kaum wert: aber allerdings wird AG 16, 2 durch das *ἐκεῖ* hinter der Erwähnung von Lystra diese Stadt nahe gelegt, und in 25 dem Katalog der Gemeinde-Abgeordneten AG 20, 4 findet Schmidts Hypothese auch keinen sicheren Halt. Wenn da in unseren Texten hintereinander aufgezählt werden Sopatros aus Beröa, *Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σέκουνδος καὶ Γάϊος Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος, Ἀσιανοὶ δὲ Τυχικὸς καὶ Τρόφιμος*, so ist die Hinzurechnung des Gaius zu den Thessalonichern ein Gewaltakt: „aus Derbe außerdem T." mag 30 K. Schmidt übersetzen, aber kein alter Leser hätte es so verstanden; wir dürfen ein *καὶ* an zweiter Stelle im Satz nimmermehr einem *δὲ* gleichsetzen. Daß T. als einziger kein Ethnikon erhält, ist allerdings auffallend; die Berufung auf 16, 1 ff., woher er ja als Lystrenser bekannt sei, befriedigt nicht, denn der Macedonier Aristarch wird uns nicht bloß schon 19, 29, sondern 27, 2 nochmals als solcher vorgestellt. Ein Derbäer Gaius 35 ist neben einem Macedonier Gaius — einen solchen nennt AG 19, 29 — und sogar einem Korinthier Gaius 1 Ko 1, 14; Rö 16, 23, bei der Häufigkeit dieses Namens an sich kein Wunder. Aber sich bei dem vorliegenden Texte von AG 20, 4 zu beruhigen, hält schwer; der Derbäer Gaius wird dicht neben dem Macedonier Aristarch dadurch verdächtig, daß uns AG 19, 29 als *συζυγος* eben dieses Aristarch den Macedonier Gaius bezeugt. Blaß, der 40 die Schwierigkeit deutlich fühlt, hat die Kühnheit, das *καὶ* AG 20, 4 vor *Τιμόθεος* in *δὲ* zu verwandeln und wagt ganz folgerichtig die Vermutung, AG 16, 1 werde das *καὶ εἰς Λύστραν* hinter *εἰς Δέρβην* späterer Einschub sein und so wäre der Derbäer T. für immer gesichert. Dann vermißt man aber in 16, 2 wieder jede Bezugnahme auf das Zeugnis der Brüder in Derbe, die doch wohl die Nächsten daran waren ihren Genossen 45 zu empfehlen; und der 20, 4 konstituierte Text mit seiner steifen Monotonie — *Θεσσαλονικέων δέ* und *Δερβαῖος δέ* .., *Ἀσιανοὶ δέ* — erweckt erst recht kein Vertrauen. Wir werden vielmehr auf eine Verwendung von AG 20, 4 zur Feststellung der Heimat des T. wegen der Verdorbenheit des Textes verzichten. 16, 1, das für Lykaonien genügende Gewähr leistet, nennt aber nicht bloß den Wohnort des T., sondern teilt auch mit, daß er 50 aus einer Mischehe stammte, sein Vater ein Heide, seine Mutter eine gläubige, d. h. inzwischen der Gemeinde beigetretene Jüdin war. Auch diese Nachricht brauchen wir nicht zu bezweifeln. Der Vater hat keinenfalls zu den „Brüdern" gehört, da sonst das Beiwort gläubig bei ihm nicht fehlen würde; ob er zur Zeit von AG 16, 1 ff. schon tot war oder noch lebte, ist ein Streitpunkt zwischen verwegenen Kommentatoren. 55

Worauf es allein noch ankommt, ist die Frage, ob wir der Nachricht 16, 3 Glauben schenken dürfen, daß Paulus den T. vor dem Eintritt in seinen Genossenkreis beschnitten hat. Ob Paulus die Beschneidung eigenhändig vollzogen hat, ist für uns hier gleichgiltig; und ganz unangebracht sind die Erörterungen über sein Recht, derartig über einen fremden Christen zu verfügen: denn natürlich ist T., der sich den Eintritt in das Gefolge 60

des Paulus zur hohen Ehre anrechnete, mit den Bedingungen, die Paulus ihm, gewiß nicht ohne sie zu begründen, stellte, einverstanden gewesen. Daß T., dessen Name geradeso gut zu einem hellenistischen Juden wie zu einem Hellenen paßt, der AG zum Trotz zu den Unbeschnittenen unter den Arbeitsgefährten des Paulus gehört hat, läßt sich nicht beweisen; aus Kol 4, 10 ff. und Rö 16, 21 folgt mit Sicherheit bloß, daß er nicht aus dem Judentum hervorgegangen ist. Zwar würden wir, wenn AG 16, 3 uns nicht bekannt wäre, den T. schwerlich zu den Beschnittenen rechnen. Ist aber Lukas der Verfasser der ganzen Apostelgeschichte, so ist dieser eine Punkt erledigt: denn daß Lukas über die Beschnittenheit seines Genossen T. nicht unterrichtet gewesen wäre, ist ebenso undenkbar, wie daß er gegen besseres Wissen uns schmählich belöge. Auch daß die Beschneidung des T. erst nach seinem Übertritt zur Christengemeinde stattgefunden hat, und unmittelbar vor seinem Eintritt in die Missionsarbeit, muß dann als glänzend bezeugt gelten; höchstens das Motiv, aus dem Paulus diese nachträgliche Beschneidung veranlaßt hätte, könnte noch Gegenstand der Debatte bleiben, weil in solchen Notizen auch bei wohlunterrichteten Erzählern häufig nichts als eine ihrem eigenen Standpunkt entsprechende Reflexion vorliegt. „Um der Juden willen, die in jenen Gegenden waren und die alle den Vater des T. als Heiden kannten“ soll Paulus AG 16, 3 die Beschneidung des T. notwendig gefunden haben. Diese Begründung ist zum mindesten im Ausdruck verunglückt; denn sie klingt so, als wenn Paulus nur das Wissen um die Unbeschnittenheit seines Gefährten gefürchtet hätte, sonst aber vielleicht mit einem auf Irrtum beruhenden Glauben der Leute an jüdische Abstammung des T. zufrieden gewesen wäre. Aber auch davon abgesehen, ist eine so starke Rücksichtnahme des Paulus auf ein Vorurteil der Juden nur dann nicht befremdlich, wenn man ihm auch mit AG 21, 21 zutraut, er habe den Vorwurf des Gesetzesschänders über alles gescheut: wie wir dort lesen, sagten ihm die Judenchristen nach, er lehre unter den Diaspora-Juden den Abfall, indem er sie anweise ihre Kinder nicht zu beschneiden und die Riten nicht innezuhalten. Ein Paulus, der diesen Vorwurf fürchtet, wie der in AG 21, 24. 26, ist allerdings der richtige Mann, um an T. so, wie AG 16, 3 es schildert, zu handeln; nicht eine Akkommodation an Vorurteile unbekehrter Juden wird dort vorgenommen, sondern eine Bethätigung des Grundsatzes, daß die, die aus dem Gesetz sind, auch dem Gesetz gemäß wandeln müssen: wer solche Grundsätze mit pharisäischer Strenge auslegt und im Leben anwendet, kann den Sohn einer Tochter Abrahams nicht unbeschnitten dahingehen lassen. Es ist lediglich andere Zurechtlegung, wenn man die Beschneidung des T. damit rechtfertigt, daß Paulus einen Gefährten haben wollte, dem der Zutritt zu den Synagogen und zu den Häusern der Juden allerwärts unbeschränkt offen stand. Der Text AG 16, 3, der in Verbindung mit AG 21 ausgelegt werden muß, läßt von solchem Bestreben des Apostels nichts erraten. H. H. Wendt fühlt dies auch; darum möchte er die Hand des nachpaulinischen Redaktors von der des Augenzeugen in v. 3 gern unterscheiden. Indes helfen hier leise Streichungen nicht; v. 4 ist ein für den Redaktor der AG höchst charakteristischer Vers: v. 3 und 4 bilden eine Einheit, die aufs genaueste den Standpunkt des Paulusbiographen in der AG widerspiegeln. Sein Paulus verfährt streng korrekt nach dem durch die jerusalemischen Autoritäten c. 15 sanktionierten Programm: für die Heidenchristen Freiheit vom Gesetz — ganz wenige Lasten ausgenommen — während an den Pflichten derer aus der Beschneidung nichts geändert wird. Und die bezeichnende Rücksichtnahme auf die Verkündigung des Mosegesetzes in allen Synagogen der Juden 15, 21 begegnet uns 16, 3 in den *διὰ τοὺς Ἰουδαίους* wieder. Die Glaubwürdigkeit der Szene 16, 3 hängt also an der Glaubwürdigkeit der AG. Sobald diese durch das Eingeständnis der Notwendigkeit, den Redaktor von den durch ihn verarbeiteten Quellen zu unterscheiden, eingeschränkt ist, kann die Thatsache 16, 3 nicht mehr durch Berufung auf augenzeuglichen Bericht als erwiesen gelten. Sie ist vielmehr aus der Geschichte zu entfernen, weil sie dem Galaterbriefe schnurstracks widerstreitet. Nach Ga 2 hat Paulus auf dem Apostelkonvent es durchgesetzt, daß sein Genosse Titus, obwohl er offenkundig Nichtjude war, unbeschnitten blieb; und nicht bloß die Freiheit der geborenen Heiden hat Paulus dort beschützt, so daß ein Halbjude etwa an solchem Vorrecht keinen Anteil hätte, sondern „unsere Freiheit, die wir in Christus Jesus haben“; bald nachher hat er in Antiochien Ga 2, 14. 18 dem Juden Petrus wegen seines „jüdisch Lebens“ die schwersten Vorwürfe gemacht, empört weist er Ga 5, 11 die Nachrede ab, als ob er doch noch Beschneidung verkündige; 5, 2 f. enthalten ein klares Strafurteil über jede Handlungsweise, wie die AG 16, 3 berichtet. Die Berufung auf den Grundsatz 1 Ko 9, 19 ff., den Juden wie ein Jude zu sein — eine offenkundige Hyperbel! — ändert so wenig wie der Hinweis darauf, daß Paulus dem

T. ja nicht die Beschneidung als Heilsbedingung auferlegt habe, aber daß er Ga 2, 5 ja auch in Jerusalem für einen Augenblick nachgegeben habe — nämlich zufolge der Lesart, die *οἷς οὐδέ* streicht, die aber bloß den Grad von Unverständnis bezeichnet, das die alte Kirche einem Paulus entgegenbrachte — etwas an dem Sachverhalt, daß für Paulus die Beschneidung einen Akt des Bekenntnisses zum Judentum und einen Protest gegen das Evangelium Gottes bedeutete. Bequemer mochte für ihn ein beschnittener Missionsgenosse sein als ein unbeschnittener; sein Charakter aber träte in das häßlichste Licht, wenn er trotz der im Galaterbrief bekundeten Erkenntnis in der fundamentalsten Frage selber das Beispiel zur Unterwerfung unter ein falsches Gebot gegeben hätte.

Es wird hierdurch nicht bestritten, daß der Lykaonier T., trotzdem sein Vater ein Heide war, beschnitten gewesen ist, nicht einmal das, daß er die Beschneidung erst als Christ an sich hat vollziehen lassen — durch diese beiden Zugeständnisse waren für die Tradition AG 16, 3 reichliche Anknüpfungspunkte beschafft; aber bestritten werden muß, daß Paulus nach den Erfahrungen unmittelbar vor und auf dem Apostelkonvent und nach den Verhandlungen mit Petrus Ga 2, 11 ff., ohne sich selbst zu schänden und sein Evangelium zu verraten, einen gläubigen Mann wie T. erst beschnitten hat, ehe er ihn in sein Missionsgefolge aufnahm.

III. T. nach den Pastoralbriefen und dem Hebräerbrief. Aus den zwei Briefen, die noch im Kanon als Briefe des Paulus an T. stehen, gewinnt, selbst wenn wir sie für echt annehmen dürften oder wenn sie wenigstens echte Bruchstücke enthielten, unser Wissen um T. keinen erheblichen Zuwachs. Seine Mutter soll Eunice, seine Großmutter Lois geheißen haben, beides Personen von vorbildlichem Glauben 2 Ti 1, 5. Von Jugend auf kennt er die hl. Schrift, ebd. 3, 15. In Lehre und Leben ist für ihn Paulus maßgebend geworden, besonders die von ihm siegreich überstandenen Bedrängnisse in Antiochia, Iconium, Lystra ebd. 3, 10—12. Er hat von Paulus die Handauflegung empfangen ebd. 1, 6, doch zugleich die Handauflegung „des Presbyteriums" 1 Ti 4, 14; prophetische Stimmen hatten ausdrücklich auf ihn gewiesen ebd. 1, 18; 4, 14. Paulus nennt ihn sein liebes oder echtes Kind ebd. 1, 2. 18; 2 Ti 1, 2; 2, 1, auch einmal „o Mann Gottes" 1 Ti 6, 11. Er hat ihm wichtige Aufgaben anvertraut. T. erscheint als Stellvertreter des Apostels in Ephesus; auf einer Reise nach Macedonien hat Paulus ihn daselbst zurückgelassen 1 Ti 1, 3, aber auch 2 Ti 1, 15—18 sind es schmerzliche Vorgänge in Asien, speziell in Ephesus, über die sich Paulus mit ihm ausspricht 2 Ti 1, 15—18. Nur wünscht er jetzt, daß T. baldigst zu ihm, dem fast von aller Welt Verlassenen, zurückkehre, auch den Markus mitbringe und die von Paulus in Troas zurückgelassenen Bücher 2 Ti 4, 9—11. 13. Noch vor dem Winter soll T. kommen, Tychicus ist zum Ersatz nach Ephesus abgeordnet 2 Ti 4, 21. 12.

2 Ti will von dem in Rom gefangenen Apostel geschrieben sein, der eine *πρώτη ἀπολογία* trotz der Untreue seiner Freunde durch Gottes Hilfe glücklich überstanden hat, jetzt indes fast sehnsüchtig dem nahen Tode entgegensieht. In 1 Ti wie im Titusbrief befindet sich Paulus noch in freier Thätigkeit; der Apparat der Personalnotizen ist in Tit ähnlich wie in 1 und 2 Ti eingerichtet; den Titus hat Paulus in Kreta als seinen Stellvertreter zurückgelassen (Tit 1, 5), möchte ihn aber zum Winter wiedersehen, und bestellt ihn, da alsbald Ersatz geschickt sein würde, nach Nikopolis. Gefährliche Menschen umstehen die Apostelschüler, dort die lügnerischen Kreter Tit 1, 12, hier abtrünnige Lästerer wie Hymenäus, Alexander, Philetus, 1 Ti 1, 19 f.; 2 Ti 2, 17; 4, 14. Doch geben in den 3 Briefen, die durch Form und Inhalt so nahe verwandt sind, daß an der Einheit des Verfassers gar nicht mehr gezweifelt werden kann, die persönlichen Notizen bloß den Rahmen ab für einen, nur nicht gerade systematisch angelegten sondern dem Briefstil entsprechend gehaltenen, Katechismus der Pflichten eines Bischofs. Fundamentallehren, Ethik, Gemeindeorganisation, Behandlung der Häretiker und Handhabung der Disziplinargewalt überhaupt sind die Hauptthemen. In dem Leben des Apostels sind diese 3 Briefe nur unterzubringen unter der Voraussetzung, daß er nach der zweijährigen Gefangenschaft in Rom AG 28, 30 f. noch einmal freigekommen ist, Reisen im Orient und Occident gemacht hat, zu alten Gemeinden und in noch unangebaute Gebiete, daß er dann aber doch wieder festgenommen worden ist und nun dem Martyrium entgegengeht. Leider stützt sich diese Hypothese von der zweiten römischen Gefangenschaft wiederum hauptsächlich auf die Voraussetzung der Echtheit der Briefe, und gegen diese sind zur Genüge äußere wie innere Gründe ins Feld geführt worden. Die 3 Pastoralbriefe sind dem Marcion noch nicht bekannt gewesen, tauchen in der Litteratur auch sonst später auf: die Berührungen mit den älteren „apostolischen Vätern"

beschränken sich auf ein Zusammentreffen in am Wege liegenden pastoralen Wendungen. Im Inhalt ist das Zurücktreten aller spezifisch paulinischen Theologumena, überhaupt der Mangel an Interesse für ein Durchdenken religiöser Probleme auffallend, während man im Austausch des Apostels mit seinen Arbeitsgenossen doch wohl etwas von seiner „Weisheit“ zu erfahren hoffen dürfte: der Interessenkreis ist dagegen der der nachpaulinischen Kirche, die, von dem Judentum völlig losgelöst, aber von inneren Spaltungen bedroht, sich fest zusammenzuschließen strebt und eigene Ordnungen und Rechte durchsetzen muß. Hier gilt es die Subjektivität zu binden und einen wahrhaft katholischen Gemeingeist zu entwickeln — schwerlich das Ideal des Paulus. Der Stil der Briefe erinnert bisweilen an den des Apostels, denn natürlich hat der Verfasser jene Briefe gelesen und ahmt sie nach; viel größer ist indessen die Diskrepanz im Lexikalischen wie in der Syntax: den Reden der Apostelgeschichte steht der Autor ad Timotheum et Titum näher als selbst dem Paulus des Epheserbriefs.

Einzelne Stücke der Briefe von diesem Urteil auszunehmen und sie für Fragmente echter Paulusbriefe, die ein Späterer für seine Zwecke umgearbeitet habe, zu erklären, wird man gerade im Blick auf die Adressaten keine Veranlassung finden. Daß T. in Ephesus noch nach dem Abschied, den Paulus von dieser seiner Gemeinde AG 20, 17 nahm, gearbeitet hat, wollen wir gern glauben. Wie seine Mutter und Großmutter geheißen haben, ist für uns ohne Wichtigkeit — diese Namen bedeuten etwa so viel wie die von Symeon und Hanna in Lc 2 — und sollte gerade in diesen Einzelheiten der Verfasser der Briefe besonders gute Kenntnisse verraten? Der Paulus, der von allen verlassen ist und doch eine ganze Reihe von Grüßen 2 Ti 4, 21 zu bestellen hat, der dem T. erst meldet, er sei aus seiner ersten Gefangenschaft errettet worden — obwohl er unterdessen mit T. längere Zeit umhergereist ist —, bleibt für Lois und Eunice und die fromme Erziehung des jungen T. ein zweifelhafter Zeuge. In diesen persönlichen Abschnitten wird es m. E. am peinlichsten fühlbar, daß der Adressat bloß ein Schemen ist, eine ausgedachte Figur, die geeignet schien, apostolische Anweisung für Gemeindeleiter entgegenzunehmen. Daß diese Anweisungen die Pflichten und Gefahren des kirchlichen Amtes recht kräftig, auch für taube Ohren, hervorhoben, wissen wir zu würdigen; die Vorstellung dagegen, daß der längjährige intime Freund des Paulus solcher elementaren Belehrung und Warnung bedurfte, wie sie auch dem ersten Besten hätte gegeben werden müssen, vermögen wir uns auf Grund der anerkannten paulinischen Briefe schwer anzueignen. Es ist der T. der Apostelgeschichte, noch um einiges verflacht und verkleinert, den die Pastoralbriefe uns zeichnen; aus der Apostelgeschichte beziehen sie auch nächst den Paulusbriefen ihr historisches Material: was wir in ihnen weder aus dieser noch aus jener Quelle ableiten können, darf überhaupt nicht historisch verwertet werden.

Noch an einer Stelle im NT geschieht des T. Erwähnung. Im Hebräerbrief 13, 23 teilt der Verfasser am Schluß den Lesern mit, daß unser Bruder Timotheus entlassen ist und bald zu den Adressaten kommen werde, wo der Verfasser sich dann auch einstellen zu können hofft. Von einer Gefangenschaft des T. wissen wir sonst nichts; sie konnte aber (s. Wrede, Das Rätsel des Hebr.-Briefs S. 55—60) aus Phi 2, 19. 23f. herausgelesen werden. Die Übersetzung „abgereist“ für *ἀπολελυμένον* an jener Stelle hätte Wrede noch entschiedener ablehnen sollen: Er sieht in diesem Satz einen Hauptbeweis für Abhängigkeit des Hbr von Phi, und zugleich dafür, daß der Autor ad Hebraeos hier am Schluß seines Werks zu unserer Überraschung sich Mühe giebt, sich in die Rolle des Paulus hineinzuschieben. Wenn Wrede Recht hat, so verliert der Vers für die Geschichte des T. jeden Wert. Aber auch wenn das nicht der Fall ist, hilft uns diese vereinzelte Notiz nicht weiter. Da Paulus keinenfalls den Hebräerbrief geschrieben hat, und ebensowenig die Hebräer, d. h. palästinische Christen, seine Adressaten sind, bliebe als sicherer Bestand nur die Thatsache zurück, daß einmal jemand aus dem paulinischen Kreise daran gedacht hat, ein Wiedersehen mit T. in einer ihnen beiden befreundeten Gemeinde zu feiern, nachdem T. vorher eine Zeit lang der Freiheit beraubt gewesen war. Eine solche Gefangenschaft war damals, wo Paulus sich des „*ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως*“ rühmen konnte 2 Ko 11, 23, nichts Außergewöhnliches; ohne Angaben über das Wo und Wann lernen wir aus Hbr 13 also, was T. angeht, nichts Neues.

IV Vermeintliche Spuren des T. im NT. Nur der Vollständigkeit halber seien neuere Hypothesen erwähnt, durch die man das Wissen um T. vermehren wollte. Der Einfall, ihn hinter dem pergamenischen Märtyrer *Ἀντίπας* Apk 2, 13 versteckt zu finden (Hengstenberg), ist kaum unglücklicher als der, das *γνήσιε σύνζυγε* Phi 4, 3 auf T. zu deuten (D. Völter). Das Rätsel des 2. Thessalonicherbriefs wird da-

durch am wenigsten gelöst, daß man mit Spitta dem T. die Verantwortung für die Form überträgt und dann in 2 Th 2, 1—12 einen Überrest eschatologischer Spekulationen dieses halbgriechischen Apostelschülers bewundert. — Verführerischer war es, ihn mit der Apostelgeschichte in nähere Verbindung zu bringen. Bei Sorof geschieht das in der Weise, daß T. als Redaktor des Geschichtswerks vorgeschlagen wird, der nach schriftlichen Quellen, 5 für die paulinische Hälfte vorzüglich aus dem Tagebuch des Lukas schöpfend, arbeite. Das heißt aber künstlich die Schwierigkeiten, die die traditionelle Auffassung bietet, steigern. Eher erträglich wäre da noch ein T., der eigene ältere Aufzeichnungen benutzt hätte, um seinem Meister in einer Geschichte der Entstehung der Kirche ein Denkmal zu setzen, d. h. der einfach an die Stelle des Lukas der Tradition träte und nun natürlich auch das 10 dritte Evangelium geschrieben haben müßte. Wenn wir AG 16, 3 und 17, 14 f. nicht ganz verkehrt verstehen, ist durch die Irrtümer der AG in Bezug auf T. derartigen Hypothesen bereits der Boden entzogen.

Am häufigsten haben solche, die der Tradition über Lukas mißtrauten, z. B. De Wette und Bleek, den Wirbericht AG 16 ff. auf Rechnung des T. schreiben wollen. Aber was für T. gel- 15 tend gemacht werden kann, paßt auch auf Lukas; 20, 4 dagegen wird T. von dem 20, 5 wieder einmal in „Wir" ans Licht tretenden Verfasser der Reiseberichte ausdrücklich unterschieden; und auch die übrigen Stellen, wo der Redaktor der AG den T. erwähnt, (wie man dann anzunehmen hätte, auf Grund seines Journals), erwecken nicht den Eindruck besonders genauer Kenntnis und Anschauung von den Hergängen. 20

V T. in der kirchlichen Legende. Von späterer kirchlicher Überlieferung werden wir unter diesen Umständen kaum noch brauchbares Material zur Geschichte des T. erwarten. Man nennt ihn „den Apostel", rechnet ihn unter die 70 Jünger, und führt ihn in den Listen als ersten Bischof von Ephesus, der dazu durch Paulus ordiniert wäre (z. B. Euseb. h. e. III, 4, 5): eine selbstverständliche Folgerung aus den Timotheus- 25 briefen. Im Juli 356 ließ der Kaiser Konstantius die Gebeine des Apostels T. von Ephesus nach Konstantinopel überführen und dort unter dem Altar der von seinem Vater erbauten Apostelkirche niederlegen; im nächsten Jahre wurden die Reliquien von Andreas und Lukas hinzugefügt (s. die Chronik des Hieronymus und Chronicon Paschale zu d. J. 536 f.). Jenes Ereignis ist in der alten Welt bald allbekannt geworden. Um so mehr 30 fällt es auf, daß nicht einmal eine Anspielung darauf gemacht wird in den Acta Timothei, die Usener zuerst herausgegeben, nach ihm Lipsius gründlich gewürdigt hat. Unter ausdrücklichem Hinweis auf die lukanische Apostelgeschichte bemerkt der Unbekannte, der sich die Aufgabe gesetzt hat, das Ende des hl. Apostels und ersten Bischofs der großen Metropolis Ephesus zu beschreiben, Paulus habe seinem bewährten Schüler das Bistum 35 übertragen zur Zeit des Kaisers Nero, unter dem Konsulat des Maximus. Von seiner Lehre und seinen Wundern schweigt der Panegyriker; es liegt ihm daran, für T., den Schüler des Paulus, auch noch das intime Verhältnis zu dem Lieblingsjünger Johannes festzustellen, der nach der neronischen Verfolgung in Ephesus lebte, erst mit der Komposition der synoptischen Evangelien, dann mit der Abfassung seines „theologischen" Evan- 40 geliums beschäftigt. Domitian verbannt den Johannes nach Patmos. Da passiert es, daß der Bischof T. angesichts der schamlosen Ausschreitungen bei einem heidnischen Fest in Ephesus, den *Καταγώγια*, die Idolomanie der Epheser laut tadelt. Der Pöbel fällt über ihn her und schleudert Steine auf ihn. Am dritten Tage stirbt der schwer Verwundete, seinen Leichnam bestatten die Genossen auf dem Pionhügel in der Stadt, „wo jetzt seine heiligste 45 Märtyrerkirche steht". Gestorben ist er unter Nerva, am 22. Jan., als Peregrinus Prokonsul von Asien war. Nach seinem glorreichen Tode kehrt Johannes aus dem Exil zurück, besteigt den nun frei gewordenen Bischofsthron und verwaltet dies Amt bis in die trajanischen Zeiten.

Usener möchte in diesem allerdings durch Zurückhaltung in Wundergeschichten sehr ausgezeichneten Büchlein Reste uralter Überlieferung finden. Fest steht ihm die Abfassungs- 50 zeit vor 356, sodann als Hauptquelle eine Geschichte der ephesinischen Kirche, aus der der Autor des Martyriums aber bloß die Partien ausschrieb, in denen der Name des T. vorkam. Lipsius giebt seine Zustimmung zögernd. Ich wage nicht, selbst wenn Usener mit Beidem Recht behielte, irgend ein Datum aus diesen Akten — geschweige denn etwas von den Weiterbildungen der Legende, die allein auf ihnen fußt — zur Annahme zu 55 empfehlen. Eine Geschichte der ephesinischen Kirche brauchen wir schwerlich um die T.-Akten zu verstehen. In einer Zeit, wo die Tradition von dem Johannes in Ephesus ebenso feststand wie die ältere von dem ersten Bischof T., hat ein Mitglied der ephesischen Gemeinde den Versuch gemacht, beide Traditionen zu Gunsten der Größe von Ephesus einigermaßen wahrscheinlich auszugleichen. 60

Weil ihn dies Interesse beherrscht, unterläßt er die üblichen Ausschmückungen; es genügt, daß er dem ersten Bischof die Märtyrerkrone zubilligen darf. Wahrscheinlich ist das durch eine ähnliche Verwechselung möglich geworden, wie die im Abendlande noch genau nachweisbare zwischen dem Paulusschüler und einem ebenfalls den Namen T. 5 führenden Märtyrer der diokletianischen Verfolgung. — Die bestimmten Daten sind, da die in den Acta genannten Prokonsulen von Asien sonst im 1. Jahrhundert n. Chr. sich nicht nachweisen lassen, wohl für eine Fiktion zu halten, wobei der Verfasser, wie in seinem Prolog, den Lukas nachahmen wollte.

Wenn die Actus Petri cum Simone c. IV einen Zustand der Hilflosigkeit der 10 römischen Gemeinde schildern, infolge davon daß Paulus, T. und Barnabas abwesend waren, die beiden letzteren von Paulus nach Macedonien geschickt, so bestätigt uns diese Notiz lediglich, was wir ohnedies glauben, daß T. immer zu den ältesten Arbeitsgefährten des Paulus gerechnet worden ist. Brauchbares Wissen über ihn hat sich außerhalb des NTs sonach nicht erhalten. **Ad. Jülicher.**

15 **Timotheus Äluros** s. d. A. Monophysiten Bd XIII S. 377,18.

Tindal, Matthew, geb. 1657, gest. 1733 s. d. A. Deismus Bd IV S. 543,1.

Tischendorf, Constantin von, gest. 1874. — Litteratur: J. E. Volbeding, Constantin Tischendorf in seiner 25jährigen Wirksamkeit, Leipzig 1862; Am Sarge und Grabe des D. th. Constantin von Tischendorf (Leipzig. Druck von Ackermann und Glaser); 20 Allgem. Evang.-Luth. Kirchenzeitung, 1874, Nr. 50, Sp. 1049f.; Ezra Abbot, The late professor Tischendorf, in „The Unitarian Review and Religious Magazine“ for March 1875; Briefe (11) Tischendorfs an Johann von Sachsen in: Neuer Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekswissenschaft, 1884, Heft 4—6; Casp. Ren. Gregory, Prolegomena zur ed. VIII. critica mai, des N. T. gr. von Tischendorf, pars I., Lips., 1884, S. 3—23; Philipp Schaff, 25 A companion to the greek testament and the english version, 2. Ed., New York 1885, S. 257ff.; vgl. auch S. 103ff.; AdB Bd 38, S. 371ff. — Ein Verzeichnis seiner textkritischen Arbeiten veröffentlichte Tischendorf als Beigabe zu seiner Schrift: „Haben wir den ächten Schrifttext“, Lpz. 1873; Caspar René Gregory, Textkritik des NT, Bd 1, Lpz. 1900, S. 18 bis 29; Bd 2, Lpz. 1902, S. 975-980. — Vgl. auch den ausführlicheren Artikel über Tischen- 30 dorf in der 2. Aufl. dieser Realencyklopädie, Bd XV (1885), S. 672—691.

Lobegott [Änotheus] Friedrich Constantin Tischendorf, seit Mai 1869 von Tischendorf, wurde am 18. Januar 1815 zu Lengenfeld im sächsischen Voigtlande geboren und starb am 7 Dezember 1874 zu Leipzig, noch nicht 60 Jahre alt. Sein Vater war ein angesehener Arzt. T. besuchte vom Jahre 1829 an das Gymnasium zu Plauen, von 35 welchem er Ostern 1834 mit einer gründlichen Kenntnis der klassischen Sprachen zur Universität entlassen wurde. Er studierte vier Jahre (bis Ostern 1838) in Leipzig Theologie; in dieser Zeit scheinen seine Eltern beide gestorben zu sein. Als Student erhielt er zweimal für eine gelehrte Abhandlung einen Preis. Unter den theologischen Professoren Leipzigs hat ohne Frage Winer den bedeutendsten Einfluß auf ihn gehabt; ihm dankt 40 er die Anregung zu kritisch-wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Grundtext des NTs und die tüchtige philologische Schulung zu derselben; er selbst datiert später den Beginn seiner textkritischen Studien aus dem Jahre 1837 Vor seinem Abgang von der Universität promovierte er zum Doktor der Philosophie. Von Ostern 1838 bis gegen Michaelis 1839 war er Lehrer an der Erziehungsanstalt des Pastors Zehme zu Großstädteln bei 45 Leipzig; im Oktober 1839 ging er nach Leipzig zurück, um sich in der theologischen Fakultät zu habilitieren. Seine Habilitationsschrift „de recensionibus quas dicunt [textus] Ni Ti ratione potissimum habita Scholzii“, die Leipzig 1840 bei Köhler erschien, verwandte er zugleich als prolegomena zu einer Ausgabe des N. T. gr., die er in dieser Zeit drucken ließ. Sie erschien in dem genannten Verlage mit der Jahreszahl 50 1841, ward aber schon Ende 1840 ausgegeben. Über die Aufnahme, die sie fand, vgl. besonders David Schulz in der Neuen Jenaischen Allg. Litt. Zeitung 1842, Nr. 145ff. — Während dieser Arbeiten hatte T. auch schon Vorbereitungen zu einer größeren wissenschaftlichen Reise getroffen, so daß er, nachdem er am 26. Oktober 1840 das Licentiatenexamen gemacht hatte, am 30. Oktober Leipzig verlassen konnte. Er hatte nämlich bei der 55 Arbeit an dieser Ausgabe des NT, über deren Mängel er sich nicht täuschte (vgl. Proll. p. LIV und ThStK 1842, S. 499), erkannt, wie notwendig es sei, die Handschriften des N. T. gr. und der übrigen Quellen für den Text ganz anders als bisher kennen zu lernen; sie zu untersuchen und bekannt zu machen war die Aufgabe, die er sich stellte.

Das Genauere hierüber vgl. Bd II S. 762. Es war keineswegs seine Meinung, daß er allein im stande sein werde, die für notwendig erkannten Arbeiten in ihrem vollen Umfange zu bewältigen; aber das wird man sagen dürfen, daß nur selten einem Gelehrten in dem Maße wie ihm beschieden worden ist, nach einem gleich beim Eintritt ins selbstständige Wirken erfaßten Plane die ganze Lebensarbeit zu gestalten und dem gesteckten 5 Ziele wenigstens für seine Zeit in einem die kühnsten Erwartungen überbietenden Grade nahe zu kommen.

Als Tischendorf Ende Oktober 1840 Leipzig verließ, begab er sich nicht, wie es früher seine Absicht gewesen war, sogleich nach Rom, sondern zunächst nach Paris. In Paris, wo er bis zum Januar 1843 verweilte und sich der Förderung seiner Studien 10 abseiten des Konservators der Handschriften in der öffentlichen Bibliothek, Karl Hase, und anderer Gelehrten, z. B. Mignets, Guizots, A. v. Humboldts erfreute, hat er von den dort vorhandenen acht Uncialen sieben neu verglichen und größtenteils abgeschrieben. Besonders bedeutungsvoll war, daß es ihm gelang, C, den berühmten codex Ephraemi Syri, einen äußerst schwer zu lesenden Palimpsest, zu entziffern. Von denjenigen, die sich 15 vor ihm an diese Arbeit gemacht, war Wetstein, der im Jahre 1716 für Bentley ihn verglichen und verhältnismäßig schon recht viel gelesen hatte, doch durchweg nicht sorgsam genug verfahren, hatte auch vieles gar nicht oder nicht richtig lesen können; andere, wie Boivin vor 1710, vor allem Griesbach 1770, Leß 1774, hatten nur ab und zu einige Zeilen oder nur wenige einzelne Wörter zu lesen vermocht. Dann war im Jahre 1834 20 auf Flecks Ansuchen versucht worden, durch Anwendung der Giobertinischen Tinktur auf einzelnen Blättern die matte Schrift lesbarer zu machen, aber Fleck konnte trotzdem nur weniges und das nicht einmal richtig lesen. Tischendorf nun gelang es, auf diese Weise nicht nur fast den ganzen Kodex, auch die Fragmente des AT zu lesen, sondern auch von der Hand des ersten Schreibers die zweier späterer Korrektoren zu unterscheiden, 25 während Wetstein nur einen Korrektor außer dem Schreiber angenommen hatte. Es war das ein überaus großer Erfolg gleich am Beginne seiner Thätigkeit auf diesem Gebiete. Er gewann sodann Bernh. Tauchnitz jun. in Leipzig dafür, eine diplomatisch genaue und würdig ausgestattete Ausgabe des Kodex in seinem Verlag erscheinen zu lassen; im November 1842 war der Druck des NTs schon vollendet (es erschien Leipzig 1843 mit 30 wichtigen Prolegomenen; das AT hingegen erst i. J. 1845). In Anerkennung dieser Arbeit ernannte ihn die theol. Fakultät zu Breslau am 6. Januar 1843 zum Doktor der Theologie. Tischendorf hat in Paris im Jahre 1842 auch drei Ausgaben des N. T. gr. bei Ambrosius Firmin Didot erscheinen lassen. Die eine dieser Ausgaben, die sog. „editio catholica“, enthält den griechischen Text des NTs in der Weise, wie er dem 35 Text der Vulgata am meisten entspricht, so daß von allen vorhandenen irgendwie handschriftlich beglaubigten Lesarten immer diejenige gewählt ist, die an der betreffenden Stelle der Vulgata zu Grunde liegt oder zu Grunde liegen könnte, und daneben den Text der Vulgata; die Ausgabe ist in Großoktav. Ihr griechischer Text erschien sodann noch in usum iuventutis studiosae catholicae in einem besonderen Abdruck in kleinerem 40 Format. Tischendorf hatte wegen dieser Ausgaben, die seiner nicht würdig schienen, allerlei Anfechtungen zu erdulden; wie er sie angesehen wissen will, hat er in der Vorrede ausgesprochen. Von der größeren Ausgabe erschien im Jahre 1849 ein neuer Abdruck; die kleinere wurde in den Jahren 1847, 1851, 1859 wiederholt und vielleicht noch öfter; vgl. die Prolegomena zur Ed. VII. mai. p. 124 sqq., besonders p. 127, und Reuß, 45 Gesch. der hl. Schriften des NTs, 5. Aufl. 1874, § 117, III. — Außer diesen kath. Ausgaben erschien nun aber in demselben Jahre bei demselben Verleger noch eine dritte Ausgabe des N. T. gr. von Tischendorf, eine „editio non catholica“ (im Format der kleineren edit. cath.); sie enthält im wesentlichen den Text seiner Leipziger Ausgabe von 1841, nur an einigen Stellen, namentlich in den Evangelien, finden sich jetzt andere Les- 50 arten bevorzugt; die Prolegomena sind neu ausgearbeitet.

Seinen fast 27 Monate dauernden Aufenthalt in Paris hatte Tischendorf nur zweimal auf kurze Zeit unterbrochen, im Herbst 1841 war er nach Holland und im Spätsommer 1842 nach England gereist. In Utrecht, dann in London und Oxford und namentlich in Cambridge durchforschte er die Bibliotheken. Umfangreichere textkritische Arbeiten 55 hat er damals in England nicht unternommen.

Tischendorf dachte nun daran, nach Rom zu gehen. Es lag ihm natürlich zumeist an unbehinderter Benützung des Vaticanus. Schon am 15. Mai 1841 hatte er sich an König Johann von Sachsen und an das Kultusministerium in Dresden um persönliche Empfehlungen in Rom gewandt; in einem Schreiben vom 2. November 1842 (aus Paris) 60

an den König konnte er für zwei Empfehlungsbriefe nach Rom danken und hinzufügen, daß der Erzbischof von Paris ihm ein eigenhändiges Schreiben an den Papst übergeben habe; auch sonst war er mit Empfehlungen reichlich versehen. Im Januar 1843 reiste er von Paris ab; er ging über Straßburg, Basel, Lyon und Marseille nach Rom, wo
5 er Ende Februar 1843 eintraf. Er verweilte nun in Italien 13 volle Monate, zunächst vier Monate in Rom. Es ist bekannt, daß er den codex Vaticanus damals trotz der dringendsten Verwendungen für ihn, u. a. von der Prinzessin Louise von Sachsen, der Stiefmutter des Königs, und persönlichen Wohlwollens des Papstes Gregor XVI. nur sechs Stunden zu sehen bekam; der Kardinal Lambruschini, auf dessen Entscheidung alles
10 ankam, ward von Angelo Mai beeinflußt, und dieser letztere hatte selbst schon eine Ausgabe dieses Kodex veranstaltet, die schon vollständig gedruckt war, — sie kam erst nach Mais Tode im Jahre 1857 mit Emendationen von Vercellone zur Ausgabe, — und ihm mußte eine etwaige Kontrolle seiner Arbeit, die höchst ungenügend ausgefallen war, sehr unangenehm sein. Tischendorf hat später selbst geäußert, daß schwerlich ein anderer
15 anders verfahren wäre; er hat dabei in der kurzen Zeit, die er die Handschrift in Händen hatte, viel zu ihrer richtigeren Beurteilung ermittelt, auch hernach noch von Mai auf Anfragen über einzelne Lesarten Auskunft erhalten (vgl. ThStK 1847, S. 129 ff.). Ward so sein hauptsächlichster Wunsch ihm nur sehr ungenügend erfüllt, so gewann er doch in Rom, außer auf der Vaticana vorzüglich auf der Angelica, sodann in Neapel, Florenz, Venedig,
20 Modena, Mailand, Turin reiche Ausbeute; es ist unmöglich, hier alle Handschriften aufzuzählen, die er für seine Zwecke mehr oder weniger durcharbeitete; es genüge zu erwähnen, daß er in Florenz den Kodex Amiatinus (vgl. Gregory, Proll. p. 983) verglichen hat. Es erstreckten sich seine Arbeiten jetzt auch schon auf die neutestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen u. a.; dabei vervollständigte er seine Sammlungen für Philo u. s. f. —
25 Im Anfange des April 1844 reiste er von Livorno über Alexandrien nach Kairo, an den Sinai, nach Jerusalem, von da nach Nazareth, Beirut und zurück über Smyrna, Patmos, Konstantinopel, Athen, Italien, Wien und München. Überall wurden die Bibliotheken untersucht, unbekannte Handschriften entdeckt und ausgebeutet, ein nicht kleiner Teil (in griech., arab., kopt., hebr., äthiop. und anderen Sprachen) erworben und
30 mit in die Heimat zurückgebracht. Über diese seine (erste) Orientreise gab Tischendorf dann selbst einen Bericht heraus (Reise in den Orient, Leipzig 1845 f., B. Tauchnitz, 2 Bde); über die erworbenen Handschriften berichtete er später, nach der zweiten Orientreise, in seinen Anecdota sacra et profana. Unter ihnen stehen obenan die 43 Blätter einer alten griechischen Bibel auf Pergament (später codex Sinaiticus genannt), Teile
35 des ATs enthaltend, welche Tischendorf im Katharinenkloster am Sinai geschenkt erhielt; gerade die doppelte Anzahl, 86 Blätter, hatte er dort außerdem noch gesehen, aber nicht erwerben können. Er erkannte auf den ersten Blick den unvergleichlichen Wert dieser Handschrift, und da er wünschte, die im Katharinenkloster zurückgelassenen Teile derselben, auf deren Wert er dort aufmerksam gemacht hatte, bei einer späteren Ge-
40 legenheit selbst entweder auch noch erwerben oder doch genau abschreiben zu können, so wollte er den Fundort nicht verraten; die nach Europa gebrachten Blätter benannte er nach dem Könige von Sachsen Codex Friderico Augustanus und gab sie unter diesem Namen in einem lithographierten Faksimile heraus (in oriente detexit, in patriam attulit, ad modum codicis edidit Const. Tisch., Lipsiae 1846, Koehler).
45 Seiner äußeren Lebensstellung nach blieb Tischendorf immer der Universität Leipzig angehörig. Bald nach seiner Rückkunft im Januar 1845 ward er zum außerordentlichen Professor der Theologie ernannt; um diese Zeit gründete er sich auch seinen eigenen Hausstand. Im Jahre 1851 ward er ordentlicher Honorarprofessor, im Jahre 1859 ordentlicher Professor der Theologie und der biblischen Paläographie. Seine Vorlesungen
50 umfaßten die neutestamentliche Exegese, die Einleitung ins NT, das Leben Jesu u. s. f.; ferner las er über die neutestamentl. Apokryphen, Textgeschichte, Kunde des Morgenlandes u. dgl. m.; später dann auch griechische Paläographie. — Mehr als seine akademische Thätigkeit kommen für die theologische Wissenschaft seine litterarischen Arbeiten in Betracht. Es galt, die aus den Bibliotheken Europas und des Orients mitgebrachten Schätze zu
55 verwerten. Zweierlei Veröffentlichungen sind es, die diesem Zwecke dienen und selbstständige Bedeutung haben. Zunächst diejenigen, welche er selbst später unter dem Gesamtnamen einer christlichen Urkundenbibliothek zusammenfaßt und sodann seine Ausgaben des N. T. gr. In die erste Klasse gehören außer einigen schon genannten die Monumenta sacra inedita (Leipzig 1846, B. Tauchnitz), verschiedene Fragmente neutestament-
60 licher Handschriften enthaltend; das Evangelium Palatinum (Leipzig 1847, Brockhaus),

der Codex Amiatinus (d. h. das NT aus ihm, Leipzig 1850, Avenarius und Mendelssohn, 2. Aufl. 1854), und der Codex Claramontanus (Leipzig 1852, Brockhaus), den Tischendorf im Herbst 1849 in Paris noch einmal einer genauen Vergleichung unterzog. Als eine Ergänzung dieser Arbeiten können die Anecdota sacra et profana (Leipzig 1855, Graul; zweite erweiterte Ausgabe ibid. 1861, Fries) angesehen werden. Während Tischendorf diese Urkunden für den Text des NTs zum Druck vorbereitete, nahm er zugleich auch eine neue Ausgabe des N. T. gr. in Arbeit; sie erschien als editio Lipsiensis secunda im Jahre 1849 (Leipzig, Ad. Winter). Über diese Ausgabe vgl. Bd II S. 763, 9 ff. Man wird mit Recht sagen dürfen, daß diese Ausgabe, wiewohl sie namentlich durch die octava antiquiert ist, unter den Tischendorfschen Ausgaben, was die Arbeit des Herausgebers anlangt, die epochemachende ist; so ist sie auch von den Zeitgenossen aufgenommen, wie denn auch der in ihr gewonnene Text (von einigen wenigen Aenderungen abgesehen) zu Tischendorfs Lebzeiten die größte Verbreitung gefunden hat; von den 20 Ausgaben des N. T. gr., die während seines Lebens mit Tischendorfs Namen in Deutschland erschienen, enthalten 13, sie selbst eingerechnet, im wesentlichen den Text dieser Ausgabe von 1849, wobei die Synopse nicht mitgezählt ist. Zuerst erschien Leipzig 1850 bei Bernhard Tauchnitz der Text dieser Ausgabe ohne ihren Kommentar, aber mit Angabe der Abweichungen vom sog. textus receptus und mit einem Auszuge aus den Prolegomenen, in einer größeren Oktavausgabe, die auch als Seitenstück zu der in demselben Verlag erschienenen Ausgabe des hebr. ATs von Hahn gebraucht werden konnte; hier hat Tischendorf viermal Druckfehler der Ausgabe von 1849 verbessert und fünfmal eine neue Lesart aufgenommen. Diese Ausgabe wurde stereotypiert und erschien noch im Jahre 1862 mit unverändertem Texte. Eine zweite Reihe von Handausgaben begann im Jahre 1854 mit der Herausgabe der Triglotte: Novum Testamentum triglottum graece latine germanice (Leipzig 1854, Avenarius und Mendelssohn, in Queroktav). Der griechische Text weicht hier öfter als in der Ausgabe von 1850 von demjenigen von 1849 ab, namentlich in den Evangelien (im Matthäus 16mal), doch sind diese Abweichungen nicht von Belang; unter dem Text werden außer den Abweichungen des textus receptus auch beachtenswerte Lesarten anderer Herausgeber mitgeteilt. Der Text der Vulgata in dieser Ausgabe ist kritisch nach den besten Handschriften, namentlich dem cod. Amiatinus und dem cod. Fuldensis, neu bearbeitet; die abweichenden Lesarten der editio Clementina und die der genannten Handschriften werden unter dem Texte angegeben. Auch auf den Text der lutherischen Übersetzung ist besonderer Fleiß verwandt; Tischendorf folgt der Ausgabe von 1545, doch werden frühere Ausgaben Luthers berücksichtigt. Im Jahre 1855 erschien der griechische Text allein als „editio academica"; in demselben Jahre erschien auch der deutsche Text für sich; im Jahre 1861 der lateinische. Diese Einzeldrucke aus der Triglotte sind im kleinsten Oktav, wie Sedez. Im Jahre 1858 erschien eine editio graecolatina, beide Texte in Kolumnen nebeneinander auf derselben Seite; 1864 eine griechisch-deutsche Ausgabe im Format der Einzeldrucke und eine zweite Auflage der Triglotte. Alle diese bei Hermann Mendelssohn erschienenen Ausgaben unterscheiden sich voneinander nur dadurch, daß die Prolegomenen in den späteren Drucken mitunter einige kaum bemerkbare Zusätze erhalten haben; den seit 1864 gedruckten ist eine kleine Karte vom heiligen Lande und den Missionsreisen des Paulus, der Triglotte von 1864 auch ein Plan von Jerusalem auf demselben Blatte beigegeben. Während die übrigen Abdrucke aus der Triglotte nur je einmal erschienen sind, wurde die Ausgabe des griechischen Textes, die editio academica, vielfach wiederholt, zuerst 1857, dann 1861 mit erweiterten Prolegomenen, sodann 1864, 1867 und 1870, in diesen sechs Abdrücken mit unverändertem griechischem Texte trotz der inzwischen erschienenen editio septima und octava. — Außer den bisher angeführten zwölf Abdrucken des Textes der zweiten Leipziger Ausgabe vom Jahre 1819 (den nur lateinischen und nur deutschen Druck natürlich nicht mitgezählt) gab Tischendorf in dieser Zeit auch eine Synopsis evangelica heraus; sie erschien zuerst im Jahre 1851 bei Avenarius und Mendelssohn, sodann in völlig unverändertem Abdruck und noch nicht als zweite Auflage bezeichnet 1854 bei Hermann Mendelssohn.

Nicht lange nach der Vollendung der Ausgabe von 1849 begann Tischendorf Ausgaben der Septuaginta und der neutestamentlichen Apokryphen vorzubereiten. Im Herbst 1849 reiste er nach Paris, London und Oxford; außer einer neuen Vergleichung des Codex Claramontanus und einer Bearbeitung der Papyrusfragmente der Psalmen in London unternahm Tischendorf diesmal besonders eine Vergleichung von Handschriften der Apokryphen des NTs. Eine eigene Recension des Textes der LXX wagte er noch nicht vor-

zunehmen; er begnügte sich damit, einem vielfach verbesserten Abdruck des Textes der Sixtina die Varianten des Kodex Alexandrinus, des Kodex Ephraim und des Friderico-Augustanus hinzuzufügen; die Ausgabe erschien Leipzig 1850 bei Brockhaus, die Prolegomena, welche wertvolle Studien zur Textesgeschichte u. s. f. der LXX enthalten, sind vom Ruhetag (d. h. 30. März) 1850 datiert. Wie seine erste Ausgabe des NTs für ihn selbst die beste Vorbereitung für die auf sie folgenden textkritischen Studien zum NT war, geradeso ward diese Ausgabe der LXX für ihn der Ausgangspunkt für höchst wichtige Vorarbeiten zu einer wirklich kritischen Ausgabe derselben. Tischendorf trug sich in dieser Zeit mit umfassenden Plänen in dieser Hinsicht. Uns liegen ausführliche, für Johann von Sachsen bestimmte Memoranden von ihm vom März 1850 und vom 1. August 1850 vor, in welchen er seinen Wunsch ausspricht, drei Jahre europäische Bibliotheken, sechs Monate den Athos und sechs Monate den Orient bereisen zu können, um ganz vorzüglich für die LXX (deren Ausgabe er mit einem Brief am 23. Juni 1850 überreichte) zu arbeiten; es treibt ihn nicht nur, die (im Katharinenkloster am Sinai) von ihm gesehenen kostbaren Fragmente des griechischen ATs zu erwerben oder zu verwerten, wobei Eile not sei, damit die Engländer ihm hierin nicht zuvorkommen möchten, sondern er verspricht sich auch sonst von einer solchen Reise für eine Quellenbearbeitung der LXX die wichtigsten Resultate; die Handschriften der LXX sollen sorgfältigst verglichen, die Überreste der ältesten lateinischen Übersetzung derselben sollen aufgesucht und bearbeitet, über die Reste der Hexapla und die Citate aus den LXX bei den Kirchenvätern neue Forschungen angestellt werden. Über die Kosten einer solchen Reise legt er dabei schon Berechnungen vor. Doch erfolgte die Gewährung der Mittel nicht so schnell, wie er hoffte. In der Wartezeit begann er auch noch die Resultate seiner Arbeiten über die neutestl. Apokryphen zu veröffentlichen; im Jahre 1851 erschien seine von der „Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion" gekrönte Preisschrift: De evangeliorum apocryphorum origine et usu, als 12. Teil der Verhandlungen der Gesellschaft (Leyden 1851); sodann seine Ausgabe der Acta apostolorum apocrypha (Leipzig 1851, Avenarius und Mendelssohn) und der Evangelia apocrypha (Leipzig 1853 in demselben Verlage); vgl. auch Bd I S. 653ff.

Mitte Januar 1853 trat Tischendorf darauf mit kgl. sächs. Unterstützung seine zweite Orientreise an; er hatte, als alles andere nichts half, sein Geheimnis, nämlich, daß er im Katharinenkloster am Sinai weitere wichtige Teile der Bibel, von welcher der cod. Frid. Aug. ein Stück sei, noch vorzufinden hoffe, dem Minister von Beust verraten, und darauf wurden ihm die Mittel gewährt. Anfangs Februar schon war er wieder am Sinai; aber sein Fund von 1844 blieb unauffindbar! Tischendorf schloß daraus, daß die von ihm vor neun Jahren gesehenen Blätter auch schon irgendwie nach Europa, wahrscheinlich nach England, gebracht sein müßten. Nur einen Fetzen des Kodex, einige Verse aus dem 23. Kap. der Genesis enthaltend, fand er als Buchzeichen in einem Kodex mit Heiligengeschichten. Übrigens brachte die Reise sonst mannigfachen Gewinn; 16 Palimpseste, zum Teil von größerem Umfang, mehrere griechische Uncialmanuskripte, eine Reihe Papyrusfragmente in verschiedenen Sprachen u. s. f. begleiteten ihn im Mai 1853 in die Heimat zurück; die Handschriften, welche später größtenteils nach St. Petersburg kamen, sind aufgeführt in den schon erwähnten Anecdota sacra et profana, und sodann größtenteils veröffentlicht in den Monumenta sacra inedita, nova collectio (Leipzig 1855ff., Hinrichs). In der Einleitung zum ersten Bande derselbst sprach er, ohne auch jetzt öffentlich das Katharinenkloster als den Fundort zu nennen, von den weiteren Überresten der Handschrift, aus welcher der cod. Frid. Aug. stammte; er glaube, daß sie längst nach Europa gebracht worden seien; sie vor der Vernichtung gerettet zu haben, mußte er als sein Verdienst in Anspruch nehmen. In den drei nächsten Jahren verwandte er die Herbstuniversitätsferien zu Forschungen auf europäischen Bibliotheken; er ging 1854 nach Wolfenbüttel und Hamburg, 1855 nach London, Oxford und Cambridge, 1856 nach München, St. Gallen und Zürich; überall verglich er griechische und lateinische Handschriften des NTs oder der Apokryphen, entzifferte Palimpseste u. s. f. Genauere Angaben müssen wir uns hier versagen; Tischendorf hat selbst über diese seine Reisen in verschiedenen Zeitschriften berichtet (vgl. Volbeding S. 32f.). Neben diesen Arbeiten beschäftigte nun Tischendorf wieder eine neue Bearbeitung des Textes des N. T. gr.; er wollte nicht nur den von ihm seit 1849 noch bedeutend vervollständigten kritischen Apparat übersichtlich zusammenstellen, sondern auch aus den gewonnenen Urkunden den Text selbst neu kritisch bearbeiten; schon im Jahre 1856 erschien das erste Heft dieser Ausgabe; am Schluß des Jahres 1858 war sie vollendet; das Vor-

wort ist datiert vom 20. Sonnt. n. Trin. (d. i. 17. Okt.) 1858; sie erschien Leipzig 1859, Adolph Winter, und war als editio septima maior bezeichnet; über sie vgl. Bd II S. 763, 35 ff. Gleichzeitig erschien in demselben Verlage eine editio minor, zu deren Herstellung für den Text derselbe Satz verwandt ist; die Prolegomena und der kritische Apparat sind bedeutend abgekürzt. Während schon an dieser Ausgabe gedruckt wurde, 5 erschien die Maische Ausgabe des Vaticanus, so daß T. dieselbe für die historischen Bücher erst in den beigegebenen „supplenda et addenda" benützen konnte. Die sehr eingehenden prolegomena der editio maior wurden auch in 30 Exemplaren besonders abgedruckt; die Ausgabe selbst wurde in 3500 Exemplaren abgezogen, von denen 1250 der maior und 2000 der minor in den Handel kamen; Tischendorf selbst berechnete 10 damals die mit seinem Namen bis dahin, d. h. vor der ed. sept., erschienenen Abdrucke des N. T. gr. auf mehr als 15000 (vgl. Proll. S. 129). Von dem Texte der ed. septima ist niemals ein weiterer Abdruck erschienen. Sie unterscheidet sich von allen anderen Tischendorfschen Textrecensionen dadurch, daß sie etwas weniger als sie, auch als die octava, vom textus receptus abweicht; in der Orthographie werden hier zuerst die 15 alexandrinischen Formen durchweg vorgezogen, wie die ältesten Handschriften sie bieten.

Kaum war diese neue Ausgabe erschienen, so trat Tischendorf seine dritte orientalische Reise an. Es war ihm gelungen, für sie die kais. russische Regierung zu interessieren. Am 5. Januar 1859 verließ er Leipzig; am 31. Januar kam er am Sinaikloster an. Schon hatte er die verschiedenen Bibliotheksräume des Klosters durchsucht 20 und manche interessante Handschrift gefunden, aber von jenem im Jahre 1844 gesehenen Manuskripte nichts mehr entdeckt, und schon rüstete er sich zur Abreise, als am Abend des 4. Februar der junge Ikonomos des Klosters ihm in einem roten Tuche die früher gesehenen Blätter mit einer großen Anzahl anderer zu demselben Kodex gehöriger aus einer Ecke seiner Zelle hervorholte. Es waren jetzt außer jenen 86 Blättern des AT 25 noch 112 andere vom AT und ein vollständiges NT mit dem Briefe des Barnabas und Resten des Hermas, wie Tischendorf in der folgenden Nacht, in welcher er auf seiner Stube den Fund durchmusterte, entdeckte. Tischendorfs Äußerungen im Jahre 1844 hatten die sorgsamere Bewahrung aller vorhandenen Reste der Handschrift bewirkt. Es gelang Tischendorf nicht ohne Mühe, zu bewirken, daß ihm der Kodex in Kairo, wohin 30 er sich begab, zur Verfügung gestellt ward, um wenigstens zunächst eine genaue Abschrift von ihm zu nehmen. Hernach wurde ihm der Kodex leihweise zur Veröffentlichung übergeben, im Jahre 1869 schenkten die Väter vom Berge Sinai ihn dem russischen Kaiser (vgl. über die Geschichte der Entdeckung und Abtretung der Handschrift außer den eigenen Mitteilungen Tischendorfs, z. B. in seiner Schrift: die Sinaibibel, Leipzig 1871, besonders 35 Schaff und Gregory in den angeführten Werken). Tischendorf verließ im Oktober 1859 Ägypten und brachte den Kodex, der den Namen Codex Sinaiticus erhielt und mit א bezeichnet wurde, sowie eine große Anzahl anderer Handschriften, u. a. 12 Palimpseste, darunter einen mit Fragmenten der LXX aus dem 7. Jahrhundert, 20 griechische Uncialen, von denen 6 Fragmente des NTs aus dem 6. und 7. Jahrhundert enthalten, 18 griechische 40 Minuskeln und viele orientalische Handschriften u. s. f. nach St. Petersburg. Hier wurde nun alsbald bestimmt, wie der Cod. Sin. herausgegeben werden sollte. Eine größere Anzahl paläographisch interessanter Seiten sollte photolithographisch dargestellt, der gesamte Text aber auf typographischem Wege in möglichst genauem Anschluß an das Original wiedergegeben werden; die Veröffentlichung sollte womöglich bei der tausend- 45 jährigen Jubelfeier des russischen Reiches im Herbst 1862 stattfinden. Tischendorf begann nun damit, die Vorkehrungen für die Herausgabe zu treffen, und hat die nächsten 2½ Jahre fast ausschließlich der Arbeit selbst gewidmet. Abgesehen von dem 3. Bande der Monumenta sacra inedita, nova collectio (Leipzig 1860, Hinrichs) hat er in dieser Zeit nur die Notitia editionis codicis bibliorum Sinaitici (Lipsiae 1860, Brock- 50 haus, 4°) und die Beschreibung seiner letzten Reise („Aus dem hl. Lande", Leipzig 1862, Brockhaus) erscheinen lassen. Von der notitia erschien auch ein deutscher Auszug (Nachricht von der . Herausgabe der Sinaitischen Handschrift, Leipzig 1860, Giesecke und Devrient; wohl nur privatim verteilt). Um Ostern 1862 war der Druck der drei Textbände vollendet; die für den Druck verwandten Typen waren zuletzt immer genauer, dem 55 Original oft bis in die kleinsten Verschiedenheiten entsprechend hergestellt. Nun galt es Anfertigung und Drucklegung des Kommentars und der Prolegomenen, die mit den faksimilierten Tafeln den 1. Band bilden. Am 6. Oktober reiste Tischendorf mit dem vollendeten Werke, es waren 1232 Foliobände, also 308 Exemplare, in 31 Kisten, nach Petersburg ab; am 10. November überreichte er dem Kaiser von Rußland die ersten Exemplare. 60

Der Kaiser hat das Werk dann überallhin an wissenschaftliche Institute, große Bibliotheken und hervorragende Personen verschenkt. Für weitere Kreise erschien etwa ein halbes Jahr darauf bei Brockhaus in Leipzig eine nach Seiten, Kolumnen und Zeilen genaue Wiedergabe des neutestamentlichen Teiles des Koder mit dem Briefe des Barnabas 5 und den Fragmenten des Hermas, in gewöhnlichen griechischen Minuskeln gedruckt, mit ausführlichen Prolegomenen und Kommentar, eine höchst brauchbare und bei der Genauigkeit des Kommentars beinahe völlig ausreichende Ausgabe; der s. Z. in Aussicht genommene Abdruck des alttestamentlichen Teiles des Kodex in ganz derselben Weise ist leider nie erfolgt. Als diese Ausgabe nach zwei Jahren vergriffen war, gab Tischendorf 10 ein N. T. gr. nach dem cod. Sin. heraus, mit Accenten, der üblichen Textabteilung u. s. f. und mit Angabe der späteren Korrekturen im Kodex, sowie der abweichenden Lesarten des cod. Vatic. und des textus receptus, aber ohne den Brief des Barnabas und den Hermas (auch bei Brockhaus 1865). Vgl. Bd II S. 740, 50 ff und Tischendorf, „Die Sinaibibel, ihre Entdeckung, Herausgabe und Erwerbung" (Leipzig 1871, Giesecke und 15 Devrient). Im wesentlichen fand Tischendorfs Ansicht von dem Alter und Wert der Handschrift allgemeine Zustimmung; in Einzelheiten, wie z. B. in der Frage nach der Priorität des cod. Sin. vor dem cod. Vatic., hat er selbst seine ursprüngliche Ansicht später etwas modifiziert. Das Vorgeben des Griechen Simonides, dem schon im Jahre 1856 Betrügereien beim Verkauf von Palimpsesten, und gerade nicht zum mindesten durch Tischen- 20 dorf, nachgewiesen waren (vgl. Alex. Lykurgos, Enthüllungen über den Simonides-Dindorfschen Uranios, 2. Aufl., Leipzig 1856), den cod. Sin. selbst im Jahre 1839 auf dem Athos geschrieben zu haben, ward schon durch die bloße Existenz des Cod. Frid. Aug. widerlegt; doch veranlaßte es Tischendorf zu einigen kleinen Gegenschriften („Die Anfechtungen der Sinaibibel" und „Waffen der Finsternis wider die Sinaibibel", beide 25 1863).

Gleich nach Vollendung der Prachtausgabe des cod. Sin. unternahm Tischendorf eine völlige Neubearbeitung des neutestamentlichen Textes; es mußte ihm selbst daran liegen, den Gewinn, den die Entdeckung dieser Handschrift der neutestamentlichen Textkritik bringe, festzustellen. Zuerst erschien eine neue Ausgabe der Synopse (editio se- 30 cunda emendata, Lips. 1864, Herm. Mendelssohn, Vorwort vom 28. Sept. 1863) mit einigen Lesarten, die er aus dem Sin. aufnahm und später wieder aufgab. Die neue Recension des ganzen NT liegt in der editio octava maior vor (vgl. Bd II S. 763, 59 ff.), deren beide ersten Bände, den Text und den kritischen Kommentar vollständig enthaltend, in den Jahren 1864—1872 in 11 Lieferungen erschienen, die erste bei Ad. Winter, die 35 folgenden bei Giesecke und Devrient in Leipzig. Mit der 6. Lieferung wurde im Mai 1869 der 1. Bd, die vier Evangelien umfassend, vollendet. Tischendorf hatte inzwischen zum Zweck weiterer Forschungen für den kritischen Apparat auch noch mehrere Reisen unternommen. Besonders erfolgreich war seine in den Anfang des Jahres 1866 fallende Reise nach Rom, sofern es ihm diesmal von Pio IX. gestattet ward, den neutestament- 40 lichen Teil des cod. Vatic. mit Mais Ausgabe desselben zu vergleichen und alle zweifelhaften Stellen selbstständig zu untersuchen; er konnte in den 42 Stunden, die er während der Zeit vom 28. Februar bis 26. März zur Vergleichung des cod. u. s. f. verwenden durfte, wenigstens so viel über die Lesarten und die besonderen Eigentümlichkeiten desselben feststellen, daß er es nun wagen konnte, ein Novum Testamentum 45 Vaticanum (Lipsiae 1867, Giesecke und Devrient, 4°) herauszugeben; vgl. Bd II S. 742, 15 ff. Während des Druckes des ersten Bandes der editio octava mai. gab Tischendorf nun aber noch ferner drei Bände der Monumenta sacra heraus (den 5. 1865, den 6. und 4. 1869), dann die Apocalypses apocryphae (Lipsiae 1866, H. Mendelssohn), die Philonea (Lipsiae 1868, Giesecke und Devrient), einen Abdruck 50 der autorisierten englischen Übersetzung des NTs mit Angabe der abweichenden Lesarten des Sin., des Vatic. und des Alex. in englischer Sprache (The new Testament, Leipzig 1869, B. Tauchnitz, als 1000. Band der Tauchnitzschen Ausgabe englischer Klassiker), ferner das nach Art der Prachtausgabe des Sin. gedruckte Werk: Appendix codicum celeberrimorum Sinaitici Vaticani Alexandrini (Lipsiae 1867, Giesecke und Devrient) 55 und die vierte Ausgabe seiner Septuaginta (vgl. Bd III S. 7, 56).

Die letzte Zeit der wissenschaftlichen Thätigkeit Tischendorfs umfaßt die drei Jahre 1870 bis 1872; sie sind beinahe ausschließlich der Weiterführung der editio octava gewidmet. Zwar erschien zunächst noch im Jahre 1870 der 9. Band der monumenta (den 7. und 8. hat Tischendorf nicht mehr herausgegeben), der vor allem den wichtigen cod. Laudia- 60 nus der Apostelgeschichte (Bd II S. 744, 13 ff.) enthält; ferner wurde eine 4. Auflage der

Synopse (1871) nach dem Texte der octava und ein besonderer Abdruck der Clemensbriefe (Leipzig 1873, Hinrichs) nach der früheren Ausgabe derselben in der Appendix veranstaltet; aber das waren keine besonders Mühe und Zeit beanspruchenden Arbeiten. Der 2. Band der octava erschien in fünf Lieferungen (Lieferung 7—11 der ganzen Ausgabe) vom Juli 1870 bis Dezember 1872; die Prolegomena hoffte Tischendorf in einem 3. Bande im 5 Jahre 1873 liefern zu können; es ward ihm aber nicht mehr möglich, sie auszuarbeiten. (Sie erschienen 1884—1894 von Caspar René Gregory herausgegeben, vgl. Bd II S. 764, 25 ff.) Für die Beurteilung des Textes der octava ist ihr Verhältnis zur Ausgabe von Tregelles wichtig; die einzelnen Hefte der Tregellesschen Ausgabe erschienen durchweg vor den dieselben Teile des NTs enthaltenden der octava; nur hinsichtlich der Apokalypse ist das 10 zweifelhaft, doch hatte Tregelles die Apokalypse schon im Jahre 1844 für sich herausgegeben. Bei den Evangelien hatte das für Tischendorf nicht viel zu bedeuten, da Tregelles für sie den cod. Sin. noch nicht benützen konnte (nur bei Jo 21 lag ihm dieser in der Notitia p. 32 vor); aber für den 2. Band der octava mußte ihm der Vorgang eines so umsichtigen und vorsichtigen Textkritikers wie Tregelles, der nun in der großen 15 Hauptsache aus denselben Quellen den Text feststellte, von Bedeutung sein. Ezra Abbot äußert sich über das Verhältnis so: „Tischendorf must also have derived great advantage from the publication of the successive parts of Tregelles' elaborate edition, indeed, he seems to have deliberately delayed the issue of his own Lieferungen for the sake of this benefit", ein Urteil, das seiner ersten Hälfte nach 20 gewiß nicht zu bezweifeln ist, dessen zweite Hälfte wir aber auf sich beruhen lassen müssen, da wir keinen Anhaltspunkt für dasselbe haben. Dagegen hat Tischendorf die Recension von Westcott und Hort auch in ihren ersten nur „confidential" ausgegebenen Abzügen bei seiner Arbeit an der octava nicht gekannt; die Evangelien, deren Vorwort Christmas 1870 datiert ist, wurden im Juli 1871 verteilt, die übrigen Teile erst nach Beendigung 25 der octava. Von seiten der Gegner dieser textkritischen Arbeiten ist tadelnd bemerkt, daß Tischendorf im Text der octava so häufig von der septima abweicht. Scrivener rechnet nach, daß der Text an 3369 Stellen „to the scandal of the science of comparative criticism" geändert sei (vgl. Bd II S. 764, 7). Aber Tischendorf hatte seit Herausgabe der septima nicht nur den cod. Sin. entdeckt und den cod. Vat. 30 genau kennen gelernt, sondern nun auch die Handschriften, Übersetzungen und Väter in einem Umfange durchforscht, daß er es jetzt unternehmen konnte, den Text allein nach dem sachlichen Ergebnis der Prüfung der Zeugen unter thunlichster Zurückstellung alles eignen Urteils festzustellen; daß das nicht ohne merklichen Einfluß auf die sich ergebende Textgestalt bleiben konnte, ist deutlich. Mag er auch dem cod. Sin. nicht 35 selten mehr gefolgt sein, als richtig war, was bei ihm begreiflich genug ist, so ist doch die Übereinstimmung des Textes der octava mit dem von Tregelles und sodann auch mit dem von Westcott und Hort so groß, daß die neutestamentliche Textkritik sich dieses Erfolges freuen darf. Sie ist vor allem auch durch die octava auf dem Wege, den sie besonders seit Lachmann im großen und ganzen als den rechten erkannt hat, wesentlich 40 gefördert, weil zu verhältnismäßig sicheren Resultaten geführt. Die großen Verdienste Tischendorfs werden dadurch nicht geringer, daß er seinen Nachfolgern noch viel zu thun übrig gelassen hat. Ob die von ihm und seinen Mitarbeitern gewonnenen Resultate durch die Arbeiten von Sodens, die sich auf eine andere Auffassung und Verwertung der Geschichte des Textes gründen, wieder umgestoßen werden, muß die Zukunft lehren. 45 Der umfangreiche Apparat in der octava würde auch dann seinen großen Wert behalten (doch vgl. Bd II S. 765, 23 ff.).

Gleichzeitig mit dem zweiten Bande der octava maior gab Tischendorf die erste Hälfte einer editio octava minor heraus (Leipzig 1872, Herm. Mendelssohn; sie ging später wie die octava maior in den Verlag der J. C. Hinrichsschen Buchhandlung 50 über, in welchem 1877 auch die zweite Hälfte erschien); ihr Verhältnis zur ed. maior ist völlig dasselbe, wie das der septima minor zur septima maior. Von dem Texte der octava major ließ Tischendorf selbst außerdem noch drei Handausgaben erscheinen. An Stelle der früher bei Tauchnitz und Mendelssohn erschienenen Drucke der Oktavausgabe und der editio academica, erschienen ganz in denselben Formaten u. s. f. zwei 55 nun neu gedruckte Ausgaben, eine editio academica septima (Leipzig 1873, Mendelssohn) und eine editio stereotypa tertia (Leipzig 1873, Bernh. Tauchnitz), beide bezeichnet als „ad editionem VIII. criticam maiorem conformata" Ein dritter Abdruck des Textes der ed. octava erschien dann noch in Oktav bei Brockhaus (Leipzig 1873, auch bestimmt, mit der in demselben Verlage erschienenen Ausgabe der LXX eine 60

vollständige griechische Bibel zu bilden); es ist dies der letzte Druck des N. T. gr., den Tischendorf selbst besorgt hat (vgl. über diese drei Ausgaben ThLZ 1876, Sp. 231 ff.). Tischendorf hat zuletzt seine Thätigkeit noch zweimal der Vulgata zugewandt; er vollendete die Heysesche Ausgabe derselben (vgl. Bd III S. 48, 49 ff.), ohne doch im stande zu sein, den allgemeinen Charakter der Ausgabe zu ändern, und lieferte zu der kritischen Ausgabe der Psalmen von Baer und Delitzsch den Text der Übersetzung des Hieronymus (die Ausgabe erschien Leipzig 1874); es war dies seine letzte wissenschaftliche Arbeit; die Korrektur derselben konnte er nur noch teilweise besorgen.

Tischendorf war vorzugsweise Gelehrter; in den Kampf der kirchlichen Parteien hat er sich nicht gemischt. Doch war er der lutherischen Kirche, wie ihm ein Jugendfreund und Kollege, der ihn genau kannte, bezeugt hat, treu zugethan. Als infolge der bekannten Werke von Renan und Strauß auf dem Altenburger Kirchentag 1864 die Frage, welchen Gewinn die Kirche aus den neuesten Verhandlungen über das Leben Jesu zu ziehen habe, erörtert ward, trat Tischendorf auf, um von der „apologetischen Gewalt der Textgeschichte" zu zeugen (vgl. Verhandlungen des 13. Kirchentages, Berlin 1864, S. 67 ff.); und ähnliche Gedankenreihen sind es, die er in seinen beiden Schriften „Wann wurden unsere Evangelien verfaßt?" (Leipzig 1865, Hinrichs, mehrfach aufgelegt, auch in einer kürzeren populären Form, und in neun verschiedene Sprachen übersetzt), und „Haben wir den ächten Schrifttext der Evangelisten und Apostel?" (Leipzig 1873, Giesecke und Devrient, zwei Auflagen, auch ins Englische übersetzt), verfolgte.

Er hatte noch eine ganze Reihe von wissenschaftlichen Arbeiten vor, als ihn infolge von Überarbeitung am 5. Mai 1873 ein Schlagfluß traf, von dem er sich nicht wieder erholen sollte. Auch ein Aufenthalt in Teplitz brachte keine Besserung. Am 7 Dezember 1874 starb er, nachdem sich die Zufälle mehrfach wiederholt hatten. Er hinterließ seine Witwe mit acht Kindern, drei Söhnen und fünf Töchtern. Die bei seiner Beerdigung am 10. Dezember von Freunden und Kollegen gesprochenen Worte lassen erkennen, was er, der unter den Großen dieser Erde sich wohl zu bewegen wußte und für ihre Ehren nicht unempfänglich war — u. a. war er im Mai 1869 in den russischen Erbadel erhoben — auch seiner Familie und seinen Freunden gewesen ist.

Wir beschließen diesen Artikel mit einer übersichtlichen Zusammenstellung der von Tischendorf herausgegebenen Ausgaben des N. T. gr.

A. Erste Hauptrecension.

I. 1. Lipsiae 1841, Köhler.
II. [2. Parisiis 1842, Didot, editio catholica graeco-latina].
[3. Parisiis 1842, Didot, editio catholica minor].
III. 4. Parisiis 1842, Didot, editio non catholica.

B. Zweite Hauptrecension.

VI. 5. Lipsiae 1849, Winter.
V 6. Lipsiae 1850, Tauchnitz.
7. Lipsiae 1862, Tauchnitz, zweite Ausgabe von Nr. 6.
VI. 8. Lipsiae 1854, Avenarius und Mendelssohn, Triglotte.
9. Lipsiae 1855, Mendelssohn, editio academica I.
10—14. In demselben Verlage zweite bis sechste Ausgabe der editio academica: II. 1857, III. 1861, IV 1864, V 1867, VI. 1870.
15. Lipsiae 1858, Mendelssohn, editio graeco-latina.
16. Leipzig 1864, Mendelssohn, griechisch-deutsche Ausgabe.
17. Lipsiae 1865, Mendelssohn, zweite Ausgabe der Triglotte.

C. Dritte Hauptrecension.

VII. 18. Lipsiae 1859, Winter, editio septima maior.
19. Lipsiae 1859, Winter, editio septima minor.

D. Vierte Hauptrecension.

VIII. 20. Lipsiae 1869 und 1872, jetzt Hinrichs, editio octava maior.
21a. Lipsiae 1872, jetzt Hinrichs, editio octava minor, erster Teil.
(XI.) 22. Lipsiae 1873, Tauchnitz, dritte Auflage von Nr. 6 und 7.
(X.) 23. Lipsiae 1873, Mendelssohn, editio academica septima.
(XI.) 24. Lipsiae 1873, Brockhaus.

Die römischen Zahlen geben an, wie Tischendorf zu der Benennung septima und octava kam; sofern diese Zählung alle selbstständigen Drucke hervorhebt mit Ausschluß der Verwendung eines vorhandenen Satzes (Nr. 3, 19 und 21) und der bloßen Abdrucke von Stereotypplatten (Nr. 7 und 9 bis 17) sind die Nr. 22, 23 und 24 auch als IX.,

X. und XI. zu bezeichnen. Die deutschen Zahlen entsprechen auch einer andern Zählung Tischendorfs, nach welcher die octava maior seine 20. Ausgabe ist.

Nach Tischendorfs Tode erschienen außer der zweiten Hälfte von Nr. 21 noch von Nr. 22 (16. Aufl. 1904) 13 Auflagen und von Nr. 23 (20. Aufl. 1899) gleichfalls 13 Auflagen. Außerdem sind folgende von Oskar von Gebhardt herausgegebenen Ausgaben des N. T. gr. zu den Tischendorfschen zu rechnen: die Diglotte (4. Ausg. 1896), der griechische Text aus der Diglotte (8. Ausg. 1900) und die editio minor desselben Textes (4. Ausg. 1898), alle drei im Verlage von Bernhard Tauchnitz. Danach sind im ganzen (bis Ostern 1907) 66 Ausgaben des N. T. gr. nach Tischendorfs Recension erschienen, 3 in Paris und 63 in Leipzig; für diese Ausgaben ist der Text 13mal neu gesetzt; für die übrigen 53 Ausgaben sind ein schon vorhandener Satz oder Stereotypplatten verwandt.

Außerdem erschienen nach Tischendorfs Tode unter seinem Namen von der Synopse eine 4. (1878) und eine 5. (1885) Auflage, letztere ein wirklicher Neudruck (Leipzig, Mendelssohn); von den LXX ein 5. (1875) und 6. (1880) Abdruck, letzterer von Eberh. Nestle herausgegeben mit einem Supplement, die Lesarten des cod. Vatic. und Sin. enthaltend (Leipzig, Brockhaus). Eine zweite Auflage der Evangelia Apocrypha (Leipzig 1876, Mendelssohn), deren Druck Tischendorf selbst noch begonnen hatte, wurde von Friedrich Wilbrandt vollendet. **Carl Bertheau.**

Tittmann, Joh. Aug. Heinrich, gest. 1831. — Nekrolog in der Allgem. KZ 1832 Nr. 9; Frank, Gesch. der protest. Theol., 3. Tl. 1875, S. 394; Tschackert in d. AdB, 38. Bd, S. 385.

J. A. H. Tittmann wurde am 1. August 1773 in Langensalza geboren, wo sein Vater, der nachmalige Oberkonsistorialrat und Superintendent Karl Christian Tittmann zu Dresden, Diakonus war. Anfangs schwächlich, entwickelte er sich doch zu Wittenberg, wohin der Vater 1775 als Probst und Professor versetzt wurde, körperlich und geistig so kräftig, daß er schon 1788, nur von Privatlehrern vorgebildet, die Vorlesungen an der Universität frequentierte, nachdem er mit einer Abhandlung: De Virgilio Homerum imitante debütiert hatte. Seine beiden ersten akademischen Jahre widmete er unter Schröckhs Leitung fast ausschließlich den geschichtlichen, die folgenden fast ausschließlich den philosophischen und rein theologischen Studien, ward 1791 Magister, ging 1792 nach Leipzig und habilitierte sich hier 1793 durch eine Dissertation: De consensu philosophorum veterum in summo bono definiendo auf dem philosophischen Katheder. 1795 ward er Baccalaureus der Theologie und Frühprediger an der Universitätskirche und fing an, auch theologische Vorlesungen mit so viel Beifall zu halten, daß ihm 1796 eine außerordentliche Professur der Philosophie und 1800 eine solche in der Theologie übertragen wurde. Seine Schriften aus dieser Zeit sind eine theologische Encyklopädie, 1798; Resultate der krit. Philosophie, 1799; Theokles, ein Gespräch über den Glauben an Gott, und Ideen zu einer Apologie des Glaubens, beide 1799; Theologia recens controversa, 1800. Schon in ihnen zeigt sich sein später immer mehr hervortretendes Bestreben, Vernunft und Offenbarung so zu vereinigen, daß der letzteren ihr positiver Charakter gewahrt bleibt. Nachdem er in einem Gespräche, Theon, 1801 den Unsterblichkeitsglauben verteidigt und 1802 eine wissenschaftliche Darstellung der christlichen Moral geliefert, auch 1804 ein 1824 wieder aufgelegtes Lehrbuch der Homiletik herausgegeben hatte, promovierte er 1805 durch die erste seiner drei Dissertationen: De discrimine disciplinae Christi et Apostolorum, ward vierter ord. Professor der Theologie und begann die pragmatische Geschichte der Theologie und Religion während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, welche 1824 in der zweiten Ausgabe erschien. Nach J. A. Wolfs Tode rückte er in die dritte Professur und in das damit verbundene Zeitzer Kanonikat, nach Rosenmüllers Tode 1815 in die zweite Professur und eine Meißner Domherrnstelle auf und wurde nach Keils Ableben 1818 Professor primarius. Aus dieser Zeit stammen, abgesehen von mehreren Programmen und Jubelpredigten, die Institutio symbolica ad sententiam ecclesiae evangel., 1811; die ziemliches Aufsehen machende Schrift: Über Supernaturalismus, Rationalismus und Atheismus, 1816; Über das Verhältniß des Christenthums zur Entwicklung des Menschengeschlechts, 1817; die Ausgabe der symbolischen Bücher, 1817; und eine Abhandlung über die Vereinigung der evangel. Kirchen, 1818, worin sich Tittmann an der eben wieder angeregten Unionsfrage beteiligte, sich aber bei aller verhältnismäßigen Milde gegen die Art, wie dieselbe in Preußen gelöst werden sollte, entschieden erklärte. Auch ein Programm: De hodierna Theo-

logiae disciplina ad rationem Lutheri examinanda hielt diesen Standpunkt fest; 1820 folgte die bekannte Ausgabe des NTs und der Anfang einer Reihe von Programmen über neutestamentl. Synonyma bis 1829; eben da die Protestation der evang. Stände auf dem Reichstage zu Speyer und die Augsburger Konfession; 1830 eine Parallele zwischen der evang. Kirche im Jahre 1530 und 1830; 1831 eine Schrift über Fixierung der Stolgebühren. T.s Bearbeitung der Polemik, welche dem größten Teile nach gedruckt war, wurde durch zunehmende Krankheit und den am 30. Dezember 1831 erfolgten Tod unterbrochen.

Hand in Hand mit dieser rührigen schriftstellerischen Thätigkeit ging die Wirksamkeit auf dem Katheder in den Fächern der neutestamentlichen Exegese, theologischen Encyklopädie und Methodologie, Kirchengeschichte, namentlich der Reformationszeit, Dogmatik, Apologetik, Symbolik und Moral. T. vertrat hier überall jenen konfessionell gefärbten und rationell gemilderten Supernaturalismus, welcher bei dem damals herrschenden Rationalismus wohl für Orthodoxie galt, aber weit entfernt war, seine Schüler für die letztere zu erhitzen, wie sehr sie auch übrigens den talentvollen, gelehrten, durch große Deutlichkeit und Gewandtheit ausgezeichneten Lehrer zu schätzen wußten. Besonders excellierte T. durch wahrhaft ciceronianische Beredsamkeit und gab davon u. a. bei der Jubelfeier des Kanzlers Niemeyer in Halle einen glänzenden Beweis durch eine teilweis improvisierte lateinische Harangue. Daneben besaß er eine außerordentliche Leichtigkeit und Sicherheit in praktischen, seiner Sphäre als Gelehrten scheinbar ganz fern liegenden Dingen. Er bewies dieselbe in seiner mehrmaligen Verwaltung des Rektorats und vieler Stipendien, wie als Mitglied des Konsistoriums, in seinen Unterredungen mit den Kaisern Napoleon und Alexander, den Fürsten Repnin und Wittgenstein, als es galt, zum Besten der Stadt und Universität zu wirken. Er reiste im Interesse von beiden nach Preßburg, als es sich um Sachsens Fortbestehen handelte, und auf den Wiener Kongreß, wo er die Wiederherstellung eines Corpus Evangelicorum anzuregen suchte. Vortrefflich als Visitator und Examinator wie als Gesellschafter war er von einer unverwüstlichen Heiterkeit und Laune, von großer Gutmütigkeit und treffendem Witz, freimütig und uneigennützig, gefällig und wo es darauf ankam schnell entschlossen, tolerant und ein zuverlässiger, liebenswürdiger Kollege. Eine Sammlung seiner Opuscula academica und die Fortsetzung seiner Dissertationen: De synonymis in NT., 1832 sind von Becher herausgegeben.

E. Schwarz †.

Titus. — (Die Litteratur s. vor dem Art. Timotheus.)

Unser Wissen um diese markante Persönlichkeit in dem Kreise der Paulusschüler verdanken wir ausschließlich den paulinischen Briefen. Gal 2, 1—5 erzählt Paulus, er habe auf der Reise nach Jerusalem 17 Jahre nach seiner Bekehrung — zum sog. Apostelkonvent, etwa im Jahre 52 — außer Barnabas noch Titus mitgenommen. Und nachdem er sein Evangelium den Aposteln vorgelegt und die Früchte seiner Arbeit ihnen gezeigt hatte, sei nicht einmal sein Gefährte Titus, der doch Hellene (= Heide, Nichtjude) war, zur Beschneidung gezwungen werden. In abgerissenen Sätzen deutet Paulus dann noch an, was an dieser Thatsache das Wichtige ist: es waren genug Falschbrüder da, die „unsere Freiheit belauerten und uns unterjochen wollten", aber Paulus hat ihnen auch nicht für einen Augenblick nachgegeben, damit die Wahrheit des Evangeliums den Heidenchristen nicht verloren ginge. — Somit war Titus ein Sohn heidnischer Leute und ist unbeschnitten geblieben. Nur für die kirchliche Exegese bleibt es bezeichnend, daß ein späterer Lateiner (Pseudo-Isidorus) ihn ex gentibus solus a Paulo post evangelium circumcisus nennt; auf Grund eines Textes, in dem Ga 1, 5 *οἷς οὐδὲ* gestrichen ist, legt man in v. 3 den Ton allein auf *ἠναγκάσθη*, so daß der entgegengesetzte Sinn herauskommt: Titus habe sich freiwillig beschneiden lassen!

Den Geburtsort des Titus kennen wir nicht. Für einen Korinther wollte ihn Chrysostomus halten (hom. I in Tit.), weil er ihn mit dem (Tit[i]us Justus AG 18, 7 identifizierte, so unter Neueren noch Wieseler; aber Kleinasien (z. B. Moffatt) und Antiochien (so die meisten) als Heimat des Titus sind auch nicht sicherer begründet. Daß Paulus Ga 2, 1 den Titus aus Antiochien nach Jerusalem mitbrachte, ist doch kein Beweis dafür, daß er den Titus in Antiochien gefunden hatte. Nicht einmal das ist erwiesen, daß Paulus selber den Titus bekehrt hat; die Anrede *γνήσιον τέκνον* Tit 1, 4 reicht nicht zum Beweise aus. Immerhin liegt diese Vermutung nahe, und danach stammt Titus aus einer der von Paulus vor dem Apostelkonvent bearbeiteten Provinzen, Syrien oder dem Südosten von Kleinasien.

Keine Einbildung ist der Jüngling Titus. Daß Titus Ga 2, 1—5 ganz passiv erscheint, rührt weder daher, daß er noch keine eigene Meinung hatte, noch daher, daß seine Freundschaft mit Paulus gar keinen Zwiespalt der Interessen möglich machte; Paulus schreibt hier keinen Beitrag zur Biographie des Titus, er spricht von dem, wofür er sich selber verantwortlich weiß. Schwerlich hätte er den Titus mit nach Jerusalem heraufgenommen, wenn der Mann nicht geeignet gewesen wäre, selbst neben einem Paulus und Barnabas den jerusalemischen Brüdern unwidersprechlich zu demonstrieren, daß auch in einem Unbeschnittenen die Vollkraft des Geistes Christi wirken könne. Ein Neuling im Glauben war er sonach auch damals schon nicht. — Im 2. Korintherbrief begegnen wir ihm wieder. Paulus hatte nach der Katastrophe in Ephesus sich nach Troas gewandt und gehofft, dort Titus vorzufinden 2, 13. Die Enttäuschung ließ ihn, trotzdem Troas gutes Arbeitsfeld bot, nicht ruhen, er zog dem ersehnten Freunde nach Macedonien entgegen, und hier traf er mit ihm zusammen 7, 6. Titus war in Korinth gewesen und hatte die für Paulus schon halb verlorene Gemeinde wiedergewonnen; das Vertrauen, das ihm Paulus geschenkt, als er die schwierigste Aufgabe ihm stellte, war glänzend gerechtfertigt worden 7, 7—16; die Korinther, die vorher ihren Apostel schwer gekränkt haben, sind jetzt von Reue nicht bloß, sondern von Sehnsucht nach Paulus erfüllt. Offenbar hat Titus Takt und Energie aufs glücklichste vereinigt. So hält ihn Paulus denn für den rechten Mann, um die Sammlung für die Urgemeinde, die unter seinen Augen in Macedonien reiche Erträge brachte, auch in Korinth zu günstigem Abschluß zu verhelfen; sofort schickt er ihn dorthin zurück 8, 6, oder vielmehr, er überläßt es ihm, dies stolze Werk zu vollenden 8, 16 f. Daß Titus im Auftrage des Apostels so wider Erwarten schnell zurückkehrte, bestätigt Paulus gegenüber Mißtrauischen, die in Korinth noch nicht verschwunden waren 8, 23 durch ein feierliches: er ist mein Genosse und mein Mitarbeiter an euch. 12, 18, wo Paulus sich gegen den Vorwurf verteidigt, als liebe er es, sich auf Kosten der Gemeinden zu bereichern, erweckt wiederum den Eindruck, daß selbst die vollendete Böswilligkeit in Korinth dem Charakter des Titus keinen Makel anzuheften wagte; auf die Frage: hat euch Titus etwa gebrandschatzt? kann kein Ja erschallen.

Wer die Pastoralbriefe für echt hält oder echte Fragmente in ihnen annimmt, der erfährt aus Tit 1, 4 f. noch, daß Titus von Paulus in Kreta zurückgelassen worden ist, um die Organisation der Gemeinden dort durchzuführen; wenn ein Ersatz für ihn eingetroffen sein würde, möchte er wieder zu Paulus kommen, vielleicht nach Nicopolis in dessen nächstes Winterquartier (3, 12). Innerhalb des in der AG beschriebenen Stücks von Paulus' Leben bleibt kein Platz für jene Aktion in Kreta; und nur in eine zweite Gefangenschaft des Apostels konnte 2 Ti 4, 10 gehören, wo der vereinsamte Paulus klagend mitteilt, daß Titus nach Dalmatien gegangen sei. Sicher bloß auf Grund von 2 Ti 4, 10 lassen die Acta Pauli (s. Martyrium Pauli in Acta Apost. Apocr. ed. Lipsius 1891, p. 104, 3. 115, 12. 116, 16. 117, 5 vgl. p. 23, 40. 43 f.) den innigst mit Lukas verbundenen Titus, der aus Dalmatien nach Rom zurückgekehrt ist, bei dem Tode des Meisters eine hervorragende Zeugenrolle spielen. Wenn sie ihn (a. a. O. 237, 1—6) auf einer früheren Reise des Paulus dazu brauchen, daß er in Iconium dem gespannt wartenden Onesiphorus das Aussehen des Apostels beschreibt und so dem Apostel die Wege ebnet, so wird das lediglich Erfindung sein. Die spätere Kirche hat keinerlei selbstständige Kunde von Titus; man reiht ihn, allerdings nicht allgemein, dem Katalog der 70 Jünger ein; er ist Bischof von Kreta (Euseb. h. e. III, 4, 5), und zwar von Paulus dazu gewählt (Ambrosiaster prol. in Tit.), für Chrysostomus (s. oben) dann natürlich zum Oberbischof über alle kretischen Städte, d. h. Metropolit von Gortyna. Hieronymus (comm. in Tit. 2, 7) weiß, daß Titus im Unterschied von Timotheus die Jungfräulichkeit lebenslang bewahrt hat; über das ganz fabulose Machwerk eines späteren Griechen (Pseudo-Zenas) „Die Akten des Titus" s. den Bericht bei Lipsius, Die apokr. Apostelgesch. II, 2, 401—6: hier erreicht Titus ein Alter von 93 (94) Jahren.

Wenn wir auch auf die Nachrichten der Pastoralbriefe verzichten, so bleibt nicht bloß das meiste vom Leben des Titus uns dunkel: geradezu auffällig ist sein sprunghaftes Auftreten und Verschwinden. Den gefangenen Paulus hat er bestimmt nicht begleitet, die Grußlisten von Kol, Phil, Phi schließen es aus; aber wo war er nach dem Apostelkonvent (ca. 52) bis zu seiner Verwendung in den Korinthischen Wirren (ca. 58)? C. Schmidt (Acta Pauli 200) spricht von ihm als dem „seit dem Apostelkonzil ständigen Begleiter" des Paulus. Indes die AG nennt niemals seinen Namen, und schon 1 Th, aber auch Rö (1 Ko?) verbieten die Annahme ständiger Geleitschaft. Beiden Schwierigkeiten entginge man, wenn Titus gleichbedeutend mit Silas oder Silvanus wäre (so zu-

letzt F. Zimmer; die Gründe dagegen s. JprTh 1882, 538ff.), der einen wenigstens, wenn hinter dem „Wir" der Quelle in AG 16. 20. 21. 27f. Titus steckte (so z. B. Krenkel). Redaktor der AG ist er schon wegen AG 15 unmöglich — hier kann kein Augenzeuge das Wort führen —; und für die Wirstücke hat durch die uralte Tradition Lukas ein 5 unbestreitbares Vorrecht.

Vermutlich hat Titus nicht zu dem festen Stab der Gefährten des Paulus gehört, sondern ist ähnlich wie Barnabas oder Apollos eigene Wege gegangen und hat sich besondere Arbeitsgebiete ausgewählt, gewiß im Einverständnis mit Paulus, dem er in schwierigen Lagen wie 2 Ko sich gern wieder zur Verfügung stellte. Die Apostelgeschichte 10 aber schweigt von ihm, wie von Epaphras und den späteren Missionsfahrten des Barnabas, weil ihr Interesse sich allein um Paulus konzentriert; die Unruhen in Korinth darzustellen empfahl sich für dies Werk, das das Christentum verherrlichen sollte, wahrlich nicht. Und daß in AG 15, dies Gemälde des Friedens, die Figur des Titus, an dem Paulus in unerbittlichem Kampf die Gesetzesfreiheit durchführte, nicht hineinpaßt, leuchtet 15 ein; wozu alte Narben aufreißen?

Daß Titus, so viel wir wissen der erste rein griechische Missionar, das Evangelium zuerst nach Kreta und nach Dalmatien, vielleicht noch in andere Provinzen in der Umgegend von Achaja und Macedonien gebracht hat und auf diesem Gebiet über das Lebensende des Paulus hinaus thätig war, kann sehr wohl der geschichtliche Kern der Konstruk- 20 tion der Pastoralbriefe sein: auch den Timotheus hat ja nicht reine Willkür nach Ephesus versetzt. **Ad. Jülicher.**

Titus, Bischof von Bostra, gest. um 370. — Quellen: 1. Titus' eigene Werke. a) Vier λόγοι gegen die Manichäer. Im griechischen Urtexte sind 1, 2 und der Anfang von 3 erhalten (einzig brauchbare Ausgabe: Titi Bostreni quae ex opere contra 25 Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt Graece e recognitione Pauli Antonii de Lagarde 1859; dazu Pitra, Analecta sacra V; die anonymen Stücke de Lagardes gehen auf Sarapion von Thmuis zurück, vgl. Brinkmann SBA 1894). Dagegen besitzen wir das Ganze in syrischer Uebersetzung (herausgegeben von de Lagarde, Titi Bostreni contra Manichaeos libri quattuor Syriace, 1859). Eine neue Ausgabe wird von Brinkmann und 30 Nix vorbereitet. b) Exegetische Bruchstücke (vgl. besonders Joseph Sickenberger, Titus von Bostra, Studien zu dessen Lukashomilien, TU 21, 1, 1901 [katholisch]). 2. Ein Brief einer antiochenischen Synode an den Kaiser Jovian (bei Sokr. hist. eccl. 3, 25; vgl. Sozom. hist. eccl. 6, 4). 3. Ein Brief des Kaisers Julian (Nr. 52 Hertlein). 4. Bemerkungen bei Epiphanius (haer. 66, 21), Hieronymus (de vir. inl. 102; epist. 70), Sozomenos (hist. eccl. 3, 14. 35 5, 15), Theodoret (haer. fab. comp. 1, 26), Heraklian von Chalcedon (um 500, bei Photius cod. 85), Stephan Gobarus (um 600, bei Photius cod. 232), Johannes von Damaskus (sacra par.), Photius und Ebed Jesu (gest. 1318). — Litteratur: Sickenberger a. a. O. (dort auch die älteren Werke genannt).

Leben. Über die äußeren Lebensumstände des Titus wissen wir verschwindend 40 wenig, eigentlich nur viererlei. 1. Er war Bischof von Bostra im Hauran, der blühenden Hauptstadt des römischen Arabien. 2. Mit dem Kaiser Julian hatte er, anscheinend ohne eigene Schuld, einen schweren Zusammenstoß, über dessen Ausgang nichts verlautet. 3. Auf dem Konzile von Antiochia (Ende 363) unterschrieb Titus einen Brief an Kaiser Jovian, der eine jungnicänische Glaubensformel enthielt (ὁμοούσιος bedeutet ὅτι ἐκ 45 τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς ἐγεννήθη καὶ ὅτι ὅμοιος κατ' οὐσίαν τῷ πατρί u. s. w.). 4. Titus starb (nach Hieronymus) unter Valens. — Werke. 1. Die Reden gegen die Manichäer, die wohl bald nach Julians Tod entstanden, behandeln: a) den barbarischen, d. h. unwissenschaftlichen Charakter der manichäischen Philosophie, die von Verstößen gegen die Logik strotzt; b) das Problem der Sünde und der Vorsehung; c) das Verhältnis 50 zwischen Altem und Neuem Testamente; d) die Stellung der Manichäer zum Neuen Testamente. Wir lernen hier Titus als einen Mann kennen, der eine reiche Bildung besaß und es ausgezeichnet verstand, sein Wissen zu verwerten. Vom litterarischen Standpunkte aus lieferte Titus die beste antimanichäische Streitschrift. 2. In seinen exegetischen Schriften, von denen wir nur noch Bruchstücke besitzen, folgte Titus antiochenischen Überlieferungen: 55 er war zu nüchtern, als daß er viel allegorisiert hätte. Auch in seiner Stellung zu den katholischen Briefen, zur Lehre von der Dreieinigkeit, zur Lehre von der Erbsünde (von der er nichts wissen wollte) war er ganz Antiochener (ein Lukaskommentar geht fälschlich unter Titus' Namen, während er hauptsächlich aus Cyrill exzerpiert ist). 3. Unecht ist die Homilie εἰς τὰ βάϊα (MSG 18, 1263ff.) und anderes. **J. Leipoldt.**

60 **Tobias** s. d. A. Apokryphen des AT Bd I S. 642, 57.

Tod. — O. Krabbe, Die Lehre von der Sünde und vom Tode, 1836; H. A. Mau, Vom Tode, dem Solde der Sünden, 1841; H. Schultz, Die Voraussetzungen der chr. Lehre von der Unsterblichkeit, 1861; J. Müller, Die chr. Lehre von der Sünde, II, S. 396 ff.; F. Schwally, Das Leben nach dem Tode u. s. w., 1892; Edm. Spieß, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1877. Ferner die Darstellungen der alttest. Theologie von Oehler, Dillmann, H. Schultz, Smend, Stade und der neutest. von B. Weiß, Beyschlag, Holtzmann. Eingehendere Ausführungen finden sich außerdem in den dogmat. Werken von Philippi, Dorner, Martensen, A. v. Oettingen. 5

1. Der Tod ist früher als ein Rätsel empfunden worden als das nicht minder geheimnisvolle Leben. Der Übergang von willkürlicher Bewegung und energischer Bethätigung zu starrer Ruhe und kraftloser Gebundenheit, gefolgt von der Auflösung des organischen Körpers mußte für Gefühl und Nachdenken etwas Überraschendes und Anstößiges haben. Mehr noch als beim langsamen Hinsterben eines Betagten scheint dies bei raschem Tod in der Schlacht oder durch plötzlichen Unfall empfunden worden zu sein. Die meisten Völker haben sich denn auch in den Gedanken einer völligen Vernichtung des Toten nicht finden können, sondern ihm eine Fortexistenz in irgend einer Form zugeschrieben. Wohl war der Verstorbene des Lebens beraubt, aber sein Schattenbild weilte an einem verborgenen Ort und konnte, namentlich wenn dem Leichnam die gehörige Bestattung versagt blieb, als zürnender und rächender Geist wiederkehren. Dieser Geisterglaube hat zwar schwerlich irgendwo den Götterglauben erzeugen können, aber er ist in wenig verschiedenen Formen fast über die ganze Erde verbreitet gewesen. (H. Spencer, Prinzipien der Soziologie, deutsch v. Vetter und Carus, IV, H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S. 567 ff., E. Rohde, Psyche, 2. Aufl. 1898). Der Fortschritt der geistigen Bildung konnte diesem Problem gegenüber wenig helfen. Steigerte er auf der einen Seite die Fähigkeit der Reflexion, so verschärfte er auf der andern das Bewußtsein des Abstandes von der Natur und ließ den Menschen um so weniger über seine Vergänglichkeit zur Ruhe kommen. 10 15 20 25

Unverkennbar hat die Erscheinung des Todes von Anfang an religiöse Gedankengänge hervorgerufen. Weniger freilich in dem Sinn, daß man sich mit seiner Erklärung und Ergründung beschäftigt hätte, als so, daß man ihn praktisch zu überwinden strebte. Auch in Israel geben die Aussagen über den Tod zu einem guten Teil den Eindruck der nächsten Erfahrung wieder und spiegeln zugleich den Einfluß allgemeiner und alter Volksanschauung. Im Tode entweicht die belebende Kraft, רוּחַ, aus dem Körper Pf 146, 4, der Mensch kehrt zum Staub zurück, Pf 104, 29. Die individuelle Person hört darum nicht auf zu existieren, wenn diese Existenz auch nicht mehr die Merkmale des Lebens an sich trägt. Der Tote wird zu seinen Stammgenossen versammelt, Gen 35, 29; 49, 29. 33, er geht in die Scheol ein, wo er ein kraftloses Dasein führt Jes 14, 10 f. Von den Geschicken der Seinigen auf der Erde wird er nicht mehr berührt Hi 14, 21 f., ja selbst der Gedanke an Gott Pf 6, 6; 115, 17, die Erfahrung seines Waltens Pf 88, 13, die Hoffnung auf seine Treue Jes 38, 18 sind von diesem Zustand dumpfen Halbbewußtseins ausgeschlossen. Es ist vergeblich, die Vorstellungen vom Todeszustand durch anthropologische Bestimmungen näher umschreiben zu wollen. Die רוּחַ, die entflieht, ist nicht ein Bestandteil des menschlichen Wesens, sondern der Lebenshauch, der die Möglichkeit kraftvoller Existenz giebt. Wo von der נֶפֶשׁ gesagt wird, daß sie den Körper im Tode verläßt, Gen 35, 18; 2 Sa 1, 9; 1 Kg 17, 21, ist nicht an die individuelle Seele, sondern an den Inbegriff der Lebenserscheinungen gedacht. Was in die Scheol eingeht, ist nicht die Seele allein, sondern der ganze Mensch nach Leib und Seele Hi 14, 22; Jes 14, 9, aber in einer andern, blutlosen, reduzierten Zustandsform. Die alttest. Religion setzt keine metaphysisch geklärte, sondern die populäre Todesvorstellung voraus, die wir auch bei andern Völkern des Altertums finden. 30 35 40 45

Diese Grundlage empfängt nun aber durch die besonderen Gedanken der alttest. Religion einen Oberbau, der sie selbst allmählich umgestaltet. Den Ausgangspunkt bildet der Satz, daß Jahve der Lebendige und die Quelle des Lebens ist. Er giebt dem Menschen den Lebensodem Gen 2, 7 und er errettet ihn in Lebensgefahr, Pf 27, 13; 28, 1; 30, 4; 143, 11; Jes 38, 16 f. Daran knüpft sich die Hoffnung, daß er denen, die ihm ergeben sind, langes Leben verleihen Hi 5, 26; Ex 20, 12 und sie vor vorzeitigem Tod bewahren werde Pf 102, 25; Jes 65, 20. Dagegen sieht man in einem friedlichen Ende in gutem Alter, wie es einem Abraham Gen 15, 15; 25, 8 und David 1 Chr 29, 28 zu teil wird, nichts Schreckliches und kein Gericht. Aus Jahves Hand kommt aber nicht bloß das Leben, sondern auch der Tod Dt 32, 39; 1 Sa 2, 6; Pf 90, 3. Wie er den Lebenshauch giebt, so nimmt er ihn wieder zurück Pf 104, 29; Prd 12, 7. Auch im 50 55 60

Tode kann darum Gottes Güte nicht ganz verschwinden. So fällt ein Lichtstrahl auch in das Dunkel der Scheol. Jahves Macht erstreckt sich auch über sie Am 9, 2; Hi 26, 5 f. Der Fromme ist auch dort nicht von seinem Gott getrennt Ps 139, 8; der Gerechte kommt dann zum Frieden Jes 57, 2, ja Hi 19, 25 ff. dringt über die Hoffnung auf Recht-
5 fertigung nach dem Tod bis in die Nähe des Glaubens an eine Herstellung aus dem Tode vor. Mit der religiösen Empfindung von dem unvergänglichen Wert der Gottesgemeinschaft wird die Volksanschauung von dem dumpfen Leben in der Unterwelt unverträglich.

Die enge Verknüpfung von Gottesgemeinschaft und Leben führt aber auch weiter
10 dazu, den Begriff des Lebens selbst auf eine höhere Stufe zu heben, was auf den des Todes unmittelbar zurückwirkt. Es giebt ein Leben des Menschen mit Gott und durch Gott, das durch das physische Wohlergehen nicht erschöpft und durch das physische Sterben nicht getroffen wird. „Wer Gott fürchtet, der findet Leben“ ist der oft wiederholte Satz des alttest. Spruchbuchs, 3, 18; 4, 4; 11, 19; 12, 28. Dabei ist wohl auch an die
15 physische Lebensdauer gedacht 3, 2; 4, 22; 13, 14; 19, 23; aber oft genug steht Leben als zusammenfassende Bezeichnung für das erhöhte Dasein, die Befriedigung und Vollendung, die Gottes Huld gewährt. Darum wechseln mit „Leben“ auch „Jahves Wohlgefallen“ 8, 35; „Gerechtigkeit und Ehre“ 21, 21. Der Begriff des Lebens beginnt in den der Seligkeit überzugehen. Demgemäß umfaßt auch der Tod nicht bloß das leib-
20 liche Sterben; er wird zum Ausdruck für die Unseligkeit, Nichtigkeit und Ziellosigkeit, in die der Gesetzesverächter und Gottlose versinkt. Seine Wege sind allezeit Todeswege 14, 12. In diesem Sinne wird vom Gesetz gesagt, daß es das Volk vor die Wahl stellt zwischen Leben und Tod, Segen und Fluch Dt 30, 15 ff.

Das Verhältnis dieses höheren, religiösen Begriffs von Leben und Tod zum physi-
25 schen bleibt meist unbestimmt. Nur eine kleine Zahl von Stellen geht dazu fort, auch das physische Sterben nicht für das notwendige und gottgewollte Menschenlos, sondern für die Folge der Sünde zu erklären. So spricht die dunkle Stelle Gen 6, 1—4 von einer gerichtlichen Verkürzung der Lebensdauer jener Übermenschen, welche die Schranken ihrer Gattung durchbrechen zu wollen schienen. Analoges sagt der Dichter von Ps 90 von
30 der Menschheit seiner Gegenwart V. 7 ff. Noch weiter geht die Erzählung vom Sündenfall, die aber noch viel mehr eine Erklärung des Übels sein will, Gen 3, 16 ff. Hier wird der Gedanke ausgesprochen, daß der Tod überhaupt erst infolge menschlichen Ungehorsams eingetreten sei. Schwierigkeiten kann dabei allerdings der Umstand machen, daß der Gen 2, 17 als unmittelbare Folge des Ungehorsams angedrohte Tod nach 3, 19 erst den Ab-
35 schluß eines Lebens voll Mühsal bilden soll. Allein die Beziehung der Stelle auf den physischen Tod bleibt darum doch gefordert; sein Begriff wird nur auf den ganzen Prozeß seiner Anbahnung erweitert. Auch in der Beschreibung des Todes als „Rückkehr zum Staub“ braucht kein Eingeständnis der normalen Natur dieses Vorgangs zu liegen. War es dem Menschen bestimmt, fortzuschreiten, so war „Rückkehr“ eine Abnormität. Die
40 Meinung der Stelle ist indessen nicht, daß der Mensch von der Schöpfung her unsterblich gewesen wäre; wohl aber wäre ihm ohne die Übertretung des göttlichen Gebots die Frucht des Lebensbaums zugänglich geworden, V. 22, so daß er, ohne den Tod zu erfahren, eine höhere Stufe des Daseins erstiegen hätte. (Über die Frage, ob und inwieweit auf Gen 3 fremde Religionsanschauungen eingewirkt haben, vgl. Gunkel, Genesis
45 S. 33 ff. und Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments I, 200, 242.) Dieser Auffassung des Todes entspricht es auch, daß Gen 5, 24 die Entrückung Henochs mit seiner Gottesgemeinschaft motiviert wird und die des Elias offenbar in derselben Beleuchtung steht 2 Kg 2, 11 ff. Den Gedanken der gerichtlichen Natur des Todes kann man außerdem noch Nu 27, 3 (kaum in 16, 29) angedeutet finden. Wo der Gedanke an eine
50 Aufhebung des Todes erscheint, verknüpft er sich weniger mit der Idee der Sündenvergebung als mit der Erwartung der messianischen Segenszeit. So ist nicht nur Ez 37 von einer wohl bildlich zu verstehenden Auferstehung des Volks die Rede; auch die einzelnen werden in der Vollendung der Macht des Todes entnommen sein Jes 25, 8 und die Erde wird ihre Toten wiedergeben 26, 19. Dieselbe Gewißheit wird bei Daniel 12, 2.
55 13 durch die Notwendigkeit einer abschließenden Vergeltung gestützt.

Während die Auffassung des Todes als der Sündenstrafe im AT nur selten anklingt, hat sie einen um so reicheren Nachhall in der spätjüdischen Litteratur. Wei 1, 15; 2, 24; Si 25, 24; 4 Esr 3, 7; 7, 11 ff. 118 ff; Bar.-Apk 23, 4; 48, 42 f.; 54, 15; 56, 6. Im Vergleich damit ist es bemerkenswert, daß in der Verkündigung Jesu der Gedanken-
60 kreis von Gen 3 nur einmal und zwar bei Johannes 8, 44 gestreift wird. Plötzliche

Lebensvernichtung kann gerichtliche Bedeutung haben Lc 13, 3. 5, ist aber nicht immer in besonderer Sünde begründet V. 2. 4. Der Tod, der als Heimsuchung der Sünde zu fürchten ist, vollzieht sich an der Seele Mt 10, 28, während die Frommen, die gestorben sind, an ihrer Verbindung mit Gott ein unvergängliches Leben besitzen Mt 22, 32. So wird der Blick von den äußeren Erlebnissen auf die Vorgänge in der Tiefe des Personlebens gelenkt. Johannes dürfte den Sinn der Lehre Jesu zutreffend wiedergeben, wenn bei ihm die Begriffe Tod und Leben ihren eigentlichen Gehalt durch das Verhältnis zu Gott empfangen. Dem Leben der Gläubigen kann der Tod nichts anhaben 5, 24; 6, 50; 8, 51; 11, 25 ff., während Verleugnung der Liebe schon diesseitiger Tod ist 1 Jo 3, 14. Dagegen wird man allerdings Ja 1, 15 an das leibliche Sterben zu denken haben. Am bestimmtesten vertritt Paulus den Zusammenhang des Todes mit der Sünde Rö 5, 12; 6, 23; 8, 6; 1 Ko 15, 21. Daß er dabei zunächst den leiblichen Tod im Auge hat, macht die Bezugnahme auf Gen 3 zweifellos; man wird aber im Blick auf die Rolle, welche die übertragene Bedeutung des Todes schon im AT spielt, schwerlich berechtigt sein, den Begriff *θάνατος* auf diesen zu beschränken. Rö 7, 10; Eph 2, 1; 1 Ti 5, 6 ist der Tod jedenfalls als sittlich-religiöses Verderben gefaßt. Und 1 Ko 15, 56 besagt doch wohl, daß der Tod seine gerichtliche Bedeutung nicht an sich hat (vgl. auch V. 50), sondern durch die Sünde empfängt. Das Leben, das Christus bringt, beginnt auch bei Paulus schon in der Zeit Kol 2, 13, um in der Auferweckung vollendet zu werden 1 Ko 15, 22 und zwar auch nach der Seite des Leibs Rö 8, 11. Die Generation der Gläubigen, welche die Heilsvollendung im diesseitigen Leben vorfindet, wird, ohne den Tod zu erfahren, verwandelt werden 1 Ko 15, 51 f., ein Vorgang, der 1 Th 4, 17 zugleich als Entrückung geschildert wird.

Was die neutest. Gedanken vom Todeszustand betrifft, so enthält Lc 16, 23 ff. den Gedanken einer schon mit dem irdischen Ableben unmittelbar eintretenden Vergeltung, die Fromme und Gottlose scheidet. Vor einer weitergehenden, allzu buchstäblichen Ausdeutung wird aber schon der Gleichnischarakter der Rede warnen müssen. Die Vorstellung von der Scheol als dem Sammelort der Toten besteht auch jetzt noch fort Phi 2, 10; 1 Pt 3, 19 f. Eph 4, 9; Apk 20, 13 f. Aber sie verliert für die Gläubigen ihre ursprüngliche Bedeutung Rö 8, 38. Für ihren Zustand nach dem Tod ist das Daheimsein bei dem Herrn die angemessenere Bezeichnung Phi 1, 21; 2 Ko 5, 8 ff.; Jo 14, 3. Die althergebrachten Anschauungsbilder sind für die Macht der religiösen Überzeugung unzulänglich geworden.

Die eigentliche und adäquate Sündenstrafe liegt nicht im bloß physischen Tod, sondern in einem hinter diesem folgenden Gerichtsakt, dem *δεύτερος θάνατος* Apk 2, 11; 20, 6. 14; 21, 8. Im Vergleich mit diesem kann das physische Sterben sogar in das Licht einer Bewahrung der Seele treten 1 Pt 4, 6 (vgl. V. 1), ja als der Weg zur Rettung der Person für eine höhere Existenz bezeichnet werden 1 Ko 5, 5.

2. Auf Grund dieser Schriftaussagen gilt in der Kirchenlehre der Tod im umfassendsten Sinn als die göttlich geordnete Strafe der Sünde, deren Aufhebung die Frucht der Erlösung ist. Von der religiösen und sittlichen Depotenzierung der Person und der Verdammnis ist dies nie bestritten worden, wenn auch über das Wesen und die Unwiderruflichkeit der letzteren verschieden geurteilt worden ist. Dagegen hat die Herleitung des natürlichen Todes von der Sünde bereits manchen Theologen der alten Kirche Bedenken gemacht. Clemens von Alexandrien und Origenes sehen im leiblichen Tod die natürliche Folge der menschlichen Organisation und eine ursprüngliche göttliche Einrichtung (Harnack, DG. I³, 633 f.). Auch einzelne Antiochener wie Theodor von Mopsuestia sind ihnen darin gefolgt (a. a. O. II³, 150 f.). Dies kontrastiert einigermaßen mit dem Nachdruck, mit dem gerade die griechische Kirche das Heilswerk Christi auf die Befreiung von der *φθορά* bezieht; allein es leitet sie dabei der Gedanke, daß Sünde und Tod nicht im Kausalverhältnis, sondern in ursprünglicher Korrelation stehen und daß Christus nicht sowohl Wiederhersteller, als Vollender der Menschheit ist. Dieselbe Ansicht vertritt auch der Pelagianismus, so Cälestius (Bd XV S. 759, 30); Julian von Eclanum mit der Einschränkung, daß der Tod in einer weniger schrecklichen Gestalt zur Naturordnung gehört habe (Harnack III³, 183). Man darf dies nicht bloß auf eine weniger ernste Würdigung der Sünde zurückführen; maßgebend ist sicherlich auch die Abneigung dieser Richtung gegen die Hereinziehung physischer Kategorien in die Lehre von der Sünde (vgl. A. Pelagius Bd XV S. 756, 55 ff.). Nach Augustin dagegen, dem gerade das letztere religiös wichtig war, geht der Tod in seinen beiden Gestalten als mors corporalis und aeterna auf die Sünde zurück. Die protestantische Kirchenlehre kennt eine dreifache Be-

ziehung des Todes: mors spiritualis, die aus der Sünde unmittelbar entspringende Depravation der menschlichen Natur, deren Hauptmomente der Verlust des göttlichen Ebenbildes und der sittlichen Freiheit sind, mors corporalis, das dem inneren Verderben folgende und im Sterben gipfelnde physische Elend, mors aeterna, die ewige 5 Qual der von der Gemeinschaft Gottes ausgeschlossenen Verdammten (Holl.). Die Ursache des Todes ist gleichfalls eine dreifache: diaboli seducentis malitia, hominis delinquentis culpa, Dei vindicis ira (Gerh.). Der Zwischenzustand zwischen Tod und abschließender Entscheidung, der im MA. eine mehrfache Differenzierung erfahren hatte (purgatorium, limbus puerorum, limbus patrum), wird verworfen und der Hades 10 ausschließlich als Strafort der Verdammten gefaßt.

In der neueren Dogmatik ist die Auffassung des natürlichen Todes als Sündenstrafe mehrfach bestritten worden. Grundlegend war dafür die von Schleiermacher an diesem Lehrstück geübte Kritik. Nach ihm hat die Glaubenslehre mit Sätzen über die Beschaffenheit der Welt an sich überhaupt nichts zu thun. Das Übel, von dem sie handelt, 15 ist eine Relation des äußeren Erlebens auf das Gottesbewußtsein. Sofern nämlich die Sünde das Gottesbewußtsein zurückdrängt, macht sie, daß dem Menschen die Welt anders erscheint, als sie ihm ohne die Sünde erschienen wäre. Dies gilt auch vom Tod; er ist an sich weder Übel noch Strafe, er wird nur dem dazu, der ihn im Zustand der Sünde erfährt (Chr. Gl. I, § 75 f.). Darin sind ihm Lücke, Neander, Schweizer (Glaubensl. 20 I², 351), Lipsius (Dogm. 3. A. § 464. 509), Ritschl (Rechtf. u. Vers. III³, § 42) gefolgt. Genauer lassen sich drei verschiedene Standpunkte in unserer Frage unterscheiden:

1. ohne die Sünde gäbe es überhaupt keinen leiblichen Tod,
2. ohne die Sünde gäbe es nicht diese Gestalt des Todes,
3. ohne die Sünde gäbe es nicht die Auffassung des Todes als göttlichen Straf- 25 gerichts.

Über Recht und Unrecht dieser Auffassungen läßt sich nicht wohl auf rein exegetischem Weg entscheiden. Die Beurteilung des leiblichen Todes als eines göttlichen Gerichts über die Sünde steht im AT nur vereinzelt neben anders klingenden Stellen. Die neutest. Aussagen, die jene Anschauung enthalten, entbehren einer völlig sicheren Ab- 30 grenzung des physischen Todes gegen andere Bedeutungen des umfassenden Begriffs. Paulus namentlich verwendet den Begriff des Todes so oft im übertragenen Sinn des innerlichen Verderbens, daß es schwer ist, eine Mitwirkung dieser Vorstellung auch in Rö 5 und 1 Ko 15 auszuschließen. Auf das Ganze der biblischen Entwickelung gesehen, kann man nicht verkennen, daß sich eine Differenzierung des Todesbegriffs anbahnt, 35 seitdem der leibliche Tod nicht mehr als unwiderruflich gilt. Sie führt dazu, den eigentlichen Strafcharakter vom leiblichen Tod abzulösen und ihn teils mit inneren Vorgängen des Seelenlebens (Entzweiung, sittliche Verkehrung, Friedlosigkeit), teils mit dem Gerichtsakt des zweiten Todes zu verknüpfen. Durchgehende Schriftlehre ist darum, daß der geistliche und ewige Tod, die sich wie Keim und Frucht zueinander verhalten, aus der Sünde 40 stammt, während die Zurückführung auch des leiblichen Todes auf diese Quelle doch nur eine episodische Stellung einnimmt.

Was man außer den biblischen Zeugnissen zur dogmatischen Begründung der fraglichen Lehre anführt, dürfte denn auch kaum für zureichend gehalten werden. Ohne Frage hat der Gedanke etwas Sinniges und Freunde der christlichen Spekulation Bestechendes, 45 daß der physische Tod den Endausgang der durch die Sünde bewirkten geistigen Entartung, Entleerung und Vereinsamung bilde. (Seine eindrucksvolle Durchführung kann man bei J. T. Beck, Chr. Lehrwiss., 2. A., S. 278 ff.; Philippi, Kirchl. Glaubenslehre III², S. 355 ff.; Luthardt, Chr. Glaubenslehre S. 301 ff. nachlesen.) Allein die deutlichen Farben zu diesem Bilde hat doch stets die religiöse und ethische Psychologie geliefert, 50 während der Fortgang vom Personleben zu den Konsequenzen für das Naturdasein ein Sprung bleibt, der weder für das Denken durchsichtig ist, noch durch die Erfahrung unzweifelhaft bestätigt wird. (Vgl. hierüber das Geständnis Martensens, Dogm., 3. A., S. 195 und J. Müllers a. a. O. S. 396 f.) Daß die Verursachung des leiblichen Todes durch die Sünde durch den inneren Zusammenhang des christlichen Lehrsystems gefordert werde, hat man 55 insbesondere durch den Hinweis auf zwei Punkte zu beweisen versucht. Jesu Tod könne nur dann Heilstod sein, wenn der Tod als die spezifische Sündenstrafe dem Sündlosen hätte erspart bleiben müssen, also von ihm stellvertretend habe erduldet werden können. Dies gilt aber offenbar nur auf dem Boden einer rechtlichen Versöhnungstheorie, die mit den Begriffen von Rechtsverbindlichkeit, Strafe und Verdienst rechnet. Sie kann jedoch 60 nicht als die Wiedergabe der viel reicheren und tieferen biblischen Gedanken gelten. Mit

mehr Recht verweisen Philippi und J. Müller auf die Entsprechung der Lehren von Tod und Auferstehung. Ist der menschliche Leib zu ewiger Herrlichkeit bestimmt, dann erscheint allerdings seine Vernichtung im Tod als eine Störung des göttlichen Plans, die nur von einer gottwidrigen Macht herrühren kann und in der Auferstehung wieder zurechtgestellt wird. Allein auch dies ist nur dann richtig, wenn man den Auferstehungsleib als direkte Fortsetzung des ursprünglich geschaffenen Naturorganismus auffaßt. Den paulinischen Aussagen dürfte es aber mehr entsprechen, ihn als einen Organismus höherer Ordnung zu denken, der keiner sarkischen Basis bedarf 1 Ko 15, 14. 50. Man wird darum eher sagen müssen, daß der christliche Gedanke der Auferstehung verkürzt wird, wenn man ihn allzueng mit der ersten Schöpfung verknüpft.

Viel näher liegt es dagegen, eine direkte Korrespondenz zwischen dem, was die Sünde raubt, und dem, was die Erlösung giebt, zu erwarten. Diese hat man aber in der traditionellen Lehre mit Recht vermißt, wenn doch die Erlösung den in der Sünde begründeten leiblichen Tod nicht aufhebt (vgl. die Schrift von Mau). Betrachtet man dagegen als die Straffolge der Sünde den geistlichen und ewigen Tod, so kann man in der Tat sagen, daß die Erlösung durch Christus die volle Wiederaufhebung der Sünde ist.

Nicht zuletzt sind es aber methodische Bedenken, die es widerraten, einen Satz in die Glaubenslehre aufzunehmen, der nicht dem Gebiet der religiös-sittlichen Erfahrung, sondern dem der spekulativen Naturbetrachtung angehört. Das physische Sterben aus religiös-moralischen Ursachen zu erklären bleibt doch immer eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Wer diesen Schritt einmal wagt, dem kann man es kaum wehren, auch andere uns peinliche Einrichtungen des Naturlebens auf dieselbe Ursache zurückzuführen, wie dies auch Krabbe (a. a. O. S. 80 f.) thut. Daß die Sünde Unseligkeit und Verderben bringt, ist so lange ein völlig klarer und unwiderleglicher Satz, als wir bei dem Leben der sittlichen Persönlichkeit stehen bleiben; sobald wir ihr jedoch Wirkungen auf die Naturordnung zuschreiben, geraten wir auf ein unsicheres Gebiet. Darum ziehen sich auch manche, die den objektiv realen Zusammenhang von Sünde und Tod festhalten wollen, schließlich darauf zurück, daß freilich nur die Gestalt des Todes eine andere geworden sei. Auch dieser Satz ist aber nur dann mehr als eine unbestimmte und unsichere Vermutung, wenn man dabei an seine Gestalt im Bewußtsein denkt, die Todesfurcht, die Vorwürfe des Gewissens, die Erinnerung an Verfehlungen und Versäumnisse, die nun unwiderruflich geworden sind. Sofern der Tod die Summe eines verfehlten Lebens zieht, ist er die Strafe der Sünde. Wer dagegen der Gnade Gottes in Christus gewiß ist, der sieht in ihm den Eingang zu der höheren Lebensstufe, die er schon in Glauben und Hoffnung betreten hat. Es wird darum dabei bleiben, daß Schleiermacher den Weg gezeigt hat, die Lehre vom Tod von den Beimischungen der Naturspekulation zu befreien und sie dem christlichen Heilsglauben gemäß zu gestalten. Ein Beispiel maßvoller christlicher Spekulation bieten die Ausführungen Rothes in der Ethik (I^2, § 111), die zwischen dem natürlichen und unvermeidlichen sinnlichen Ableben und dem Tod im prägnanten Sinn des Wortes d. h. der infolge der Sünde mit dem Ableben verbundenen Entblößung und Verarmung bestimmt unterscheiden.

Anhangsweise mag hier noch ein Wort über die Auffassung des Todes in der heutigen Biologie stehen. Man hat versucht, die Ursache des Todes im Lebensprozeß selbst, genauer in der Fortpflanzung aufzuzeigen (A. Goette, Über den Ursprung des Todes 1883). Dieser Anschauung hat jedoch A. Weismann widersprochen. Nach ihm ist der natürliche Tod nicht ursprünglich — die niedersten, einzelligen Lebewesen sterben nicht, sie leben multipliziert fort, indem sie sich teilen —, sondern eine sekundäre, aus Gründen der Zweckmäßigkeit getroffene Einrichtung. Nachdem eine Differenzierung der Organismen in der Weise eingetreten war, daß ein Teil der Zellen dem Aufbau des Körpers, ein anderer der Fortpflanzung dient, hat die dauernde Erhaltung der ersteren keinen Zweck mehr für die Gattung; ihre Auflösung dient dazu, neuen unverbrauchten Individuen Raum zu machen. (Ueber Leben und Tod, 1884 und Vorträge über Descendenztheorie I^2, S. 211 ff.) Auch dies ist aber mehr ein Versuch, der einmal bestehenden Thatsache eine teleologische Deutung zu geben als eine Erklärung ihres Ursprungs. So wird es zutreffend sein, wenn andere Biologen urteilen: Die eigentliche Ursache des normalen oder physiologischen Todes ist unbekannt (L. Hermann, Lehrbuch der Physiologie, 12. A. S. 660). Man könnte geneigt sein, dieses Non liquet zu Gunsten der religiösen Erklärung des Todes zu benützen. Allein die Dogmatik thut wohl besser daran, ein Gebiet überhaupt nicht zu betreten, auf dem sie Gefahr läuft, von der Gunst oder Ungunst naturwissenschaftlicher Theorien und Hypothesen abhängig zu werden.

O. Kirn.

Todesstrafe. — Litteratur: Feuerbach, Bibl. für peinl. Rechtswiss. II, 243; Seeger, Kriminalist. Abhandlungen (1858), 1 ff.; Mittermaier, Todesstr. nach den Ergebn. der wiss. Forderungen, 1862; John, Ueber die Todesstrafe, 1867; Geyer, Ueber die Todesstrafe, 1869; Hetzel (Theolog), Todesstrafe in ihrer kulturgesch. Entw., 1870; Bitzius (Theol.), Die Todes- 5 strafe vom Standpunkt der Religion, 1870; v. Holtzendorff, Das Verbrechen des Mordes u. die Todesstrafe, 1875; Rothmund, Ueber die Todesstrafe vom Standpunkte eines Arztes. — Zur Geschichte (außer den Verweisen im Text): v. Bar, Lehrbuch des Strafrechts I, 1882; Richard Schmidt, Aufgaben der Strafrechtspflege, 1895, S. 178 ff. 224 ff.; Günther, Idee der Wiedervergeltung, 1897 ff., 3. Abt., 1. Hälfte, S. 327; Katzenstein, Todesstrafe in einem neuen 10 Reichsstrafgesetzbuch, 1902. Im übrigen vgl. die Lehrbücher des Strafrechts von Liszt, Finger u. a.

Die Todesstrafe, das denkbar schwerste der Zwangsmittel, durch welches die Gesellschaft dem Bruch der Rechtsordnung, dem Verbrechen, durch schmerzhafte Züchtigung des Verbrechers entgegenwirken kann, ist eine Erscheinung des sozialen Lebens, die der Befriedigung des religiösen Bedürfnisses an sich fern steht. Gleichwohl hat die christliche 15 Religion ebenso wie schon vorher die dem Christentum vorarbeitenden hebräisch-jüdischen Glaubenssatzungen und später die Organe der Kirche und die theologische Litteratur auf allen Stadien ihrer Entwickelung, sei es billigend und befördernd, sei es mißbilligend oder abschwächend zur Todesstrafe Stellung genommen. Mit Vorliebe hat diese Kritik die Todesstrafe in denjenigen ihrer Anwendungsfälle ins Auge gefaßt, wo sie als Rechts- 20 folgen des Mordes oder Totschlags, der vorsätzlichen Menschentötung, aufgetreten ist. Die Motive für das Interesse des religiös Nachdenkenden an der Todesstrafe und das wirkliche Verhältnis zu ihr sind nicht ohne weiteres klar. Sie lassen sich unbefangen nur dann beurteilen, wenn man die überaus verschiedenen Bedingungen berücksichtigt, unter denen die Kritik hervortritt, und demnach die sehr verschiedene Bedeutung, die ihr zukommt.

25 I. Das Verhältnis der Religion zur Todesstrafe in der geschichtlichen Entwickelung. Für den Standpunkt der jüdischen Religion wie später auch für den der frühchristlichen Lehre ist davon auszugehen, daß die Tötung eines schweren Verbrechers in primitiven Zuständen überhaupt nicht zu den Einrichtungen gehört, die zweckbewußten gesetzgeberischen Erwägungen entspringen. Die Todesstrafe ist vielmehr wie jeder 30 strafende Eingriff in die Freiheit des Verbrechers eine Umbildung der triebartigen Reaktion der Rache, die die ältesten Gemeinwesen aller älteren Kulturvölkern zunächst nur geschehen lassen, die sie erst allmählich durch Regeln normieren und durch behördliche Thätigkeit teils unterstützen, teils einschränken. Die Rache führt in der Urzeit überall auf einem doppelten Weg zur Tötung des Rechtsverletzers. Frevel, die wesentlich nur als 35 Eingriffe in die Sphäre eines Individuums oder eines Geschlechts, einer Sippe empfunden werden (Privatdelikte), führen zur Privatrache, so Diebstahl, Ehrverletzung, besonders die Tötung eines freien Menschen zur Blutrache, die das verletzte Geschlecht gegen den Totschläger oder dessen Sippegenossen übt. Das Gemeinwesen beteiligt sich hieran in der Weise, daß es im Interesse des öffentlichen Friedens der willkürlichen Rache oder 40 Fehde entgegenwirkt, den Bluträcher durch Vermittelung einer Sühne, Eintreibung einer Geldbuße zufriedenstellt, andererseits den Thäter, der zur Bußzahlung bereit ist, gegen die Rache sichert. Hiervon ganz getrennt bewegt sich aber ursprünglich ein Verfahren gegen solche Frevel, die die Empfindungen aller Volksgenossen oder das Gemeinwesen selbst verletzen (Heiligtumsschändung, widernatürliche Unzucht, Kriegsverrat u. s. w.). Sie 45 entfachen die Rache eines jeden, die Volksrache, und das Gemeinwesen kann hier die Ordnung nur so befördern, daß es sich zum Wächter oder Vollstrecker der Rache macht, zunächst durch offizielle Preisgabe des Thäters an die Volksgenossen (Friedloslegung, Ächtung), dann durch Hinrichtung, eigentliche Todesstrafe, bei deren Formen vielfach sakrale Ceremonien, die Ritualien der Opferung mitspielen können. Der Fort- 50 gang der Entwickelung vollzieht sich nun so, daß das Gemeinwesen, indem es erstarkt, auch an einzelnen Verbrechen, die ursprünglich nur Privatdelikte waren, ein öffentliches Interesse nimmt, sie der privaten Auseinandersetzung durch Fehde und Sühnevergleich entzieht und der öffentlichen Leibesstrafe, Todesstrafe unterwirft. Gerade hier aber spielt die Religion zuerst eine entscheidende Rolle. Erfahrungsgemäß knüpft die Anteilnahme der staatlichen Organe 55 meist an die Vorstellung an, daß eine Unthat, abgesehen von der Kränkung der nächstbetroffenen Sippe, das Volk befleckt und um des Friedens mit den Göttern willen gesühnt werden muß. Vor allem haftet solcher Fluch an ungesühnter Blutschuld bei vorsätzlichem Mord. So gelangt auf dem Weg religiöser Vermittelung im griechisch-attischen Recht der nachhomerischen Zeit der Staat zur Einmischung in die Blutrachehändel 60 (Eduard Meyer, Geschichte des Altertums II, 1893, § 364); im römischen Recht dürfen

ähnliche Übergänge vermutet werden, obwohl sie weniger erkennbar sind. Ebenso aber ist die Entwickelung im hebräischen Recht verlaufen. Im alten Recht (Ex 21, 12ff.) unterliegt der Mörder nur der Blutrache; die Ältesten der Gemeinde wirken nur insofern mit, als sie den Verbrecher, falls er sich in ein Asyl geflüchtet hat, vom Altar losreißen und dem Rächer zum Vollzug der Rache überantworten müssen. Nur von der Blutrache reden 5 insbesondere die bekannten Stellen Ex 21, 12: „Wer einen Menschen schlägt, daß er stirbt, der soll des Todes sterben", „Auge um Auge, Seele um Seele" Sie enthalten lediglich eine offizielle Billigung der Blutrache zwischen Einzelnen und Einzelnen, Sippe und Sippe, während Gen 9, 5. 6 „wer Menschenblut vergießt, des Blut soll auch durch Menschen vergossen werden, überhaupt nur eine drohende Prophezeihung Gottes aus- 10 spricht, die sich das Individuum zur Warnung dienen lassen soll. Und auch in den andern Fällen, in denen Ex 21 todeswürdige Schuld erwähnt (Menschenraub, Elternmißhandlung, Ehebruch, widernatürliche Unzucht, Wahrsagerei) ist nur von Blutrache (oder vielleicht Volksrache, formloser Lynchjustiz) die Rede. Im Recht der späteren Königszeit dagegen wird die Rache zwar auch noch erwähnt (Dt 19, 1). Daneben aber 15 erscheint die Anschauung, daß die ganze Gemeinde durch vorsätzlichen Mord mit Blutschuld (damim) belastet wird, die durch öffentliche Hinrichtung oder Preisgabe an den Rächer abgewaschen werden muß. Gleiches Recht gilt in dieser Zeit, d. h. in der Zeit, in der der priesterliche Einfluß in allen Seiten des Staatslebens immer ausschließlicher zu werden beginnt, für andere Formen der „todeswürdigen Schuld" (mishpat 20 mavet): Gotteslästerung, Majestätsbeleidigung, Ehebruch u. a. Die Preisgabe an den Rächer wird durch Steinigung ersetzt, an der sich alle Männer der Gemeinde beteiligen. So ist einerseits der sakrale Einfluß der Todesstrafe förderlich. Andererseits scheint jedoch die priesterliche Kontrolle, die dem späteren Staatswesen von Juda und vor allem der nachexilischen Zeit eigentümlich ist, einer allzugroßen Ausdehnung der Todesstrafe auch 25 entgegengewirkt zu haben. In nachdeuteronomischen Quellen wird wenigstens eine — allerdings schwankende — Gruppe todesschuldiger Delikte (Zauberei, Grenzverrückung, Kinderopfer und Tempelprostitution) nicht mit realem Vollzug, sondern mit der Strafe des Himmels bedroht, wobei freilich zweifelhaft bleibt, ob nicht subsidiär für Gottes Zorn auch wieder die staatliche Todesstrafe einzutreten bestimmt ist (vgl. neuestens Wellhausen in 30 Mommsens „Fragen zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker" 1905, S. 93).

Im allgemeinen bleibt jedoch das Judentum, wenn es der religiösen Vorstellung dauernd einen bestimmenden Einfluß auf die Strafjustiz einräumt, im fortgeschrittenen Staat der antiken Mittelmeerwelt allein. Im übrigen, vor allem im griechischen und italischen Strafrecht, wird die Anwendung und Form der Todesstrafe ausschließlich zu einer Frage 35 weltlich-rechtlicher Erwägungen. Insbesondere im römischen Recht steht seit dem 5. Jahrhundert das Prinzip fest, daß die Todesstrafe (Hinrichtung mit dem Beil, Verbrennen, Herabstürzen vom Felsen u. a. Formen) alle schweren Verbrechen (Mord, Brandstiftung, Meineid, Hochverrat &c.) zu treffen hat. Allerdings wird dieser Grundsatz dadurch abgemildert, daß im Nachwirken ältester Rechtsanschauungen mit der Todesstrafe gleich- 40 wertig die Friedloslegung, die aquae et ignis interdictio, d. h. nunmehr die Verbannung aus der römischen Bürgergemeinde gelten soll. Diese Surrogatstrafe wird um so beliebter, als die Provocatio ad populum, gegen die mit dem Blutbann betrauten Magistrate, besonders die Konsuln, der Volksversammlung einen Einfluß auf die Kapitaljustiz eröffnet. Das Steigen der bedeutungsvollen Würde des civis Romanus hatte seit 45 dem 2. Jahrh. n. Chr. dazu geführt, daß die mit dem Blutbann betrauten Magistrate, besonders die Konsuln, nicht gern mehr die Anklage auf Tod erhoben oder das gesprochene Urteil gegen die römischen Bürger nicht vollstrecken ließen. Vor allem im Lauf der letzten beiden Jahrhunderte der Republik kam auf diesem Wege die Todesstrafe mindestens gegenüber den angeseheneren Klassen der Bürgerbevölkerung fast ganz außer Anwendung. Aber aufgehoben 50 wurde sie nie, und als seit Cäsar die Neuordnung des römischen Weltreichs sich vollzog und auch die Strafjustiz festere, von der kaiserlichen Gesetzgebung und Obergerichtsbarkeit beeinflußte Formen erhielt, wurde sie zunächst vor den außerordentlichen Tribunalien (dem Senat, dem Stadtpräfekten von Rom) auch gegen römische Bürger mit rasch zunehmender Häufigkeit wieder gehandhabt. So war die Todesstrafe bei Beginn der christlichen Zeitrechnung 55 eine im ganzen Umfang des römischen Reichs eingebürgerte Institution, gleichviel ob sie auf Grund lokalen Rechts der Provinz oder Stadt, nach griechischem, syrischem &c. Recht, oder ob sie in der Justiz der römischen Provinzialstatthalter auf Grund römischen Rechts verhängt wurde. Auch die Grundsätze, die in dieser Hinsicht innerhalb des römischen Vasallenkönigreichs Judäa für das einheimische, durch Cäsar wiederhergestellte Blutgericht des

Synedrium unter dem Vorsitz des Hohenpriesters, galten, erscheinen nur als eine Einzelanwendung der im ganzen Umkreis der Mittelmeerländer anerkannten Regeln.

An diesen Zuständen ändert auch die Lehre Christi nichts mehr. Bei ihrem von Anfang an nur auf die Verkündigung und Vorbereitung des Gottesreichs gerichteten Streben ist eine Kritik der festeingewurzelten strafrechtlichen Grundsätze im Evangelium gar nicht zu erwarten und in der That nirgends beabsichtigt. Von Christi eignen Aussprüchen kommt allein Mt 26, 52 in Betracht „alle, die zum Schwert greifen, werden durchs Schwert umkommen“, ein Wort, das ebenso wie Gen 9, 5 (vgl. oben) nur den drohenden Hinweis auf die Schicksale des Menschenlebens unter dem vergeltenden Einfluß des göttlichen Zorns enthält. Paulus spricht Rö 13, 1 ff. allerdings ausdrücklich von der staatlichen Todesstrafe: „Wer also der Obrigkeit sich widersetzt, der lehnt sich auf wider Gottes Ordnung, — thust du aber Böses, dann fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst. Sie ist Gottes Gehilfe, Gerichtsvollstrecker für den, der Böses thut“ (übers. von Weizsäcker; — *„οὐκ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ, θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν, ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι“*. Aber auch hier wird die Todesstrafe nur als vereinbar mit dem göttlichen Gesetz bezeichnet, keineswegs gefordert oder dem Staate zur Pflicht gemacht. Dem entspricht es, daß auch in der Folgezeit die christlichen Autoritäten auf die Todesstrafjustiz des römischen Reiches einflußlos bleiben. Nachdem zwei Jahrhunderte lang die Christen selbst auf die Anklage des Abfalls vom Götter- und Kaiserkult hin und unter dem strafrechtlichen Gesichtspunkt des Majestätsverbrechens (perduellio, crimen maiestatis) einer massenweisen Verhängung der Schwertstrafe (als Bürger) oder der condemnatio ad bestias (als Nichtbürger) verfallen sind (Mommsen, Strafrecht S. 575), läßt das Christentum, als es zur Herrschaft gelangt ist, seinerseits der Kapitaljustiz freien Lauf. Thatsächlich geht neben der steigenden Ausbreitung der christlichen Religion ein stetiges Wachstum der Todesstrafe her, die seit den Severen auch gegen römische Bürger der höheren Klassen wegen aller schweren Verbrechen wieder angewendet und gerade seit Konstantin in weiterem Umfang auch bei minderschweren Delikten, sogar in geschärften Formen verhängt wird (Eingießen glühenden Bleis in den Mund der Ammen, die zur Mädchenentführung behilflich sind u. dgl.).

Zu den barbarischen Staatseinrichtungen, die die Völkerbewegungen der Germanen auf dem Boden des weströmischen Reichs und im übrigen Westeuropa hervorriefen, stand die Kirche als äußerlich schon fest organisierter und an Macht und Reife des Ausbaus stetig wachsender Verband von Anfang an in wesentlich verändertem Verhältnis. Die Kirche nahm deshalb hier zu den staatlichen Vorgängen, auch zur Strafjustiz, rückhaltlose Stellung, und zwar verbanden sich hier geistliche Bestrebungen, die denen des altjüdischen Priestertums ähnlich waren, mit einer Wirksamkeit ähnlich der, wie sie die Kirche im spätrömischen Reich entfaltet hatte. Von bestimmendem Einfluß auf die Frage der Todesstrafe wurde sie jedoch auch hier nicht.

Da die germanischen Rechte, wie jedes primitive Recht, zunächst ebenfalls die Privatrache, Blutrache und deren Abkauf durch Vermögensbuße zum treibenden Faktor der Verbrechensverfolgung machten, ergab sich für die Kirche in erster Linie die Mission, die blutige Vergeltung des Verbrechens, soweit sie im Wege eigenmächtiger Fehde erfolgte, zu bekämpfen, nicht nur durch Unterstützung und Vermittelung von Sühneversuchen zwischen den Streitenden, sondern auch durch Stärkung der geordneten staatlichen Strafjustiz. Im Erfolg kam also diese Arbeit der Kirche der Todesstrafe als staatlicher Einrichtung zu Gute. Sie führte z. B. schon im Merovingerreich unter Childebert II. (596) zu dem Verbot der Bußvereinbarungen und zu dem Gesetz, daß der Totschläger offiziell den Sippen des Opfers zur Tötung ausgeantwortet werden soll, wie im Recht des Deuteronomium. „Qui novit occidere, discat morire“ (Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II, 259). Darüber hinaus wurde zwar ein horror sanguinis von der Kirche auch prinzipiell betont und vor allem die Karolinger trugen dem Rechnung, insofern sie die Sühneverträge direkt zu erzwingen suchten und nur mit außerordentlichen staatlichen Strafen (Ächtung, Vermögenskonfiskation) nachhalfen. Aber im Endergebnis mußte der Kampf der Kirche gegen die Fehde, für den sich die Kirche seit dem 10. Jahrh. in der Ausschreibung des Gottesfriedens, der treuga Dei, ein imposantes Werkzeug schuf, doch allmählich den Ausbau des Leibesstrafensystems der staatlichen Strafjustiz in allen westeuropäischen Staaten befördern.

Sobald dann die Todesstrafe als reguläre Maßregel des öffentlichen Rechts ausgebildet war, verhielt sich die Kirche im Prinzip als bloßer Zuschauer. Weder verlangte sie die Todesstrafe noch trat sie ihr hindernd entgegen. Sie schärfte lediglich den Klerikern ein, daß sie sich jeder Mitwirkung bei der Verhängung und beim Vollzug zu enthalten hätten

und sprach in ihren eignen Gesetzesakten aus, daß sie die Festsetzung der Todesstrafe verschmähe. Dieser Standpunkt wurde auch in der großen gesetzgeberischen Periode festgehalten, deren Früchte den Grundstock der Dekretalensammlung des Corpus iuris canonici abgaben (Alexander III. c. 4 X de raptoribus 5, 17; Urban III. c. 3 de crim. falsi 5, 20; Innocenz III. c. 10 X de excomm. prael. 5, 31). Daß gelegentlich (c. 1 X de furtis 5, 18) bei Menschenraub auf die in Ex 21, 16 hierfür festgesetzte Tötung verwiesen wurde, änderte daran nichts. Im Gegenteil war da, wo sich die Kirche thatsächlich einmischte, ihr Einfluß eher dem Prinzip „ecclesia non sitit sanguinem" geneigt. Die geistlichen Obern wurden ermahnt, durch Gewährung von Asylrecht oder sonst auf Verschonung des Verbrechers im Interesse seiner Besserung hinzuwirken (Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts Bd 5 [1895], S. 50).

In gewisser Weise änderte sich das erst, als der Kampf gegen die Ketzerei begann. Nachdem schon im 11. Jahrhundert vereinzelt in Frankreich und Deutschland vom Staat die Todesstrafe gegen Ketzer angedroht worden, führte seit Mitte des 12. Jahrhunderts die Zunahme häretischer Bewegungen zu dem festen Bunde von Kirche und Staat, durch den sich zuerst (1184) Friedrich Barbarossa, dann die übrigen Fürsten Südeuropas dem Papste zur Unterdrückung der Ketzer mittels weltlicher Strafe geradezu verpflichteten. Er erhielt auf dem 4. Laterankonzil Innocenz' III. (1215) seine Festigung. Die Strafen waren ursprünglich nur Bann, Ehrloserklärung, Konfiskation, Verwüstung der Güter. Hierbei blieb es noch bei Erneuerung des Versprechens durch Friedrich II. (1220). Aber 1224 ging Friedrich (für die Lombardei) zur Sanktion des Feuertods über und diese bald auf ganz Italien ausgedehnte Maßregel erfuhr durch Gregor IX. nicht nur Billigung, sondern direkte Förderung. Das neue Prinzip erstreckte sich bald gesetzlich oder gewohnheitsrechtlich über Deutschland, Frankreich, England, Spanien. Da die Aburteilung der Ketzerei regelmäßig vor die geistlichen Gerichte gezogen wurde, so wurde die Todesstrafe dem Effekt nach zu einer von der Kirche verhängten Strafe, wenn sie auch formell von den staatlichen Behörden im Auftrag der geistlichen Organe vollzogen wurde (Hinschius 5, 378 ff.).

Immerhin hat sich das ursprüngliche Prinzip als solches weiter erhalten. Nur ganz vereinzelt haben auch später geistliche Gesetze die Todesstrafe direkt in die kirchlichen Strafen aufgenommen (Julius III. 1554 gegen solche, die gotteslästerliche Bücher nicht ausliefern; andere Einzelfälle Hinschius 5, 501). Hierbei wirkte aber damals schon der Umstand mit, daß der Papst als Landesherr des Kirchenstaates zugleich kraft seiner staatlichen Autorität die Todesstrafe zu verhängen gezwungen war.

Im Grunde brachte auch die protestantische Lehre keine Änderung des Standpunkts. Luther ging bei seiner Scheidung des geistlichen und weltlichen „Regiments" unbedingt davon aus, daß die Handhabung der Strafjustiz, vor allem des Blutbanns, im Verfolg der Aufgabe, „daß die Bösen gezwungen werden", vom Evangelium gänzlich unbeengt zu bleiben habe. Immerhin war bei Luther wie ähnlich bei Calvin die Nutzanwendung des prinzipiellen Standpunkts weniger ein ruhiges Gewährenlassen, als vielmehr die direkte Billigung der Todesstrafe. Gelegentlich, bes. im Hinblick auf die aufständischen Bauern, formulierte er die Forderung „man solle flugs zuhauen und stechen in die Aufrührerischen, wer nur kann" mit schonungsloser Schroffheit. Da ihm die weltliche Obrigkeit unmittelbar von Gott gesetzt war, wurde ihm auch der Gebrauch des Schwertes zum Gottesdienst: „Die Hand, welche das Schwert führt und würget, ist nicht mehr Menschen Hand, sondern Gottes Hand, und nicht der Mensch, sondern Gott hänget, rädert, enthauptet, würget und krieget" (Zusammenstellung von Aussprüchen der Reformatoren bei Hetzel, a. a. O. S. 111). So kann es scheinen, als wenn die Reformation als solche der Idee der Todesstrafe eine Stärkung gebracht hätte. In Wahrheit erklärt sich die verschärfte Stellung jedoch aus der Besonderheit der umgebenden Verhältnisse. Seit dem 15. Jahrh. hatte das weltliche Strafrecht in allen europäischen Staaten begonnen, die Todesstrafe in weit gesteigertem Maße zu verwenden. Den Anlaß hierzu gab das Anschwellen des organisierten gewerbsmäßigen Verbrechertums mit proletarischem Charakter. Nachdem die Ausbildung der städtischen Kultur, die Neigung der individuellen Konkurrenz in allen Berufsarten, das Wachstum der Bevölkerung schon am Ende des Mittelalters die Vorbedingungen für diese soziale Erscheinung geschaffen hatten, machte sie sich im Laufe des 16. Jahrhunderts empfindlich in dem Anschwellen vagierender Haufen von Arbeitsscheuen, Bettlern, Schwindlern, Dieben, Spielern aller Art, bemerkbar. Da thatsächlich diese „schädlichen Leute" mit den gefährlichen Typen des Gewerbsverbrechertums in nahem Austausch standen, griff zunächst die Praxis

und etwa seit 1530 auch die Gesetzgebung aller europäischer Staaten zu der Maßregel formlos-polizeilicher Hinrichtung ohne Rücksicht auf die Geringfügigkeit der im Einzelfall begangenen Strafthat: das 2. und 3. Drittel des 16. und das 1. des 17. Jahrhunderts bezeichnen also in der weltlichen Strafjustiz den Höchststand der Ziffer der Todes-
5 strafen (Richard Schmidt, Aufgaben der Strafrechtspflege 1895, S. 234 ff.). Die Anschauung der Reformatoren stand von Anfang an unter dem Eindruck dieser Massenhinrichtungen, die sie wie ihre Zeitgenossen für eine unentbehrliche Abwehr des überwuchernden Verbrechertums hielten. Vermeintliche geistliche Interessen kamen hinzu, um diese Vorstellung in der Folgezeit lebendig zu erhalten. Seit sich die Folter als Überführungs-
10 mittel im Strafprozesse eingebürgert hatte, begann das in früheren Jahrhunderten für die Strafpraxis wenig erhebliche Delikt der Zauberei oder Hexerei eine Rolle zu spielen. Die Möglichkeit, mit Hilfe der Tortur ein Geständnis des Bunds mit dem Teufel zu erpressen, begünstigte die starke Zunahme der Denunziationen und Anklagen, wegen dieses „gemeingefährlichen Verbrechens", dessen innere Richtigkeit nunmehr nicht zu Tage treten
15 konnte, besonders in einem Zeitalter ohnehin gesteigerter religiöser Erregung. Vor allem in der Beförderung der Hexenprozesse fand die theologische Orthodoxie auf katholischer wie auf protestantischer Seite immer neuen Grund, auch die Todesstrafe (den Feuertod des Zauberers oder der Hexe) zu rechtfertigen, und es konnte sich in einem Teile der lutherischen Theologie die Anschauung festsetzen, das Evangelium fordere die Todesstrafe als
20 Folge vor allem des Mords und anderer Kapitalverbrechen und es sei eine Aufgabe der Geistlichkeit, ihre konstante Anwendung im staatlichen Leben durchzusetzen. Die Hexenverfolgungen übten also auf die Kirche im absoluten Staate den gleichen Einfluß wie die Ketzerverfolgungen auf die des mittelalterlichen Staats: sie waren Ausnahmeerscheinungen, die die geistlichen Organe veranlaßten, aus der durch ihren sonstigen
25 Standpunkt bedingten Zurückhaltung oder richtiger sogar aus ihrer Abneigung gegen die Todesstrafe herauszutreten.

Jedenfalls hat es die geschilderte Kombination verschuldet, daß in der Folgezeit, als der Kampf gegen die Todesstrafe begann, die christlichen Kirchen oder die christliche Litteratur hierbei keine entscheidende Rolle gespielt haben. Die Reaktion wendete sich zu-
30 nächst gegen die maßlose Übertreibung der Todesstrafe, seitdem die Praxis beeinflußt von älteren polizeilichen Maßregeln in der organisatorischen Zusammenfassung der Zwangsarbeit im Zuchthaus oder Gefängnis ein Surrogat der Strafe gegen die leichteren Typen des gewerbsmäßigen Verbrechertums, später auch gegen die schwereren gefunden hatte. Das allmähliche Eindringen der Zuchthäuser (zuerst 1580 in London, 1596 in
35 Amsterdam, 1622 in Hamburg ꝛc.) bewirkte — merkbar seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts — eine Abnahme der Todesstrafe. Hierbei wirkten geistliche Bestrebungen der Läuterung und Hebung der Sträflinge von sektiererischer, protestantischer, katholischer Seite gelegentlich mit, aber nie in erster Linie. Erst recht ging die Bewegung zur Abschaffung der Todesstrafe, nicht von christlichen Elementen aus. Sie wurde
40 vielmehr aus den spezifisch der Aufklärungsphilosophie angehörigen Gedankengängen heraus unternommen. Die älteren Vertreter der Aufklärung in England, Frankreich und Deutschland (Locke, Voltaire, Montesquieu, Thomasius) hatten die Todesstrafe im Anschluß an die Begründer der naturrechtlichen Lehre von Grotius und Hobbes noch als unerläßlichen Bestandteil des Strafensystems anerkannt, sei es unter dem Gesichtspunkt der Wiedervergeltung, sei
45 es unter dem der Unschädlichmachung einer gefährlichen Person. Noch Rousseau hatte ihr im Contract social (1762) theoretisch sogar einen fast unbegrenzten Spielraum mit Hilfe der Konstruktion geschaffen, daß das Verbrechen als „Bruch des Staatsvertrags" den Thäter rechtlos mache und gänzlich der Willkür des Staats ausliefere. Erst von Cesare Beccaria (Dei delitti e delle pene 1764) wurde in Anknüpfung an Rousseaus Hauptgedanken
50 eine theoretische Unvereinbarkeit der Todesstrafe mit dem Recht behauptet: das Individuum setze angeblich bei Eingehung des staatsbegründenden Vertrags einen Teil seiner Freiheit zum Pfande ein für den Fall, daß es den Vertrag breche; da aber eine Verpfändung des eigenen Lebens wider die guten Sitten gehe, so entbehre auch die Todesstrafe das rechtliche Fundament der Selbstverpfändung. Aber gerade in der gleichen Zeit
55 erfuhr die Todesstrafe durch die aus Leibniz und Thomasius schöpfenden eklektischen Aufklärer Deutschlands, durch Crusius (Anweisung, vernünftig zu leben, 1744, 3. A. 1766); Baumgarten (Metaphysik 1757) eine neue Rechtfertigung aus der göttlichen Vergeltung und bald darauf gab Kant (Kritik der praktischen Vernunft 1788) ihr in seinem Imperativ der vergeltenden Gerechtigkeit als einem Postulat des Sittengesetzes eine so starke
60 Stütze, daß von hier an Anhänger und Gegner der Todesstrafe, wie überall, so auch in

der christlichen Moraltheologie nebeneinander hergingen. Eine geschlossene Anschauung über die Todesstrafe auf der Grundlage religiöser Erwägungen hat sich nicht gebildet. Während manche christlichen Ethiker die „Unterlassung der Todesstrafe als Abfall von Gottes Recht" und die pflichtvergessene Obrigkeit als eine „nicht mehr nach apostolischen Vorschriften bestehende" bezeichnen wollten (Rothe, Ethik 5, 378; Vilmar I, 387) suchten andere (Mehring) gerade aus christlichen Erwägungen die Todesstrafe als unhaltbar nachzuweisen.

II. Die Bedeutung der religiösen Vorstellungen für die gesetzgeberische Kritik der Todesstrafe. Der Gang der geschichtlichen Entwickelung illustriert bereits zur Genüge die heute im allgemeinen anerkannte Wahrheit, daß die Sanktion und das Anwendungsgebiet der Todesstrafe im staatlichen Recht unmittelbar durch Gebot der Religion nicht berührt werden kann. Es hat sich gezeigt, daß die Stellen des alten oder neuen Testaments, der kanonischen Gesetzgebung oder der Reformatoren, die sich anscheinend für oder gegen die Todesstrafe aussprachen, entweder überhaupt keine grundsätzliche Stellungnahme enthalten (so die Äußerungen, die die Rachetötung des Verbrechers durch den Verletzten verwerfen), oder durch spezielle historische Anlässe hervorgerufen sind. Hiermit trifft aber die allgemeine Erwägung zusammen, daß Äußerungen des Religionsstifters oder der führenden Persönlichkeiten der Religionslehre aus prinzipiellen Gründen keine Richtschnur für die Maßregeln der staatlichen Strafgesetzgebung abgeben dürfen. Die abweichende Anschauung steht und fällt mit den Lehren von der göttlichen Einsetzung des Staats und speziell mit der Doktrin vom „christlichen Staat" wie sie eine ältere Metaphysik, zuletzt im 19. Jahrh. noch mit aller Schroffheit Julius Stahl (Philosophie des Rechts 1830) vertrat. Wäre in der That der Staat vermöge seiner Entstehung berufen, die christlichen Ideale nach Kräften zu verwirklichen, so würde er auch in der Verfolgung des Verbrechens von der religiösen Satzung Direktiven annehmen müssen; aus solcher Anschauung entsprang im mittelalterlichen Staat die unheilvolle Rolle, die die Todesstrafe im Dienst der Erhaltung einer Einheit der Christenheit bei der Ketzerverbrennung spielte. Für die heutige Staatslehre steht es jedoch fest, daß solche metaphysische Dogmen für die Erfahrungswissenschaft vom Staate nicht verwertbar sind. Der Staat als Wahrer der gemeinsamen Kulturgüter seiner Bürger ist nur insofern ein christlicher Staat, als er sein Dasein und die Normen der ihn beherrschenden Rechtsordnung auf den historisch gegebenen Lebensverhältnissen und Anschauungen der Bevölkerung aufbaut; demgemäß können aus seinen Vorbedingungen auch die gewaltigen Umwälzungen nicht weggedacht werden, die das Christentum in Lebensformen und Anschauungen der Kulturwelt hervorgebracht hat. Aber vom Christentum als solchem ist die staatliche Rechtsordnung in Bestand und Inhalt unabhängig. Der Rechtfertigungsgrund des Staats liegt für die Wissenschaft nur in der Notwendigkeit der staatlichen Ordnung für äußeres und seelisches Leben und Gedeihen der Menschen. Insofern wir in dem Gebrauch der dem Menschen von Natur verliehenen Kräfte ohne weiteres deren sittliche Bestimmung erkennen, ist auch die Existenz des Staats, ohne dessen Organisation das Individuum seine Anlagen nicht verwerten kann, eine sittliche Notwendigkeit. An dieser Notwendigkeit nimmt auch die Strafgewalt des Staats, die vornehmste Einrichtung, die der Erhaltung der staatlichen Rechtsordnung dient, teil. Sie ist insoweit gerechtfertigt, als sie „gerecht", d. h. als sie allen am sozialen Leben beteiligten Kulturinteressen nach Verhältnis Rechnung trägt. Nur hiervon hängt insbesondere auch die Rechtfertigung der Todesstrafe und eventuell die Feststellung der Grenzen ab, in denen sie sich zu bewegen hat.

Was nun allerdings von einer gerechten Strafe zu verlangen ist, m. a. W. welche Interessen bei der Gestaltung der Strafjustiz Berücksichtigung heischen und in welchem Verhältnis sie zu berücksichtigen sind, läßt sich allgemeingiltig aus den formalen Erfordernissen, die ein für allemal aufgestellt werden dürfen, nicht deduzieren. Der Maßstab hierfür läßt sich nur empirisch-historisch aus den Wertbegriffen, Idealen des einzelnen Zeitalters und der einzelnen Nation ableiten und muß, wie überall bei Beurteilung des Gerechtigkeits-Erfordernisses mit schwankenden Vorstellungen rechnen, mit Gegensätzen von alten und neuen Wertmaßstäben beim Übergang von einem Zeitalter ins andere, mit Gegensätzen der verschiedenen Schriften und Klassen der Bevölkerung innerhalb einer und derselben Epoche.

In der älteren Entwickelungsphase des Strafrechts aller Nationen konkurriert die Leibesstrafe bekanntlich nur mit der anderen Grundstrafart, die das Vermögen das Verbrechers zum Treffpunkt wählt. Beide sind an sich geeignet, dem Interessenkonflikt, der dem Strafrecht zu Grunde liegt, dem zwischen Allgemeinheit und strafwürdigem Individuum, Rechnung zu tragen. Denn beide verbinden an und für sich die Wirksamkeit,

die der Strafe als Mittel der Unterdrückung des Verbrechens bedarf, mit der Anpassungsfähigkeit an den individuellen Fall des Verbrechens, d. h. sie gestatten eine beliebige oder doch weitgehende Abstufung, Variation nach der Schwere der deliktischen Handlungen. Aber bei der Konkurrenz zwischen beiden Strafarten siegt die Leibesstrafe, 5 die ursprünglich und unreflektiert aus Privatrache und Volksrache übernommen worden ist, als gesetzgeberische Einrichtung ob, weil sie gegen alle Individuen gleichmäßig anwendbar ist, während die Geldstrafe bei Hervortreten starker Vermögensunterschiede gegen den Wohlhabenden wenig empfindlich und wirksam, gegen den Armen überhaupt nicht vollstreckbar ist. Konnte also ursprünglich der bemittelte Verbrecher die Hinrichtung 10 oder Verstümmelung durch Buße an den Verletzten oder öffentliche Geldstrafe oder durch beides ablösen, so dringt die beginnende Ausbildung des neuen Staats seit dem 12. Jahrhundert auf Beseitigung des Lösungsrechts. Die Todesstrafe ist im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit im Aufsteigen. Sie ist die relativ gerechteste Strafe unter den überhaupt zur Verfügung stehenden, weil sie den Vorzug hat, die Gedanken der Gleichheit 15 der Bürger und Klassen vor dem Gesetz zum Ausdruck zu bringen. In allen europäischen Staaten wird sie bis zum 15. Jahrhundert für schwere Majestätsverbrechen, Münzfälschung, Mord und Todschlag, Notzucht, Raub, Diebstahl im Rückfall u. a. allgemein durchgeführt.

Zugleich erwächst jedoch in Anknüpfung an die alte Volksrache und an die form- 20 lose Abstrafung der auf handhafter That betroffenen Verbrecher die Gefahr eines Mißbrauchs der Todesstrafe. Das Anschwellen des proletarischen gaunerischen Gesindels (vgl. o. S. 809, 52) legt besonders seit Ende des 15. Jahrhunderts die Versuchung nahe, die Todesstrafe der bequemen Form der Unschädlichmachung auf ganz geringfügige Rechtsbrüche (kleine Diebstähle, Bettelei, Arbeitsscheu) zu verhängen. Die Zeit des 16. und 25 17. Jahrhunderts ist deshalb die Zeit des Kampfs um die Frage, wieweit die Todesstrafe ausgedehnt werden darf, und die Forderung der Gerechtigkeit tritt nunmehr hier in der Tendenz hervor, die Todesstrafe auf ganz schwere Kapitalverbrechen einzuschränken. Dies ist insbesondere auch die Tendenz des für die deutsche Strafrechtsentwickelung bedeutsamsten älteren Gesetzeswerkes, der bambergischen Halsgerichtsordnung des 30 Frhrn. Johann von Schwarzenberg (1507), die in der Umarbeitung zur peinlichen Gerichtsordnung Karls V., zur Carolina (1532) die Geltung des deutschen Reichsgesetzes erhielt. Ihr Grundgedanke war gerade der, zu bewirken, daß „underscheyd sol gehalten werden" und zu verhüten, daß niedrige Delikte am Leben gestraft würden. Sie wie verwandte Bestrebungen erreichte ihren Erfolg nicht. Im Gegenteil setzte nunmehr, wie schon 35 erwähnt, jenes Überhandnehmen der Todesstrafe erst recht ein, für die die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert den Höhepunkt bedeutet. Aber statt dessen führte gerade die schließlich unvermeidliche Reaktion gegen das Übermaß zur Schaffung der dritten Grundform der Strafe, zur neuen Strafart der Freiheitsstrafen.

Mit dem seit ca. 1700 annähernd vollendeten Durchdringen des Freiheitsstrafen- 40 systems änderte sich notwendig der Beurteilungsmaßstab auch für die Todesstrafe. An ihr erwachte die theoretisch durch die Aufklärungsphilosophie vorbereitete neue Grundforderung der Menschlichkeit, Humanität der Strafe, d. h. das Prinzip, daß die Strafe, die Menschenwürde des Sträflings nicht verletzen, ihn leiblich wie sittlich nicht schlechter machen dürfe als er gewesen. Diese Forderung entnahm allerdings den ersten 45 Anlaß zum Eingreifen aus der Freiheitsstrafe selbst. Die widerliche Form, die die Internierung im Zuchthaus oder Gefängnis des 18. Jahrhunderts vermöge der Überfüllung der großenteils schlecht eingerichteten Anstalten annahm, die Gemeinschaftshaft der Sträflinge, die ohne Unterschied von Alter und Geschlecht, ohne Rücksicht auf die Schwere des Delikts, ohne Beschäftigung, unhygieinisch, unter brutalen Kerkermeistern zusammengepfercht 50 wurden, entfesselte die Bewegung der Gefängnisreform, die litterarisch in John Howards „State of the prisons" (1775) ihren Anfang nahm und im Verlauf teils in England, teils in Nordamerika zur Umbildung der Strafanstalten nach dem Prinzip der Einzelhaft oder des progressiven Strafvollzugs, vor allem nach dem Prinzip der Arbeitsbeschäftigung des Sträflings führte, und systematisch die intellektuelle, sittliche, religiöse Beeinflussung 55 desselben anbahnte. Es war aber kein Zufall, daß in der gleichen Zeit, wie erwähnt (S. 810, 48), auch die Forderung der gänzlichen Abschaffung der Todesstrafe bei Beccaria u. a. auftauchte, um von da an nicht wieder zu verschwinden. Von hier an datiert der Kampf der Meinungen, ob die Todesstrafe der Gerechtigkeit widerstreite oder ob im Gegenteil gerade die Gerechtigkeit die Todesstrafe dauernd verlange.

60 Innerhalb des heutigen, durchgeführten und relativ vollkommen ausgebildeten Frei-

heitsstrafensystems kann wohl kaum ein Zweifel mehr darüber bestehen, in welchem Sinne allein die Gerechtigkeit der Todesstrafe noch verteidigt werden kann.

Es ist ganz unbestreitbar, daß der Gesetzgeber, wenn man neben der Forderung der Abstufbarkeit und Gleichanwendbarkeit der Strafe noch die weitere Grundforderung der Menschlichkeit der Strafen im Interesse des Individuums als Gegengewicht gegen deren 5 schmerzhafte Empfindlichkeit aufstellt, die Todesstrafe soweit möglich oder ganz fallen zu lassen hat. Denn diese Forderung kann richtig verstanden nur bedeuten, daß der Staat auch bei der Bestrafung des Verbrechers in diesem letztern noch den Menschen, die individuelle Rechtssphäre als eine neben und in dem Gemeinwesen existenzberechtigte zu achten hat. Dies thut der Staat nicht, wenn er die Einzelexistenz durch die Strafe vernichtet. 10 Er wäre demnach gehalten, dem Sträfling auch bei der schwersten Strafthat Arbeit in der Strafanstalt zu gewährleisten. Die schwerste in Betracht kommende Strafe wäre dann die lebenslängliche Einsperrung im Strafhaus der schwersten Form (Zuchthaus, französisch travaux forcées, englisch Strafknechtschaft, penal servitude). Solche Erwägungen haben seit der Aufklärungszeit immer von neuem manche Strafgesetzgebungen bestimmt, 15 die Todesstrafe abzuschaffen, zuerst 1786 in Toskana, 1787 im josephinischen StGB. für Österreich, nach 1848 vorübergehend in deutschen Einzelstaaten, und zwar bis zum Inslebentreten des Reichsstrafgesetzbuchs in Oldenburg, Anhalt, Bremen, 1868 im Königreich Sachsen, — seitdem auf Grund des schweiz. Bundesgesetzes vom 29. Mai 1874 in den größeren Schweizer Kantonen, in den Niederlanden (1870), Italien (1889), Norwegen 20 (1904), in einigen Staaten der amerikanischen Union.

Gleichwohl läßt sich gerade vom Standpunkt der Gerechtigkeitsidee auch die Notwendigkeit der Todesstrafe deduzieren. Es ist für sie nicht entscheidend das vage Bedürfnis, das manche Bevölkerungskreise bei sensationellen und besonders verabscheuungswürdigen Verbrechen (Lustmorden, grausam ausgeführten Raubmorden 2c.) nach Unschädlichmachung 25 des Verbrechers empfinden, — ein Bedürfnis, in dem unklare Racheinstinkte mitwirken, die für den Gesetzgeber keine Berücksichtigung mehr verdienen. Ebensowenig ist das Interesse der bloßen Furchterregung, Abschreckung maßgebend. Entscheidend ist auch nicht der Gedanke einer „Vergeltung des Gleichen mit Gleichem“, der „Talion“, wie er zuletzt von Kant noch einmal belebt wurde und wie er den älteren mosaischen, christlichen An- 30 schauungen wie wieder denen der germanischen Zeit zu Grunde lag. Denn die Gestaltung des Straferfolgs nach Analogie des Verbrechenserfolgs ist als allgemeines Prinzip nicht durchführbar und zu seinem einem Teile ebenfalls von Rachevorstellungen unbewußt hervorgerufen. Entscheidend ist ausschließlich der Gedanke der *Verhältnismäßigkeit* zwischen Strafe und Verbrechen, d. h. das Prinzip, daß schwere Verbrechen schwerer, leichtere 35 leichter bestraft werden sollen; daß die Schwere der Strafe den *Wert des vom Verbrecher verletzten sozialen Guts* zum Ausdruck bringen soll. Dieser Gedanke ist inne der Entwickelung des Strafrechts zweifellos als ein beherrschender Gedanke in den verschiedensten Epochen maßgebend gewesen. Er ist in rechtem Sinne ein Erfordernis der *Wirksamkeit* der Strafe im Interesse der Allgemeinheit, insofern die Strafe, um dem 40 Eindruck des Verbrechens auf die Bevölkerung entgegen zu wirken und die Autorität des Staats und Rechts zu erhalten, mit psychologischer Notwendigkeit um so intensiver eingreifen muß, je stärker der Eindruck des Verbrechens war. Er ist aber auch ein Erfordernis der *Gleichheit*, der relativen Gleichbehandlung der Bürger vor dem Gesetz mit Rücksicht auf die beteiligten Individuen, insofern die Strafe, die staatsrechtlich als eine 45 für Erhaltung des Staats notwendige Freiheitsschmälerung, als öffentliche Last der Unterthanen erscheint, nur unter gleichen Bedingungen in gleicher Stärke, unter ungleichen in verschiedener Stärke verhängt werden muß. Dieser Gedanke, der in seinen beiden Bedeutungen von einem unsicheren Sprachgebrauch als der der „vergeltenden Gerechtigkeit“, oder kurz als „Vergeltungsprinzip“ zusammengefaßt wird, muß aber dazu führen, daß 50 bei Verletzung gewisser hochwichtiger Güter noch ein Strafmittel beibehalten werde, das über lebenslängliches Zuchthaus hinausgeht. Ist letzteres schon für Delikte, wie Verfassungsbruch, Landesverrat (Dienen eines Deutschen im feindlichen Heer § 88 StGB.), gefährliche Brandstiftung (§ 307) u. a. unentbehrlich, so muß bei der Strafe des Mords, des Attentats auf den Monarchen folgerichtig noch eine weitere Steigerung eintreten, und 55 diese kann nur in der Todesstrafe liegen. In diesem Sinne ist die Todesstrafe insbesondere bei Beratung des deutschen Strafgesetzbuchs (Mai 1870) von der Regierung gerechtfertigt worden, als der Reichstag ihre Abschaffung verlangte. Vor allem die Reden Bismarcks betonten in der Debatte über den Antrag Kardorff (jetzt § 80: Todesstrafe bei Mordversuch am Kaiser und eigenen Landesherrn), daß das Leben des Monarchen und 60

damit die Monarchie selbst gefährdet sei, wenn dieses Gut in seiner alle andern überragenden Bedeutung nicht auch durch eine alle Strafen überbietenden Ausnahmestrafe (wie der Strafe des vollendeten Mords das Leben jedes Menschen) gekennzeichnet werde. Dieses Vergeltungsbedürfnis (in dem genannten sozialen und juristischen Sinn) ist so
5 stark, daß es, wenn es mit dem Erfordernis der Menschlichkeit in Konflikt gerät, das letztere in jenen höchst kritischen Fällen zurückdrängen muß. Aus seiner, oft mehr oder minder unbewußten Anerkennung ist es also zu erklären, daß England, Frankreich, Österreich, Deutschland u. a. Staaten die Todesstrafe bis jetzt beibehalten haben. Freilich ergiebt sich zugleich, daß ihr Anwendungsgebiet hinsichtlich der todeswürdigen Delikte immer mehr
10 eingeengt worden ist. In Deutschland gilt sie außer bei Mord (vorsätzliche überlegte Tötung) und Attentat u. a. für gemeingefährlichen Gebrauch von Sprengstoffen mit (fahrlässig verursachter) Folge des Todes eines Menschen (Reichsdynamitgesetz, v. 9. Juli 1873, § 5) und für die Veranstaltung eines sklavenräuberischen Streifzugs mit Folge des Todes eines Menschen (RGes. 28. Juli 1895, § 1), sowie nach Kriegsrecht. Aber auch
15 in den genannten Fällen kommt die Todesstrafe, weil die Geschworenen, um sie zu vermeiden, die Schuldfrage wegen Mords (an sich unrichtig) verneinen, weil das Staatshaupt von der Begnadigung Gebrauch macht, nur bei einem Bruchteil zum Vollzug (in Preußen 1901—1905 nur in 79 Fällen von durchschnittlich 150 Begehungen).

Allerdings verfängt die vorstehende Argumentation nicht, wenn man die innere Be-
20 rechtigung des Vergeltungsgedankens im bezeichneten Sinn leugnet und die Strafe nur als Sicherungsstrafe (zu Unschädlichmachung, Erziehung, Abschreckung des Sträflings vor ferneren Begehungen) gestalten will, wie die eine Gruppe der heutigen Reformpolitiker des Strafrechts. Denn dann muß der Gedanke der Menschlichkeit allein den Ausschlag geben. Der Umstand aber, daß selbst diese Kriminalisten zum großen Teil sich bei der Erhaltung
25 der Todesstrafe bis auf weiteres beruhigen, beweist, daß mit dem Vergeltungsgedanken als einem Jahrtausende alten Urteilsform über das Verhältnis von Verbrechen und Strafen gerechnet werden muß.

Aus den dargelegten Gedanken läßt sich nun zugleich erkennen, an welchen Stellen der Ideenkreis des Christentums mit dem Problem der Todesstrafe in Verbindung steht. Die
30 religiöse Überzeugung konnte mittelbar auf die wechselnde Behandlung dieses Rechtsinstitutes einwirken, um deswillen, weil die Vorstellungen jener beiden sozialen Interessen, die bei Formulierung des Gerechtigkeitsideals zur Abwägung kommen, durch christliche Vorstellungen bedingt oder mit ihnen verwachsen sind. Einerseits ist klar, daß die Forderung der Menschlichkeit erst durch die christliche Entwickelung möglich wurde, wenn sie auch
35 offiziell nicht zuerst von christlicher Seite, sondern von Seite der der positiven Religion abgeneigten Aufklärungslehre aufgestellt wurde; sie hängt mit der Vorstellung vom Wert der menschlichen Einzelseele zusammen, die ihrerseits mit der Erlösungslehre verwachsen ist (vgl. Richard Schmidt, Kritische Vierteljahrsschrift 3. F. II, § 98). Andererseits hat aber der Vergeltungsgedanke, obwohl er an sich nur ein Ausfluß der sozialen
40 Wirksamkeit der Strafe und der Gleichheit der Bürger vor der Strafe ist, eine nachhaltige Stärkung durch den im Christentum wurzelnden Gedanken der göttlichen Vergeltung und Ausgleichung erfahren. Wenn also bei dem Problem der Todesstrafe beide Ideen, Menschlichkeit und Vergeltung, in einen Konflikt geraten, in welchem notwendig die eine zurücktreten muß, so zeigt sich, daß auch von den christlichen Heilswahrheiten aus, je
45 nachdem man den einen oder den andern Gedankenkreis besonders betont, die Todesstrafe ebensowohl verworfen wie gerechtfertigt werden kann. **Richard Schmidt.**

Todsünde s. d. A. Schlüsselgewalt Bd XVII S. 626, 16 ff., 629, 52 ff. und vgl. d. A. Sünde Bd XIX S. 148, 3.

Töchter von Mariä Himmelfahrt s. Hospitaliterinnen Bd VIII S. 396, 1.

50 **Töllner,** Johann Gottlieb, gest. 1774. — Quellen und Litteratur: Töllners Ehrengedächtnis von seinem Stiefbruder Protzen, 1774; Denkwürdigkeiten aus dem Leben ausgez. Deutschen aus dem 18. Jahrh., S. 476; Hirsching, Hist.-litt. Handbuch Bd XIV, 2, S. 5 ff.; Meusel, Lexikon deutscher Schriftsteller, Bd XIV, S. 93 ff.; Walch, Neueste Religionsgeschichte III, 309 ff.; Gaß, Gesch. der Dogmatik IV, 188 ff., 270 ff.; Frank, Gesch. der protest.
55 Theol. III, 117; Baur, Vorlesungen über Dogmengeschichte III, 366 ff.; Dorner, Christologie II, 954 ff.; Gesch. der prot. Theol. 695; Ritschl, Rechtf. und Versöhnung I, 388 ff.; Landerer, Neueste Dogmengeschichte S. 18 ff.; R. Schwarze in d. AdB 38. Bd S. 427.

J. G. Töllner ist geboren zu Charlottenburg am 9. Dezember 1724 als einziger Sohn eines Predigers, gestorben am 26. Januar 1774 zu Frankfurt a/O. — Nachdem
60 er den ersten Unterricht von seinem Stiefvater Valentin Protzen, dem Amtsnachfolger

seines frühverstorbenen Vaters, nachmaligem Konsistorialrat in Stettin, erhalten, besuchte er die Schule zu Krossen, dann das Lyceum zu Frankfurt a/O., zuletzt zwei Jahre lang die Schule des Waisenhauses zu Halle. Nach Vollendung seines Schulkursus bezog er die dortige Universität 1741 und hatte das Glück, in die Haus- und Tischgenossenschaft S. J. Baumgartens aufgenommen zu werden, der ihm die Aufsicht über seine Bibliothek anvertraute und dessen Umgang er sich zur Erweiterung seiner Kenntnisse und zur Bildung seines Herzens treulich zu nutze machte. Außer bei ihm hörte er philosophische Vorlesungen bei Wolff, Weber, Meier, theologische bei J. G. Knapp und Chr. B. Michaelis. Eine tiefe Neigung zog ihn zum akademischen Beruf hin; aber äußere Verhältnisse verzögerten die Erfüllung dieses Wunsches.

Nach dem Abgang von der Universität bekleidete er Hauslehrerstellen in verschiedenen Häusern, erst in Pommern, dann in Berlin, und wurde sodann 1748 Feldprediger beim Regiment des Feldmarschalls Grafen Schwerin zu Frankfurt a/O. In diesem Beruf zeigte er viel Eifer und Treue, besonders im Unterricht der ihm anvertrauten Jugend. Im Jahre 1756 wurde er außerordentlicher, 1760 ordentlicher Professor der Philosophie und Theologie an der dortigen Universität, 1767 Dr. theol. Mit unermüdlichem Fleiß widmete er sich trotz seiner schwachen Gesundheit seinem geschäftsvollen Amte. Die treueste Benutzung und genaueste Einteilung der Zeit machte es ihm möglich, neben vier täglichen Vorlesungen noch verschiedene gelehrte Schriften auszuarbeiten, oft arbeitete er an zweien zugleich, indem er die eine selbst niederschrieb, die andere in die Feder diktierte. Durch strenge Rechtlichkeit und Gewissenhaftigkeit erwarb er sich allgemeines Vertrauen und Achtung. Mit besonderer Liebe und Hingebung nahm er der studierenden Jugend sich an, suchte mit seinen Zuhörern in persönliche Verbindung zu kommen, gab ihnen Ratschläge, wie sie ihre Zeit am besten anwenden könnten, prüfte sie, übergab ihnen eine schriftliche Anleitung in Betreff ihrer Studien und überwachte ihren Fleiß und ihre Sitten. Sonntags hielt er asketische Stunden, in denen er nach Beendigung des Gottesdienstes seine Zuhörer um sich versammelte, und suchte ihnen nicht nur Lehrer, sondern Freund und Vater zu werden. Auch übte er sie in homiletischen und katechetischen Vorträgen. Gegen Unwürdige war er unerbittlich streng, in seinen Zeugnissen sehr gewissenhaft, indem er an das Wohl der Gemeinden dachte, an denen die Studierenden künftig arbeiten würden. Irrende sucht er mit Liebe von ihren Irrwegen zurückzuführen. Sein Haus war ganz mit Studierenden besetzt; sie waren seine liebsten Gesellschafter, die er nie ohne Belehrung und Ermunterung weggehen ließ.

Eine schwere Krankheit hatte seine Gesundheit schon im dritten Jahr seines Predigtamtes erschüttert; manchmal überfiel ihn, wenn er vor versammelter Gemeinde auftreten sollte, eine fürchterliche Bangigkeit, so daß er unfähig war, zu predigen. Wenngleich später die Heiterkeit seines Geistes zurückkehrte, blieb doch sein Körper zerrüttet; er litt an Husten, Engbrüstigkeit und Schlaflosigkeit. Mit großer Ergebung trug er diese Körperleiden sowie den Verlust einer einzigen Tochter und seiner geliebten Gattin und treuen Pflegerin, die ihm vier Jahre im Tode voran ging. Er setzte seine Vorlesungen fort, bis Krämpfe und Erstickungsanfälle es ihm unmöglich machten. Nachdem er vor mehreren seiner Zuhörer und Hausgenossen ein schönes Bekenntnis abgelegt und ein ergreifendes Gebet gesprochen, verlebte er noch einige bange Tage, ordnete alle Umstände seines Begräbnisses und schied, erst 49 Jahre alt, mit dem Wort: „Überwunden!"

Von seinen zahlreichen Schriften heben wir folgende hervor: 1. Sammlung von Predigten, 1755; 2. Das Abendmahl des Herrn gegen alle Verächter desselben, 1756; 3. Leiden des Erlösers, 1757; 4. Ein Christ und Held oder Nachrichten von dem k. Preuß. Feldmarschall Schwerin, 1758; 5. Gedanken von der wahren Lehrart in der dogmatischen Theologie, 1759; 6. Turretins Kirchengeschichte, übersetzt und fortgesetzt, 1759; 7. Grundriß der dogmatischen Theologie, 1760; 8. Grundriß der Moraltheologie, 1762; 9. Grundriß der Hermeneutik, 1765; 10. Grundriß der Pastoraltheologie, 1767; 11. Der thätige Gehorsam Jesu Christi, untersucht 1768, und Zusätze dazu 1770; 12. Unterricht von symbolischen Büchern, 1769; 13. Meine Überzeugungen, 1769, 2. A. 1771 (anonym); 14. Göttliche Eingebung der Schrift, 1771—72; 15. Commentatio de potestate Dei legislatoria non mere arbitraria, 1775; 16. Versuch eines Beweises der christlichen Religion, 1772; 17 Meine Vorsätze, 1772; 18. Theologische Untersuchungen, 1773. Ein nach seinem Tode aus einem angeblichen Manuskript Töllners herausgegebenes System der dogmatischen Theologie in vier Büchern, 1776, 4°, wird von manchen nicht als echte Töllnersche Arbeit angesehen, oder stammt wenigstens aus einer früheren Periode seiner theologischen Entwickelung, vgl. darüber Gaß, S. 189 ff.

Seine Schriften leiden an Weitschweifigkeit und Trockenheit, zeichnen sich aber aus durch dogmatischen Scharfsinn, durch Selbstständigkeit des Urteils und durch eine gewisse, in der Wolfschen Schule erlernte Strenge der Methode. Wir sehen in ihm einen (und zwar neben Semler und J. D. Michaelis wohl den bedeutendsten) Repräsentanten jener 5 theoretisch von Wolf, praktisch vom Halleschen Pietismus ausgegangenen semirationalistischen Richtung in der protestantischen Theologie des 18. Jahrhunderts, welche zwar an dem Offenbarungscharakter des Christentums, an der göttlichen Sendung Jesu und besonders an der „schönen Moral des Christentums" aufrichtig festhalten, von den positiven Dogmen der Kirche aber ein Stück um das andere als unhaltbar, als religiös gleichgiltig oder 10 moralisch wertlos preisgeben will. Charakteristisch für Töllners theologischen Standpunkt sind in dieser Beziehung die Worte, in denen er kurz vor seinem Tod seine religiösen Ueberzeugungen zusammenfaßte: „Ich bin überzeugt von der göttlichen Sendung Jesu und von der Wahrheit der Geschichte, die unmöglich erdichtet sein kann. Ich bin überzeugt von der Göttlichkeit seiner Lehre, darinnen ich vorzüglich dreierlei finde: eine schöne 15 Moral, die geschickt ist, gute und selige Menschen zu machen, in Verbindung mit dem versöhnenden Tode Jesu als dem wichtigsten Bewegungsgrunde zur Befolgung derselben; das Verhältnis Gottes gegen uns als eines versöhnlichen Vaters, davon der Tod Jesu ein Beweis, eine Wirkung und Vermittelung desselben bleibt; und endlich die Lehre der Unsterblichkeit und eines kommenden besseren Lebens. Ich kenne für die Wahrscheinlich- 20 keit desselben alles, was nur die Vernunft darreicht; meine Gewißheit aber giebt mir allein das Wort Jesu: Ich lebe und ihr sollt auch leben. Nun übersehe ich das wahrhaft Wesentliche in der Religion, abgesondert von den Subtilitäten, die nichts zu meiner Beruhigung beitragen. Mich in meinem Glauben zu stärken, durch Vergleichung meiner geringeren Leiden mit dem Leiden meines Jesus mich aufzurichten, lebendig mich meiner 25 Unsterblichkeit zu erfreuen, nehme ich nun das Abendmahl des Herrn"

Zu den symbolischen Schriften nimmt Töllner eine sehr freie Stellung ein, ja er betrachtet sie geradezu als ein notwendiges Übel. Einen Lehrbegriff zwar dürfe die Kirche festsetzen, ja etwas Papsttum könne man sich gefallen lassen; aber einen Lehrbegriff für immer festzusetzen, dazu habe niemand das Recht; jedenfalls sei es unverständig und un- 30 christlich, jemand eine Abweichung von der Orthodoxie in bloß theologischen Dingen öffentlich vorzurücken. Die Inspiration der Schrift will Töllner auf einen allgemeinen göttlichen Beistand reduzieren, ja er meint, die Religion der Christen würde nichts verlieren, wenn auch alle Eingebung wegfiele (s. seine für die Umbildung der Inspirationslehre sehr wichtige Schrift vom J. 1772: Göttliche Eingebung &c. und seine Abhandlung 35 Vom Unterschied der hl. Schrift und des Wortes Gottes vom J. 1767, vgl. Baur, DG., S. 423 ff.; Landerer, NDG. S. 25 ff.). Die Trinitätslehre ist nach seiner Ansicht nicht von der Bedeutung, daß man ohne sie kein Christ sein könnte; jedenfalls aber enthält die orthodoxe Vorstellung von derselben so viel Unwahrscheinliches und Widersprechendes, daß man ebensogut für die sabellianische oder arianische Lehrweise sich ent- 40 scheiden könnte, und am besten thut, die christliche Gemeinde mit der einen wie mit der anderen Theorie zu verschonen (s. Baur, NDG. 438). Die kirchliche Lehre von der Erbsünde widerstreitet ebenso der Vernunft wie der Schrift, ja sie hebt in ihren Konsequenzen alle Moralität und Religion auf. Am meisten Aufsehen aber erregte seine 1768 erschienene Untersuchung der Lehre vom thätigen Gehorsam Christi, welche, wie sie durch 45 die Schrift des Göttinger W. Fr. Walch, De obedientia Christi activa von 1754 veranlaßt war, so auch selbst wieder eine zahlreiche weitere Litteratur über dieselbe Frage hervorrief. Die Schrift zerfällt in einen exegetischen und einen dogmatischen Teil. In jenem sucht Töllner zuerst exegetisch zu zeigen, daß die Schrift nirgends eine stellvertretende Beschaffenheit des thätigen Gehorsams Christi, sondern gerade das Gegenteil 50 lehre, sofern sie einerseits die Voraussetzung jener Lehre, als ob Christus zu dem von ihm geleisteten Gehorsam nicht verpflichtet gewesen, leugne, und sofern sie andererseits das Erlösungswerk auf den leidenden Gehorsam einschränke. In dem dogmatischen oder didaktischen Teil seiner Schrift aber führt er die Widerlegung der Lehre vom thätigen Gehorsam teils von der Person Christi, teils vom Amt Christi aus, teils endlich aus dem 55 Begriff der stellvertretenden Genugtuung, um dann zum Schluß seine positive Überzeugung von dem Zweck der Genugtuung Christi im Leiden zu entwickeln. Seine Haupteinwürfe reduzieren sich auf die drei Sätze: 1. Wenn Christus zu dem von ihm geleisteten Gehorsam als wahrer Mensch und Geschöpf Gottes verbunden war, so kommt seiner Gehorsamsleistung keine stellvertretende Bedeutung zu. 2. Wenn der Mensch zu 60 einem absolut vollkommenen Gehorsam gar nicht verbunden ist, so bedarf es für ihn auch

keiner Ergänzung seiner unvollkommenen Gehorsamsleistung durch den vollkommenen Gehorsam Christi. 3. Was einer selbst leisten soll, das kann kein anderer für ihn leisten: der Mensch bleibt daher zwar immer zum Gehorsam verpflichtet, und da sein Gehorsam stets unvollkommen ist, so bedarf er zwar immer der Vergebung, die ihm um des leidenden Gehorsams Christi willen zu teil wird; hat aber Christus durch sein Leiden für uns genug gethan, so bedarf es nicht noch einer Genugthuung durch den thätigen Gehorsam, denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit. Über die weitere Ausführung dieser Gedanken in dem Töllnerschen Werk und über das Verhältnis seiner Polemik zu den früheren Einwendungen eines Piscator und Limborch, eines Haferung und Francke &c., sowie über die Entgegnungen, die Töllners Schrift hervorrief von seiten der Theologen Ernesti, Schubert, Wichmann, Seiler &c., siehe Walch, Neue Religionsgeschichte III, 309 ff.; Baur, Versöhnungslehre, S. 478 ff.; Dogmengeschichte III, 342; Gaß IV, 270; Ritschl, Rechtf. und Versöhnung, 2. A. I, S. 388 ff.

Wie sehr aber Töllner geneigt war, dem Rationalismus immer weitere Konzessionen zu machen, zeigt teils sein Versuch zu beweisen, daß alle Erklärungsarten vom versöhnenden Tod Jesu auf eins hinauslaufen, sofern alle damit endigen, daß sich der Tod des Erlösers als ein Versicherungsgrund unserer Begnadigung bei Gott oder als Bestätigung der darüber vorhandenen göttlichen Verheißungen verhalte (s. Theol. Untersuchungen S. 316 ff.); teils insbesondere seine beiden Schriften aus den Jahren 1764 und 1766: „Wahre Gründe, warum Gott die Offenbarung nicht mit augenscheinlicheren Beweisen versehen hat", worin er eine bloß relative Notwendigkeit der Offenbarung behauptet, und: „Beweis, daß Gott die Menschen bereits durch die Offenbarung der Natur zur Seligkeit führt", worin schon die Naturoffenbarung für ausreichend zur Religion und Seligkeit erklärt, somit die Notwendigkeit einer positiven Offenbarung geradezu aufgegeben wird. — Über Töllners Moral s. Gaß III, 221.

Seine Gesamtstellung zu den Gegensätzen seiner Zeit, die eine vermittelnde sein wollte, giebt sich namentlich zu erkennen in seiner Schrift: Gedanken von der wahren Lehrart in der dogmatischen Theologie, 1759. In der Schule der jüngeren Halleschen Pietisten war nach und nach eine gegen die philosophische und theologische Wissenschaft gleichgiltige oder gar feindselige Richtung aufgekommen; man legte hier den größten Wert auf eine sog. rein biblische Methode, welche die christlichen Glaubenswahrheiten mit lauter Worten, Erklärungen und Beweisen aus der Schrift vortragen wollte. Ihr gegenüber stand die philosophische oder scholastische Methode, die nach den Kategorien der Leibnitz-Wolffschen Philosophie alles mathematisch demonstrieren will. Töllner, von der Einseitigkeit beider Methoden überzeugt, will ihnen die „scientifische Lehrart" entgegenstellen, welche nach ihm darin besteht, daß „die dogmatischen Wahrheiten, unter Zuhilfenahme der biblischen Beweismittel, so vorgetragen werden, daß der ganze Umfang derselben eine Wissenschaft, d. h. eine gelehrte, ausführlich gewisse Erkenntnis wird" Bei dieser Lehrart werden die Sätze sachlich aus den göttlichen Zeugnissen in der hl. Schrift geschöpft, aber durch logische Erläuterung der Begriffe erklärt, durch synthetische Ordnung in ein Ganzes gebracht und nach logischer Strenge demonstriert, ohne daß etwas weiter hinzugefügt wird, als was zu einer Demonstration nötig ist". Töllners eigene theologische Entwickelung wie die weitere Geschichte der Theologie des 18. Jahrhunderts zeigt, daß diese „scientifische Methode" in der That nicht zur wissenschaftlichen Begründung, sondern zur stückweisen Zersetzung und kritischen Auflösung der dogmatischen Wahrheiten führte, — daß sie nur eine wohlgemeinte, aber inkonsequente, und darum von dem stürmischen Drang des kritischen Geistes bald überschrittene Mittelstufe war auf der schiefen Ebene von Wolfs natürlicher Theologie zur Theologie der Aufklärung.

(**Fronmüller** †) **Wagenmann** †.

Toland, John, geb. 1669 gest. 1722 s. d. A. Deismus Bd IV S. 540, 21.

Toledo (Synoden von Toledo im Frühmittelalter). — Quellen und Litteratur: 1. Die Akten der betreffenden Konzilien in der Mansischen Sammlung und einige spanische Chronisten, zumal Johannes von Biclaro; alles Nähere und weiteres Material im Artikel selbst.

2. Hefele, Conciliengeschichte II^2, und III^2, Gams, KG Spaniens II^1 und zumeist II^2; Felix Dahn, Könige V, VI^1, S. 430—504, VI^2, Anhang und die Artikel Leovigild, Rekared I., Svinthila, Sisenand, Kindila, Kindasvinth, Rekisvinth, Wamba, Erwig, Egika und Witiza in der AdB; Helfferich, Westgothen-Recht, Berlin 1858; Artikel Toledo, councils of von E. S. Ff. = Edmund Salusbury Ffakker in Dictionary of christ. antiquit. by Will.

Smith and Sam. Cheetham vol. II, London 1880, S. 1966 B—1972 A; Aschbach, Westgothen; Lembke, Spanien [I]; Simonet, El concilio III de Toledo, Madrid 1891, zumal S. 1—47; Ferreras-Baumgarten, Spanien II, III. Teil; Franz Görres, Rekared und das Judentum ZwTh XL, H. 2, S. 284—296; ders., Rekared der Katholische, ebenda XLI, S. 270—322; ders., Der span.-westgoth. Episkopat und das röm. Papstthum (586—680), ebenda XLV, S. 41—72; ders., Der Primas Julian von Toledo; ebenda XLVI = 1903, S. 524—553; ders., König Witiza (698 bezw. 701—710), ebenda XLVIII = 1905, H. 1, S. 96—111; weitere Litteratur im Aufsatz selbst.

Die gewöhnliche offizielle Zählung von gerade 18 toletanischen Konzilien ist ungenau und willkürlich. Denn einerseits sind dieselben nicht einmal alle spanisch-westgotische Nationalsynoden, und anderseits werden da zwei weitere in der Tajo-Residenz gefeierten Konzilien nicht mitgerechnet, der Arianersynode von 580, die am angemessensten im Zusammenhang mit dem berühmten 3. Toletanum von 589 erörtert wird, natürlich zu geschweigen. Die drei ersten der hier in Betracht kommenden spezifisch spanischen Nationalkonzilien haben einen ausschließlich kirchlichen Charakter, alle späteren vom 3. Toletanum ab sind spanisch-westgotische Nationalsynoden und zugleich Reichstage.

Das 1. Toletanum von 400 (s. die Akten bei Mansi III, S. 997 ff. und 1013 ff. nebst den Erläuterungen von Hefele II², S. 78—80 und Gams II¹, S. 443 f.) war ein spanisches Nationalkonzil aus der letzten Römerzeit. Es sind uns davon 20 Kanones, ein Glaubenssymbolum gegen die Priscillianisten und zwei anderen Urkunden erhalten, betreffend die Wiederaufnahme priscillianistischer Bischöfe. Hefele weist indes (S. 78) mit Fug das Glaubensbekenntnis einer späteren, nach der Tajostadt benannten, Synode zu. Schon diese so frühe spanische Kirchenversammlung verficht im Kanon 1, 3, 4 und 8 nachdrücklich den Priestercölibat. Die Kanones 5—20 (S. 78—80) befassen sich mit Disziplinarbestimmungen.

Auch das 2. Toletanum von 447 (s. die Akten bei Mansi III, S. 1002 und Hefeles Erläuterungen II², S. 306—308) — es wird von Gams II¹ übergangen — war eine spanische Nationalsynode; denn die Unterschriften weisen Bischöfe der Tarraconensis, der Carthaginensis, von Lusitanien und Bätica auf. Die Akten enthalten ein irrtümlich dem 1. Toletanum zugewiesenes (s. oben) Symbolum und 18 Anathematismen gegen die Priscillianisten. Dieses Symbolum (bei Mansi III, S. 1002) ist recht bedeutsam. Wird darin doch zuerst die orthodoxe Trinitätslehre ausgesprochen und — im Gegensatz zur griechischen Kirche — das Ausgehen („procedere") des hl. Geistes vom Vater und dem Sohn („filioque") schon so früh, kaum 17 Jahre nach dem Tode des großen Denkers von Hippo betont!

Das 3. Toletanum von 527 oder 531 wird offiziell nicht mitgezählt und ist nur ein Provinzialkonzil (s. die Akten bei Mansi VIII, S. 784 ff. und die Erläuterungen von Hefele II², S. 719—723, Gams II¹, S. 446 ff. und Dahn VI¹, S. 432 f.). Zwei Schreiben des toletanischen Metropoliten Montanus (über die Weihe des Chrisam, bei Mansi VIII, S. 788 ff. und 790) sind ein Anhang zur vorliegenden Synode.

Das 3. Konzil von Toledo vom 8. Mai 589 (s. die Akten bei Mansi IX, S. 977 bis 1005 nebst den Erläuterungen von Hefele III², S. 48—53, Simonet a. a. O., Sam. Basnage, Ann. pol.-eccl. III, S. 901—903, Ferreras a. a. O. 313—318, Gams II², S. 6—16, 37, Aschbach a. a. O. S. 228 f., Dahn V, S. 152—172, VI¹, S. 434 bis 438 und Görres, Rekared d. Katholische, zumal S. 282—301) ist die weltgeschichtlich hervorragendste aller hier zu erörtenden Synoden; denn in ihr gipfelt Leanders und Rekareds I. (586—601) Religionspolitik. Will man der gewaltigen Tragweite dieser Kirchenversammlung gerecht werden, Lob und Tadel gleichmäßig verteilen, so muß man zwischen den Glaubensdekreten (canones) und den Disziplinarbestimmungen (capitula) aufs schärfste unterscheiden. Die dogmatischen Leistungen sind achtungswert: Man hat da reinen Tisch gemacht, mit dem Arianismus gründlich aufgeräumt; anderseits trat man auf dem sonstigen dogmatischen Gebiet maßvoll auf. Nicht unverdienten Tadel trifft dagegen die Disziplinarbestimmungen: Durch sie hat sich der Staat zum Büttel der Kirche herabgewürdigt; durch sie erhielt die Hierarchie ein maßloses Übergewicht über die Krone, durch sie wurden die Geistlichen in der That zu Fürsten, durch sie endlich wurden die toletanischen Nationalkonzilien zugleich Reichstage, auf denen der Episkopat die entscheidende Stimme hatte.

Der großen Bekehrungssynode ging in der Hauptstadt voran ein vom Bruder des „Martyrers" Hermenegild veranlaßtes Religionsgespräch arianischer und katholischer Prälaten, in dessen Verlauf der Monarch im zehnten Monat seiner Regierung, d. i. im

Dezember 586 oder im Januar 587, zum Katholicismus übertrat und gleich anfangs einen erheblichen Teil seines Volkes, selbst des Laien- und geistlichen Adels, bestimmte, ebenfalls den Arianismus abzuschwören (vgl. Joh. Biclar. chronica, ed. Th. Mommsen, auct. ant. XI, Berolini 1894, S. 218. Anno V Mauricii imp. . ., 5 [hiernach] Isidor. Hisp. hist. Gothor., ed. Mommsen, auct. ant. XI, c. 52, S. 288 f. und chronica, ed. Mommsen a. a. O. S. 177, Nr. 408, Greg. Tur. hist. Franc. l. IX, c. 15, ed. W Arndt, S. 370 f., Fredegar., chronica l. IV, c. 8, ed. Krusch, MG Scriptor. rer. Meroving. II, S. 125, der widersinnig von einer an Rekared vollzogenen katholischen Wiedertaufe spricht, und Rekared selbst im Toletanum von 589, Mansi IX, S. 977 f.). Auf dieser großen Nationalsynode endlich ließ der König sämtlichen nach der Residenz zur Besiegelung des gewaltigen Bekehrungswerkes zusammengerufenen Bischöfen Spaniens und Septimaniens am 8. Mai 589 den „tomus", eine Art Thronrede, vorlesen (Mansi IX, S. 977 f.). Folgendes der wesentliche Inhalt des „tomus": Im Katholicismus allein beruht das wahre Heil. Glauben wir an die Gleichheit der Trinität, vor allem an die Gleichheit des Logos mit dem Vater, sowie an das „filioque"! Dank unserer Bemühungen sind jetzt Goten und Sueben einig in der Orthodoxie (Mansi IX, S. 978 f.). Sodann fordert der „tomus" auf, am Glauben der vier ersten allgemeinen Synoden festzuhalten (M. IX, S. 980—983). Hierauf folgen die Unterschriften Rekareds und seiner Gemahlin Baddo oder Badda (M. S. 983 f.). Es folgen jetzt die 23 Glaubenssätze (canones) oder Anathematismen (M. IX, S. 984—988). Die ersten 13 Kanones gelten der Verurteilung des Arianismus (M. S. 985 f.). Besonders wichtig ist Can. III (S. 985), der unter Androhung des Anathems das „filioque" zur Glaubenspflicht macht (M. S. 978 f.), welches später in den Beziehungen zwischen beiden orthodoxen Kirchen so viel Staub aufgewirbelt hat. Die vier ersten allgemeinen Synoden schweigen sich über diese Streitfrage aus. So entschieden hatte noch niemals eine größere abendländische Synode die Anschauung der Griechen vom Ausgang des hl. Geistes bloß vom Vater abgelehnt (vgl. Jos. Langen, Trinitarische Lehrdifferenz, Bonn 1876, 123 S., zumal S. 106 und Ad. Harnack, Dogmengeschichte II, S. 298). Can. XIV (S. 986) nimmt wenigstens schon mittelbar Stellung gegen die halbarianische von König Leovigild (580) angenommene Doxologie „Gloria Patri per Filium in Spiritu sancto", worüber alsbald mehr. Can. XV verdammt die den Katholiken von jeher so widerwärtige arianische Wiedertaufe, z. B. bei den Vandalen (vgl. Victor Vitensis hist. persecut. Wand. II c. 13 bezw. III c. 47). Die arianische Wiedertaufe, vorgenommen an orthodoxen Apostaten, läßt sich auch bei den duldsameren spanischen Westgoten, selbst noch unter Leovigild (reg. 568, August oder November, bis 586, gest. zwischen dem 13. April u. 8. Mai) bis 580 nachweisen (vgl. Isid. Hisp. hist. Goth., ed. M. c. 50, S. 288). Die katholische Kirche dachte hier duldsamer. Sie erkannte die arianische Taufe ihrer Proselyten als giltig an und begnügte sich mit Handauflegung und Spendung der Firmung; so geschah es nachweislich mit Hermenegild und Rekared (vgl. Greg. Tur. hist. Franc. ed. W. Arndt l. V c. 38, S. 230 und l. IX c. 15, S. 371). Leovigild und seine arianischen Hofbischöfe ahmten seit 580 diese mildere römische Praxis nach. Das toletanische Arianerkonzil von 580 schaffte die Wiedertaufe ab und begnügte sich gegenüber den abtrünnigen Katholiken mit Handauflegung, dem Empfang des (arianischen) Abendmahls und der Doxologie „Gloria Patri per Filium in Spiritu sancto" Diesen Halbarianismus Leovigilds verdammt Can. XVI (S. 986). Der sachkundige Biclarenser giebt einen genauen Bericht über das fragliche Konzil des letzten Arianerkönigs (chron. ed. M., anno IV. Tiberii . ., Leovegildi regis XII, 2., S. 216). Can. XVII (S. 986) brandmarkt die vom Kaiser Konstantius II. 359 terrorisierte halbarianische Doppelsynode von Seleucia-Rimini. Auch die Can. XVIII und XIX (S. 986) beschäftigen sich mit dem Arianismus. Dagegen gelten die Glaubensdekrete XX bis einschließlich XXIII (S. 987 f.) der Annahme der vier ersten allgemeinen Synoden. Erfreulicherweise wurde den Toletanern die Unterwerfung unter das sog. fünfte allgemeine Konzil, das zweite von Konstantinopel, von 553 mit seinen überflüssigen Anathematismen gegen die sog. drei Lehrer des Nestorius und gewisse angeblch origenistische Irrtümer, wie die Präexistenz der Seele und die „ἀποκατάστασις" der Verdammten in der Hölle (s. die Akten bei Mansi IX, S. 157—404, Hefele II², S. 798—903 und Jos. Langen, Röm. Kirche II, S. 368—385), nicht zugemutet. Das von Kaiser Justinian I. terrorisierte Konzil, von Papst Vigilius erst nachträglich blutenden Herzens bestätigt, hatte nämlich Anlaß zu einem abendländischen Schisma gegeben, welches im Nordosten Italiens, im Patriarchat von Aquileja, gar erst zu Anfang des 8. Jahrhunderts erlosch (vgl.

Hefele II[2], S. 911—924). Kein Papst hat es jemals gewagt, die spanisch-westgotische Kirche zur Anerkennung des fraglichen Konzils aufzufordern, und sie verharrte auch noch in diesen latenten Schisma Rom gegenüber, als die Araber-Katastrophe von 711 orkanartig über die Pyrenäenhalbinsel hinfegte. Nach Verlesung der 23 Artikel unterzeichnen zunächst 5 einige konvertierende arianische Bischöfe (S. 988 f.). Dann folgen die Unterschriften der übertretenden arianischen Presbyter und Diakone (S. 989). Hierauf stimmen vier schreibunkundige Große mittels Handzeichens (signum) der Unterschrift zu. Sodann vermerken die Akten übertreibend: Similiter et omnes [sic!] seniores Gothorum subscripserunt". Dahn VI[1], S. 435 rügt mit Recht diese Unwahrheit.

10 Die 23 Disziplinardekrete (capitula) sind abgedruckt bei Mansi IX, S. 990—999. Nach cap. I sollen die alten Kanones, die Verordnungen der Konzilien und die Synodalschreiben der römischen Bischöfe Geltung haben (M. S. 992). Cap. V (S. 994) schärft den Cölibat des Klerus ein. Cap. XIII (S. 996) ist hervorragend bedeutsam, insofern es den Geistlichen bei Strafe der Exkommunikation und der Sachfälligkeit verbietet, mit 15 Umgehung ihrer Bischöfe gegen Standesgenossen beim weltlichen Forum einen Prozeß anhängig zu machen (s. Dahns VI, S. 436 treffliche Erläuterung). Cap. XIV (S. 996) schließt die Juden „von Richterstellen, von Ämtern mit Strafgewalt auch über Christen aus; außerdem heißt es da: „Kein Jude darf eine Christin zur Frau oder Konkubine haben; Kinder aus solcher Verbindung müssen getauft werden. Die Israeliten dürfen für 20 eigenen Gebrauch keine christlichen Sklaven kaufen, und sind letztere mit jüdischem Ritus befleckt oder gar beschnitten, so sollen sie ohne Lösegeld frei werden und zum Christentum zurückkehren". Dieses cap. XIV nahm Rekared in erheblich verschärfter Form in die „Leges Visigothorum" auf (ed. Zeumer, Hannoverae et Lipsiae 1894, lib. XII, tit. 2, XII, p. 305). Der verschärfte Passus lautet: „Ille 25 autem qui christianum mancipium circumciderit, omnem facultatem amittat et fisco adgregetur; zu deutsch: Wer einen christlichen Sklaven beschnitten hat, soll sein gesamtes Vermögen einbüßen und Leibeigener des Fiskus werden. Diese Verschärfung war noch nicht die Verfolgung selbst, wohl aber ein „Zugang" zur Judenhetze und zeigte fanatischen Nachfolgern, zumal einem Sisebut (reg. 612—620) 30 den Weg, wie man dem reichen einflußreichen Judentum beikommen könne. Cap. XVI (S. 996 f.) verfügt: „Die geistlichen und die weltlichen Richter müssen gemeinsam dahin wirken, daß der in Spanien und Gallien [= Septimanien] sehr verbreitete Götzendienst [= ursprünglich heidnische abergläubische Gebräuche innerhalb der christlichen Gemeinden] wieder ausgerottet werde." Hier giebt sich also der Staat der Bischofsmütze 35 vollständig zum Büttel zum Zwecke der Ausrottung der Idololatrie her! Derselben Tendenz huldigt cap. XVII (S. 997), wonach die geistlichen und weltlichen Richter gemeinsam ein damals viel verbreitetes Verbrechen, die Abtreibung der Leibesfrucht, ausrotten sollen (vgl. Dahn VI[1], S. 436 f., Anm. 2)! Cap. XVIII heischt alljährlich spätestens zum 1. November von jeder Kirchenprovinz ein Provinzialkonzil und degradiert 40 in seinem zweiten Teil die Richter und Fiskalbeamten vollständig zu Werkzeugen des Episkopats (s. Dahn VI[1], S. 436 f.). Endlich sind auch cap. XIX (S. 998), wonach das einer neuerbauten Kirche vermachte Vermögen unter allen Umständen von dem bischöflichen Konsekrator verwaltet werden soll, und XXI (ebenda) sehr geeignet, den episkopalen Einfluß zu steigern. Auf die 23 capitula folgen die Unterschriften (bei Mansi IX, 45 S. 1000—1002), und zwar an der Spitze die erneute königliche Bestätigung der Synodalbeschlüsse. Sodann unterzeichnen die fünf anwesenden Metropoliten Mausona von Merida, Euphemius von Toledo, vor allem Leander von Sevilla, Migetius von Narbonne und Pantardus von Braga. Nach dem wackern Biclarenser (chronica a. a. O. S. 219: Anno VIII Mauricii ., Reccaredii . IIII annus [= 589], 1) waren Leander 50 und der Abt Eutropius die hervorragendsten Ratgeber des frommen Herrschers, des „spanischen Konstantin": „summa tamen synodalis negotii penes sanctum Leandrum et beatissimum Eutropium monasterii Servitani abbatem fuit"

Die toletanische Synode vom 17. Juni 597 (s. die Akten bei Mansi X, S. 477—480 und zur Erläuterung Hefele III[2], S. 59, Basnage a. a. O. S. 933, Ferreras a. a. O. 55 II, III. Teil, S. 327 f., Gams II[2], S. 25 und Dahn VI[1], S. 439) war wieder ein Provinzialkonzil, von 16 Bischöfen mehrerer Kirchenprovinzen, unter andern von einem Mausona und dem Biclarenser (seit 591/92 Oberhirt von Gerona), besucht, und erließ nur zwei Disziplinarbestimmungen (canones): Die erste betonte erneut den Priestercölibat, und die zweite verbot den Bischöfen, die Güter einer in ihrer Diöcese errichteten Kirche für 60 sich einzuziehen.

Ein weiteres toletanisches Provinzialkonzil und das „decretum Gundimari regis (bei Mansi X, S. 507 ff.) verfolgen gleichzeitig (610) den Zweck, die Metropole der Residenzstadt auf die gesamte „provincia Carthaginensis" (nach Carthago nova, Carthagena so benannt) auszudehnen. Gams II[2], S. 74—77 giebt keinem Zweifel gegenüber beiden Aktenstücken Raum. Hefele III[2], S. 66 hält wenigstens die Nachrichten 5 über unser Toletanum für „nicht ganz unbestritten" Aber mit guten Gründen thut Dahn VI[1], S. 439—441 die Unzulänglichkeit beider Dokumente dar.

Das 4. Toletanum vom 5. Dezember 633, berufen von dem „Pfaffenkönig" Sisenand (631—636), war endlich wieder ein Nationalkonzil, besucht von 62 Bischöfen unter dem Vorsitz des Metropoliten Isidorus von Sevilla (s. die Akten bei Mansi X, 10 S. 611—650 und zur Erläuterung Hefele III[2], S. 79—88, Gams II[2], S. 90—101, Dahn VI[1], S. 443—452 und E. S. Ff. a. a. O. p. 1968 B—1969 B). Die Versammlung brachte es zu 75 capitula (bei Mansi X, S. 615—641). Die cap. 57—66 einschließlich (M. S. 633—635) befassen sich mit den Juden. Cap. 57 verbietet zwar die Zwangstaufen der Israeliten, stellt aber den fanatischen Grundsatz auf, daß die unter König Sisebut (reg. 15 612—620; vgl. F. Görres, Art. Sisebut in dieser PRE[3]) gewaltsam der Kirche zugeführten Juden unter allen Umständen im Christentum beharren müssen, „ne nomen divinum blasphemetur; et fides, quam susceperunt, vilis ac contemptibilis habeatur"! Die folgenden Kapitel 58—66 stellen den sog. Iudaei relapsi, d. i. den nach ihrer Zwangstaufe wieder zum Glauben ihrer Väter zurückgetretenen Israeliten, unerhörte, 20 ja unerträgliche Maßregelung in Aussicht. Damit war die spanische Judenhetze offiziell besiegelt, sie hörte von da ab bis zum Untergang des Reiches (711) niemals auf, wurde geradezu als Nationalsport gezüchtet. In dem überaus breitspurigen und salbungsvollen Schlußkapitel 75 (M. S. 637—641) heischt die Synode mehr Schutz für die Krone, deren augenblicklicher Träger in Demut und Ehrerbietung vor der Bischofsmütze 25 schier erstirbt, obgleich die frommen Väter doch erst unlängst im Bunde mit dem Weltadel und sogar mit dem Ausland (mit König Dagobert) den vortrefflichen Svinthila (621—631), einen katholischen „Leovigild", seiner Krone beraubt hatten!

Auch das 5. Toletanum von 636 unter König Kindila (636—640) (s. die Akten bei Mansi X, S. 654 und zur Erläuterung Hefele III[2], S. 88 f., Gams II[2], S. 119 f. 30 und Dahn VI[1], S. 452—455) ist wieder eine Nationalsynode unter dem Vorsitz des toletanischen Metropoliten Eugenius I.; ihre 8 capitula bedeuten nichts als eine Einschärfung des cap. 75 des 4. Toletanums zu Gunsten des neuen Königs.

Das 6. Toletanum von 638 auch unter König Kindila (s. d. Akten bei Mansi X, S. 659 und zur Erläuterung Hefele III[2], S. 89—92, Gams II[2], S. 121—123 und Dahn VI[1], 35 S. 455—458) ist wieder ein Nationalkonzil, besucht von 52 Bischöfen, darunter fünf Metropoliten. Es atmet mit seinen 19 Kapiteln einen fanatischen Geist. Cap. 3 besagt: Im Lande werden künftig nur Katholiken geduldet; alle Juden trifft, falls sie die Zwangstaufe ablehnen, Ausweisung. Jeder künftige König muß bei Strafe des Anathems schwören, keinen Juden in seinem Staate zu dulden. Alle judenfeindliche Dekrete 40 des 4. Toletanums von 633 (cap. 57—66) werden erneut bestätigt. Daß der Episkopat auch seine eigenen Interessen im Auge behielt, erhellt aus cap. 15: Der Kirche muß verbleiben, was der König oder andere ihr geschenkt haben.

Kindasvinth (reg. 641—649, gest. 652), dieser Recke im Silberhaar, wieder ein katholischer „Leovigild", gelangte durch Tulgas, des dritten „Pfaffenkönigs" seit Svin- 45 thila, Entthronung zur höchsten Gewalt. Hierdurch und durch das furchtbare Strafgericht, das er über den hochmütigen Adel verhängte, hatte er zahlreiche Feinde im geistlichen sowohl wie im weltlichen Adel (vgl. Fredegarii epitoma chronica, ed. Krusch, MG Scriptor. rer. Meroving, tom. II, Hannoverae 1888, lib. IV, c. 82, S. 162 f.). Um nun seinen Thron zu stützen, berief er zum 18. Oktober 646 das 50 7. Toletanum, wieder ein Nationalkonzil; 28 Bischöfe waren anwesend, darunter vier Metropoliten (s. die Akten bei Mansi X, S. 763 ff. und zur Erläuterung Hefele III[2], S. 94—96, Gams II[2], S. 124—126, Dahn VI[1], S. 458—462 und E. S. Ff. a. a. O. S. 1969 B). Diese Synode erließ sechs Kanones (capitula), darunter auch Disziplinarbestimmungen. Merkwürdig ist das 6. (Schluß-)Kapitel unseres von dem „eisernen Greis" 55 (Ausdruck Dahns!) terrorisierten Konzils (Mansi X, S. 770); es wird von Hefele III[2], S. 96, Gams II[2], S. 125 f. und Dahn VI[1], S. 460 f. zutreffend, wie folgt, verdeutscht: „Aus Achtung gegen den König und seine Residenz, sowie zum Trost des Metropoliten von Toledo sollen die benachbarten Bischöfe, wenn er sie ruft, jährlich einen Monat in dieser Stadt verweilen, jedoch nicht zur Zeit der Ernte oder Weinlese" Der Tendenz Kindasvinths, 60

mit Hilfe des Episkopats seine Herrschaft zu befestigen, galt wirklich das anrüchige erste capitulum mit seinen drakonischen Strafbestimmungen. Wie aber der Schlußkanon sich in diesen Rahmen einfügen soll, weiß Dahn nicht und bemerkt (VI, S. 460 f.) mit Fug: „Es läßt sich nicht mehr entscheiden, ob damit (mit c. VI) der König Kontrolle der Bischöfe oder Unterstützung durch dieselben oder umgekehrt die Bischöfe Kontrolle über die Regierung bezweckten". Mit Recht findet Gams II[2], S. 126, Anm. 1 diese, der bischöflichen Residenzpflicht Hohn sprechende Verordnung „frappant, fast ausschließlich ‚spanisch'"

Kindasvinth dankte 649 zu Gunsten seines Sohnes Rekisvinth (reg. 649—672) ab und starb 90jährig nach sturmbewegter Laufbahn eines friedlichen Todes (s. Fredegar a. a. O.). Rekisvinth berief zum 16. Dezember 653 das 8. Toletanum, auch eine Nationalsynode; zugegen waren 52 Bischöfe und darunter vier Metropoliten und viele Äbte (s. die Akten bei Mansi X, S. 1206 ff. und zur Erläuterung Hefele III[2], S. 98—100, Gams II[2], S. 136 ff. und Dahn VI[1], S. 462—465). Die Synode erließ 13 Dekrete. Can. 2 mildert die harten Strafen, die cap. I des 7 Toletanums gegen Kindasvinths Feinde verhängt hatte; die Judengesetze des 4. Toletanums (Can. 57—66) werden im 12. Kanon bestätigt.

Das 9. Toletanum von Novbr. 655, wieder ein Provinzialkonzil unter dem Vorsitz des toletanischen Metropoliten Eugen II. (s. die Akten bei Mansi XI, S. 23, Hefele III[2], S. 100—102, Gams II[2], S. 128—130 und Dahn VI[1], S. 465 f.), erließ 17 Kanones, zumeist zu Gunsten des Episkopats. C. 10 schärft den Cölibat des Klerus ein. Der Schlußkanon 17 befiehlt den getauften Juden, sich stets zum bischöflichen Gottesdienst einzufinden, „damit der Oberhirt ihre Gläubigkeit sehen kann. Wer es nicht thut, soll je nach seinem Alter mit Schlägen oder Fasten bestraft werden"!

Das 10. Toletanum vom 1. Dezember 656, eine von den drei Metropoliten Eugen II. von Toledo, Fugitivus von Sevilla und Fructuosus von Braga besuchte Nationalsynode (s. die Akten bei Mansi XI, S. 31, Hefele III[2], S. 102—104, Gams II[2], S. 131 f. und Dahn VI[1], S. 466—468), erließ sieben Disziplinarbestimmungen. Ich hebe aus c. 2, der gegen hochverräterische Kleriker die Absetzung verfügt, und c. 7, der den Geistlichen verbietet, christliche Sklaven an Juden zu verkaufen!

Die von dem vortrefflichen König Wamba (reg. 672—680, gest. 688), wieder einem katholischen „Leovigild", berufene 11. Synode von Toledo vom 7. November 675, ein Provinzialkonzil (s. die Akten bei Mansi XI, S. 130, Hefele III[2], S. 113—117, Gams II[2], S. 161—165 und Dahn VI[1], S. 470—472), erneuerte das apostolische Symbolum und erließ 16 Kanones, zumeist Disziplinarbestimmungen, die vielfach die beispiellose Verrohung des Klerus, auch des Episkopats, bezeugen. Can. 1 verbietet lautes unehrerbietiges Gebahren auf dem Konzil (!). Can. 2 befaßt sich mit der Unwissenheit des Klerus in der hl. Schrift. Can. 5 muß sich gar mit solchen Bischöfen befassen, welche Gewalttaten, auch Mord und Totschlag, begangen oder fremdes Eigentum sich angemaßt haben! Can. 6 untersagt den Geistlichen, Bluturteile auszusprechen oder Befehl zu einer Verstümmelung zu erteilen!

Der herrschgewaltige Primas Julian von Toledo (680—690) präsidierte zuerst dem 12. Toletanum vom 9. bis 25. Januar 681, wieder einer Nationalsynode (s. die Akten bei Mansi XI, S. 1023—1043 und zur Erläuterung Hefele III[2], S. 315—319, Gams II[2], S. 168—171, Ferreras-Baumgarten, Spanien II, S. 437—442, Dahn VI[1], S. 476—480, Helfferich, Westgothenrecht, S. 194—198 und Lembke, Spanien [I], S. 147 f.). Von den 13 Kapiteln ist hervorragend interessant vor allem cap. 1, weil daraus hervorgeht, daß Julian um den schändlichen Verrat des jetzigen Königs Erwig (680—687) an seinem Vorgänger und Wohlthäter Wamba wußte (vgl. „Chronica seu series regum Visigothorum, ed. Carol. Zeumer ad calcem der Leges Visigothorum [1894], S. 316, Sebastiani [Salmanticensis] chronicon nomine Alfonsi III. regis vulgatum [866], c. 3, ed. Florez, España sagr. XIII, S. 479 und hier noch, Chron. Albeldense [883, ed. Flor., España sagr. S. XIII, 479]; es heißt da nämlich (Hefele a. a. O. S. 316): „Es wurde in diesem Kapitel die Erhebung des Königs Erwig bestätigt, und alles Volk zur Treue gegen ihn aufgefordert, nachdem die Synode die Originalurkunde eingesehen, worin die Großen bezeugten, daß Wamba die heilige Tonsur [als Pönitent] erhalten, und letzterer eigenhändig den Erwig zum Nachfolger erwählt und den Erzbischof Julian zu dessen Salbung aufgefordert habe; Dahn VI[1], S. 473 brandmarkt zutreffend dieses ungeheuerliche Gebahren des spanischen Episkopats. Cap. 2 (Hefele a. a. O. S. 316 f.) ergänzt „in ekelhafter Heuchelei" (s. Dahn VI[1], S. 477 f.)

das erste Kapitel: „Wer auf irgend welche Weise [!!] die Pönitenz empfangen hat, darf nicht mehr ‚ad militare cingulum‘ zurückkehren“!! Sogar Gams II², S. 169 meint hier zutreffend: „Hier [im c. 2] wird die Buße, wie sie in Spanien Sitte war, einem Sakramente gleichgestellt, was sie nicht ist. Trotz dieses Kanons verpflichtet eine aufgezwungene Buße nicht. Erwig aber fürchtete die Wiederkehr des Wamba, und ihr sollte vorgebeugt werden“ Cap. 6 (Hefele III², S. 317f.) verleiht — wohl zur Belohnung für Julians Verdienst um den Thronräuber Erwig! — dem Metropoliten im Gegensatz zum bestehenden Kirchenrecht den „Primat“, einen unerhörten Einfluß auf die Besetzung aller spanischen Bistümer. Cap. 9 (Hefele III², S. 318) billigt die 20 [!] antisemitischen Gesetze Erwigs. Es ist dies eine Kodifikation aller seit den Tagen Rekareds und Sisebuts erlassenen judenfeindlichen Dekrete, aufgenommen in den Leges Visigothorum tit. 12, 3, ed. Zeumer (vgl. Gams II², S. 170f.). Cap. 11 (Hefele III², S. 319 verfügt äußerst harte Maßregeln gegen die Überreste des Heidentums (vgl. Gams II², S. 171 und Dahn VI¹, S. 479f.).

Dem 13., gleichfalls von Julian geleiteten toletanischen Nationalkonzil von 683 wohnten bei 48 Bischöfe, 27 bischöfliche Stellvertreter, mehrere Äbte und 26 weltliche Große (s. die Akten bei Mansi XI, S. 1059—1082; vgl. dazu Hefele III², S. 319—322, Gams II², S. 172—174, Ferreras II, S. 443—446, Helfferich a. a. O. S. 198f. und Dahn VI¹, S. 480—484). Die Synode erließ 13 Kapitel. Cap. 4 (Hefele a. a. O. S. 320) garantiert der königlichen Familie den Schutz gegen Attenthäter. Die Synode verbietet in c. 5 (Hefele a. a. O. S. 321) mit überflüssiger sittlicher Entrüstung die Wiederverheiratung der Königin-Witwe. Cap. 9 ist erneute Bestätigung des famosen c. 6 des 12. Toletanums (Hefele a. a. O. S. 321). Die Unterschrift Julians (Mansi XI, S. 1075) affektiert wieder, wie die auf dem 12. Toletanum (M. XI, S. 1039), Askese: „Ego Julianus indignus metropolitanus episcoporum“

Das 14. Toletanum von 684 und das 15. von 688 erheischen eine gedrängte Vorbemerkung, weil es sich darin ausschließlich um spanisch-römische Beziehungen handelt. Papst Leo II., bemüht, das von ihm bestätigte 6. allgemeine Konzil von 680/81 mit seiner Verdammung des Monotheletismus und der Urheber und der Beförderer dieser Häresie, eines Sergius, Paulus von Konstantinopel u. s. w., aber auch seines eignen Vorgängers, des Papstes Honorius I. (625—638), im übrigen Abendland zur Anerkennung zu bringen, sandte vier Schreiben nach Spanien, um den dortigen Episkopat zur Unterzeichnung des neuen Glaubensdekrets zu veranlassen, und zwar „Cum diversa sint“ von 682 an die spanischen Bischöfe (bei Mansi XI, S. 1050), „Cum unus extet“ von 682 an König Erwig (bei M. XI, S. 1055f.), „Ad cognitionem verae“ von 682 an den toletanischen Metropoliten Quiricus [sic!], endlich „Cum sit vestrae“ an den Grafen Simplicius (M. XI, S. 1059).

Das 14. Toletanum vom November 684, ein Nationalkonzil und abermals vom Primas Julian beherrscht (s. Mansi XI, S. 1086ff. und Hefele III², S. 322f.), galt der Anerkennung der 6. allgem. Synode seitens der spanischen Kirche. Im 1. Kapitel (Hefele a. a. O. S. 322) erzählen die Bischöfe die Berufung der Synode „ob confutandum Apollinarii [von Laodicea!] dogma pestiferum. Cap. 3 lautet: Die von Rom zugesandten Akten seien ihnen zugekommen, als sie eben erst eine Generalsynode [die 13.!] beendigt. Dies und die schlechte Witterung habe eine alsbaldige neue Generalsynode unthunlich gemacht. „Dagegen hätten sie **einzeln** jene Akten gelesen und die darin enthaltene Lehre von zwei Willen und Wirkungen in Christus gebilligt“ Cap. 4. „Es hätte eine spanische Generalsynode diese gesta synodalia prüfen und annehmen sollen. Cap. 5. „Weil eine solche nicht möglich ., hätten zuerst die Bischöfe der karthagenischen [toletanischen] Provinz jene gesta mit den Beschlüssen der früheren Konzilien verglichen und dem Glauben von Nicäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon völlig . übereinstimmend gefunden“ Cap. 6 und 7 „Die Akten des neuen Konzils würden darum von ihnen verehrt und die neue Synode in der Reihe hinter die chalcedonensische gestellt“ [das sog. 5. allgem. Konzil von 553 existierte nach wie vor für die spanisch-westgotische Kirche nicht!]. Cap. 8- 11. „Die Bischöfe ermahnen sofort ihre Gemeinden, den wahren Glauben in Betreff der Naturen und Willen in Christus . in Einfalt zu bekennen“

König Egika (687—701) berief 688 die 15. toletanische Synode (s. die Akten bei Mansi XII, S. 7—25 und Hefeles Erläuterungen, III², S. 324—326). Sie war ein spanisches Nationalkonzil, besucht von 61 Bischöfen, verschiedenen Äbten und 17 weltlichen Großen. Um ihre Übereinstimmung mit der orthodoxen Lehre des 6. allgem. Konzils

auszusprechen, hatten die spanischen Bischöfe vor zwei Jahren eine von Julian verfaßte Denkschrift (liber responsionis fidei nostrae, apologia) nach Rom gesandt. Papst Benedikt II. verlangte eine Abänderung einzelner dogmatischer Stellen. Aber die Spanier, von dem streitbaren Julian geleitet, wiesen diesen Eingriff der Kurie derb zurück und 5 genehmigten eine zweite vom Primas verfaßte Apologie, die dieser Benedikts Nachfolger Sergius zugehen ließ. Letzterer war, wie es scheint, klug genug, zu schweigen.

Das 16. Toletanum vom 2. Mai 693, ein Nationalkonzil, wurde von König Egika einberufen. Es stellte nach erneuter Verdammung des Monotheletismus 13 capitula (Disziplinarbestimmungen) auf (s. die Akten bei Mansi XII, S. 59ff. und die Erläute-10 rungen von Hefele III[2], S. 349—352, Gams II[2], S. 180—183 und Dahn VI[1], S. 491—497). Cap. 1 verfügt: Mit den alten Gesetzen, betreffend die Zwangstaufen der Juden sollen staatliche Bestechungen (durch Steuernachlasse) Hand in Hand gehen. Cap. 2 hält die Geistlichkeit und die Richter bei Strafe einjähriger Absetzung und des Anathems an, aufs Schärfste die Reste heidnischen Aberglaubens zu bekämpfen. Die 15 Frevler sollen, wenn vornehm, drei Pfund Gold zahlen, wenn gering, 100 Rutenstreiche erhalten. Cap. 3 verfügt harte Strafe gegen die Päderasten, die sogar in den Reihen des Klerus, ja des Episkopats zahlreich genug waren!! Cap. 9. Der toletanische Metropolit Sisbert, der der königlichen Familie nach dem Leben getrachtet, wird abgesetzt, seines Vermögens beraubt, exiliert und aus der Kirche ausgeschlossen.

20 Das 17. Toletanum vom 9. November 694, wieder eine Generalsynode und von Egika einberufen, erließ 8 capitula (s. die Akten bei Mansi XII, S. 94ff. und zur Erläuterung Gams II[2], S. 183 und Dahn VI[1], S. 498—501). Diese Synode wurde veranlaßt durch eine Verschwörung der spanischen Juden mit ihren afrikanischen Glaubensgenossen. Cap. 5 verfügt strenge Strafen gegen solche Priester, die Totenmessen für 25 Lebende halten, damit diese bald sterben sollen!! Cap. 7 erneuert die älteren Satzungen zum Schutze der königlichen Familie. Cap. 8 verhängt die schärfsten Maßregelungen gegen überzeugungstreue Juden. Sie sollen, falls sie die Taufe nur zum Schein angenommen haben, ihr Vermögen einbüßen und Staatssklaven werden; ihre Kinder müssen vom siebenten Jahre an von ihnen entfernt und später mit Christen verheiratet werden! 30 Die Akten des von dem vielverleumdeten König Witiza (701—710) einberufenen 18. (Schluß-) Toletanums sind verloren gegangen, höchst wahrscheinlich durch klerikale Fanatiker beseitigt (vgl. Mansi XII, S. 164, Hefele III[2], S. 356f. und alles Nähere bei Franz Görres, König Witiza, ZwTh, 48. Bd = 1905, S. 96—111). **Franz Görres.**

Toleranz. — Unter der zahlreichen modernen Litteratur über das Thema (siehe diese 35 in Friedberg, Lehrbuch des KR, S. 99ff., wo auch die außerdeutsche Rechtsbildung dargestellt wird) nimmt einen hervorragenden Rang ein: Ruffini, La libertà religiosa 1. Storia dell' idea, Torino 1900.

Toleranz ist ein Ausdruck, der nach F. L. K. Weigands Deutschem Wörterbuche (4. Aufl. 1882. 2. 909) deutsch seit der Wende des 17 und 18. Jahrhunderts vorkommt. 40 In der lateinischen Gelehrtensprache ist er als technischer 100 Jahre älter. Der berühmte Jenenser Theologe Johann Gerhard in seiner zuerst 1604 erschienenen Schrift Centuria quaestionum politicarum etc. mit der Coronis: an diversae religiones in bene constituta republica tolerandae? gebraucht ihn nicht allein selbst, sondern giebt auch eine Übersicht um etwas älterer, über die Frage streitender Meinungen, die ihn bereits 45 anwenden. Ihm schließt sich, um noch einige Schriftsteller über die Toleranz zu nennen, an der Rostocker Joh. Tarnow in einer Oratio: An in republica christiana a magistratu politico salva conscientia plures quam una tolerari queant religiones (1619), dann der Leipziger Philosoph Val. Friderici, De religionis tolerantia (1665). Eine Gruppe späterer Erörterungen beruht mehr oder minder auf der Anregung Lockes 50 (1682), worüber Chr. Thomasius', Historia contentionis inter Imperium et Sacerdotium, Hal. 1722, p. 489sq. nähere Auskunft giebt. Thomasius' eigenes Programm De tolerantia dissidentium in religione ist von 1690. Aus seiner Schule sind J. H. Böhmer, De tolerantiae religiosae effectibus civilibus (1726) und die Schrift: Der Toleranz und Gewissensfreiheit Rechtmäßigkeit, Notwendigkeit und Nutzen, Ham-55 burg 1728 u. a. Als der Würzburger Joh. Pet. Banniza, Diss. de diversarum religionum in eodem territorio tolerantia ac receptione generica et speciali sie bestritt, schrieb der Tübinger Kanzler Chr. Matth. Pfaff dagegen: De zizaniis non evellendis . seu de tolerantia diversarum in eodem territorio religionum. Beide Schriften sind von 1737 und die Diskussion hat sich dann noch eine Zeit fort-

gesetzt. Späterer Litteratur zu gedenken ist — mit wenigen weiterhin zu berührenden Ausnahmen — an dieser Stelle nicht notwendig.

In sämtlichen genannten Schriften ist der Begriff der Toleranz ein kirchenpolitischer: es handelt sich darum, inwieweit die Staatsgewalt in dem Falle sei, Toleranz üben zu können und zu sollen. Wenn heutzutage das Wort zugleich noch in allgemeinerem Sinne gebraucht 5 wird, um Milde der Gesinnung und des Handelns nach ganz verschiedenen Richtungen zu bezeichnen, so ist ein solcher Gebrauch kein technischer, und steht daher hier nicht in Betracht. Auch beschränken wir unsere Betrachtung vorzugsweise auf Deutschland. Wenn Anlaß sein wird, gelegentlich einen Blick über dessen Grenzen hinaus zu werfen, so bleibt doch unsere Hauptaufgabe, darzustellen, wie im deutschen Staatsleben der Grundsatz der 10 Toleranz sich entwickelt habe.

Heute giebt es keinen deutschen Staat, der nicht grundsätzlich dem Einzelnen Freiheit der Religion und den durch Gemeinsamkeit religiöser Überzeugung Verbundenen Freiheit entsprechender Genossenschaftsbildung gestattete. Dies ist was jetzt Gewissensfreiheit heißt. Die Gewährung solcher Gewissensfreiheit als Toleranz, den betreffenden politischen Staats- 15 grundsatz als Toleranzprinzip zu bezeichnen, wie es üblich ist, könnte unzutreffend genannt werden; denn dem Ausdrucke tolerare, Dulden, Toleranz, Duldung, liegt die Vorstellung zu Grunde, daß das Tolerieren nicht grundsätzlich, sondern nur in ausnahmsweiser Zulassung von Zuständen geschehe, die der Regel nach nicht zugelassen werden sollten. Indes erklärt sich der Sprachgebrauch historisch. Von ausnahmsweisem Zulassen gingen die deutschen 20 Staatsregierungen aus und es hat lange gedauert, bevor sie diese Grenze überschritten; erst später ist jenes Zulassen ein grundsätzliches geworden, für das man dann den einmal gewohnten Namen beibehalten hat.

An und für sich kann von Toleranz ebensowohl gegen nichtchristliche, wie gegen christliche Religionsparteien, namentlich auch, was für Deutschland allein in Frage ist, 25 gegen die Juden gesprochen werden. Allein das deutsche Judenrecht ist an erster Stelle durch Motive nicht der Toleranz, sondern des Fremdenrechtes bestimmt sowohl gewesen, wie geblieben, es fällt daher nicht in den Gesichtskreis gegenwärtiger Darstellung.

Eine Kirche als solche, als Anstalt, kann zwar und soll auch in ihrer Seelsorge liebevoll, geduldig, langmütig, aber sie kann weder in dogmatischer, noch in ethischer Hin- 30 sicht prinzipiell tolerant sein. Denn da sie eine individuelle Kirche eben dadurch ist, daß sie ihre bestimmte Auffassung der christlichen Offenbarung als die ausschließlich richtige erkennt und bekennt, so kann sie nicht zugleich andere Auffassungen als innerhalb ihrer Genossenschaft zulässige behandeln. In solcher Art ließ also auch die vorreformatorische Kirche dergleichen nicht zu, und da vermöge ihrer sozialen Macht sie zu Aufrechterhaltung 35 dieser Regel damals nicht bloß über die Mittel ihrer eigenen Gesellschaftsverfassung, vermöge deren sie den Ketzer, der sich nicht belehren ließ, zuletzt von ihrer Gemeinschaft ausschloß, sondern auch über die Mittel des Staates verfügte, so wurde seitens des letzteren der widerspenstige Ketzer in die Acht gethan und schließlich mit dem Tode bestraft. Kaiser Friedrichs II. Konstitution Ad decus von 1220, indem sie dies verordnet, wiederholt zum 40 großen Teile wörtlich das dritte Kapitel von Papst Innocenz III. viertem Laterankonzilium, 1215 (Weiland, Constitut. 2, 107 MG LL sect. IV t. 2). Desselben Kaisers Konstitutionen Catharos und Patarenos von 1232 und 1238 (Weiland a. a. O. 2, 195. 284) schärften das weiter ein. Haeretici, sagt Friedrich, vivi in conspectu hominum comburantur flammarum commissi judicio, ut animarum 45 incendia patiantur et infernum in hac vita adhuc subeant. Hiermit übereinstimmend bezeugt der Sachsenspiegel (B. 2, A. 14, § 17 des Landrechtes): welk kerstenmann oder wif ungelowich is den skal man up ener rost bernen. Daß diese Vorschriften in Übung blieben, davon zeugt das Konstanzer Verfahren gegen Hus und das Vorgehen des deutschen Landesherrn gegen die Hussiten (Gieseler, Kirchengeschichte 2, 50 § 150, Note p. ff.); in Übereinstimmung damit schreibt noch die Bamberger Halsgerichtsordnung von 1507, Art. 30 vor: „Wer durch den ordentlichen geistlichen Richter für einen Ketzer erkannt und dafür dem weltlichen Richter geantwortet (überantwortet) wurde, der soll mit dem Feuer vom Leben zum Tode gestraft werden“

Aus den Gesichtspunkten der vorreformatorischen Kirche ist dieser Gebrauch ihrer 55 Macht völlig erklärlich. Wenn sie, wie man annehmen muß, es ernsthaft nahm mit ihren Lehrsätzen, daß die eine von Christus gestiftete Kirche ihrer Natur nach sichtbar (una visibilis), daß sie selbst diese sichtbare einzige Kirche, daß jeder Getaufte ihr Angehöriger, daß ihr die Seelenseligkeit dieser Angehörigen aufs Gewissen gelegt, und daß dieselbe abhängig sei von gehorsamer Unterordnung jedes einzelnen unter die kirchliche 60

Autorität, so konnte sie nicht zweifeln, daß es ihre Pflicht sei, auch ihren sozialen Einfluß auf die Staatsgewalt zu gebrauchen, damit sie, wo es nötig sei, durch deren Dazwischenkunft einen solchen Gehorsam erreiche. Es giebt keinen Interessenverband, der nicht den Anspruch erhöbe, über die Exekutivmittel des Staates im gegebenen Falle zu seinem Vor-
5 teile zu verfügen: die Kirche hatte diesen Anspruch in ein dogmatisches System gebracht, und so lange sie dieses von den Trägern der Staatsgewalt anerkannt sah, waren in solchem Sinne die Staatsmittel ihre eigenen, und sie ganz wie eigene zu verwenden, mußte ihr nach dem angedeuteten Zusammenhange Gewissenssache sein. Der Fehler liegt nicht darin, daß sie das that, sondern darin, daß sie unter dem Banne jenes Selbstbewußtseins,
10 aus welchem ihr Ecclesia supra Scripturam floß, meinte, etwas damit zu erreichen. Eine Unwahrhaftigkeit aber ist es, wenn sie behauptete Ecclesia non sitit sanguinem, oder wenn ihre Freunde uns heute glauben machen wollen, der Staat und nicht die Kirche sei es gewesen, durch den der Ketzerprozeß grausam ward.

Als Luther auf der Leipziger Disputation eben jenen Satz, daß das Schrift-
15 verständnis durch die Autorität der Kirche bedingt werde, verwarf, wurde gegen ihn und gegen seine Anhänger seitens der offiziellen Kirche das wie erwähnt bestehende Ketzerrecht geltend gemacht, von welchem bei dieser Gelegenheit Papst Leo X in seine Bulle Exsurge vom 15. Mai 1520 (Bullar. Rom. ed. Taurin. 5, 752) mit ausdrücklichem Hinweis auf die friedericianischen Konstitutionen sagt: wäre es allerseits
20 von Anfang des Streites an eingehalten worden, „so hätte man die ganze unangenehme Sache nicht" (tota hac molestia careremus). Es war aber damals, allerdings bloß thatsächlich, nicht beobachtet worden von denjenigen Landesherren, die eine kirchliche Reformation an Haupt und Gliedern, wie sie seit den großen Konzilien des 15. Jahrhunderts gefordert worden war, längst für notwendig gehalten hatten, welche jetzt persönlich von
25 der Wahrheit, die Luther geltend machte, ergriffen waren, und welche sich, seit sie begonnen hatten, ihr landesherrliches Amt als nicht bloß dem Kaiser, sondern Gott verantwortliches, weil gottgegebenes — „jeder Herr ist Kaiser in seinem Lande" — anzusehen, befugt hielten, auch in kirchlichen Dingen für den Frieden und die Ruhe ihres Landes Sorge zu tragen. Auf Grund der genannten gegen Luther und seinen Anhang gerichteten
30 päpstlichen Bannbulle und der die Konsequenzen derselben ziehenden Bulle Decet Romanum Pontificem vom 3. Januar 1521 ist dann bekanntlich vor Kaiser und Reich am 26. Mai des Jahres das auf den 8. bloß antedatierte Wormser Edikt (Walch, Dr. Martin Luthers Schriften 15, 2264) erlassen worden. Es bewegt sich gänzlich auf dem Boden des bisherigen Ketzerrechtes: gemäß seiner kaiserlichen Pflicht „als des christ-
35 lichen Glaubens wahrer und oberster Beschirmer und des hl. römischen Reiches und gemeiner christlicher Kirchen Advokat" wolle er, sagt Karl V., „den löblichen Konstitutionen, so zu Straf und Vertilgung der Ketzer gemacht sind, anhangen", und demgemäß des Papstes Bannspruch vollstrecken; weshalb er Luther in die Acht erklärt und die Landesobrigkeiten anweist, ihn und bezw. seine Anhänger gefangen zu setzen, „bis Euch von
40 Uns Bescheid, was Ihr ferner nach Ordnung und Recht gegen ihn handeln sollet, gegeben" Ordnung und Recht dieser in Bezug genommenen „Konstitutionen" Kaiser Friedrichs II. ist das oben angeführte. Von einer Anzahl deutscher Landesherren wurde in der That das Edikt befolgt: in dem damaligen burgundischen Reichskreise zu Brüssel sind lutherische Ketzer demzufolge verbrannt worden.
45 Hingegen andere Landesherren führten, auf Grund ihrer erwähnten territorialen Machtstellung das Edikt nicht aus: sie erklärten, das nicht verantworten zu können gegenüber ihren Pflichten für das öffentliche Wohl ihrer Unterthanen und Lande. — An sich hätten sie hierauf reichsseitig zum Gehorsam gegen das Reich angehalten werden müssen. Allein da die lange geforderte, durch ein Konzilium zu beschaffende Reformation auch von
50 der Reichstagsmajorität und selbst vom Kaiser für unumgänglich und zugleich für das beste Mittel zur Beruhigung der religiös erregten Gemüter gehalten wurde, so ging unter Mitwirkung anderer untergeordneter Umstände auf dem Reichstage von Speier am 27. August 1526 (Walch 16, 268) der Beschluß durch, daß bis zu jenem Konzilium hin — „mittler Zeit das Concilii" — jeder Landesherr, der sich vor der Verantwortlichkeit
55 dafür nicht scheue, das Wormser Edikt auch unausgeführt lassen dürfe.

Der Speiersche Reichsschluß von 1526 (vgl. Friedensburg, Der Reichstag zu Speier, Berlin 1887) ist das erste deutsche Toleranzgesetz; allerdings nur eine provisorische Suspension des an sich keineswegs aufgehobenen Ketzerrechtes, aber ein Anfang, der große Folgen gehabt hat. Der nächste Fortschritt geschah im Reichsabschiede von 1555, dem
60 Augsburger Religionsfrieden. (Brandi, Briefe und Schriften z. Gesch. des XVI. Jahrh.,

München 1896.) Der reichsseitige Versuch, die widerstrebenden Landesherren zur Durchführung des Wormser Ediktes zu zwingen, war im schmalkaldischen Kriege unternommen worden, aber mißlungen, und nunmehr wurde aus dem Provisorium von 1526 ein Definitivum gemacht. Auch jetzt nicht so, daß das alte Ketzerrecht aufgehoben wurde; aber reichsgesetzlich wird die Eventualität ausgeschlossen, diejenigen Reichsstände, welche es in ihrem Lande nicht aufrecht erhalten wollen, dazu „mit der That gewaltiger Weise“, d. i. auf dem Wege der Reichsexekution, zu drängen (§ 15), was dann zwar seitens der römischen Partei noch ein zweitesmal in Frage gestellt worden ist — im dreißigjährigen Krieg —, jedoch wieder vergeblich. Im westphälischen Frieden vom 24. Oktober 1648 (JPO. Art. 5, § 1) wird der Augsburger Religionsfriede reichsgesetzlich bestätigt. Dabei ist es geblieben.

Insoweit gab das vom vorreformatorischen abweichende deutsche Reichsrecht bloß der deutschen Landesobrigkeiten eine Freiheit, die ihnen früher nicht zugeständig gewesen war: jede Landesherrschaft, die sich nicht etwa durch desfallsige Verträge mit ihren Landständen die Hände gebunden hatte, konnte vermöge dieses im westphälischen Frieden (Art. 5, § 30 des JPO.) sog. jus reformandi exercitium religionis das alte Ketzerrecht entweder aufrecht erhalten, oder auch nicht. Beschränkende Verträge mit den Landständen (pacta religionis) allerdings wurden reichsseitig anerkannt (l. c. § 33) und aufrecht erhalten. Insoweit also entschied sich die Frage nach dem Fortgelten des alten kirchlich von der Inquisition gehandhabten Ketzerrechtes in Deutschland partikularrechtlich, zumal schon die Karolina das Delikt der Ketzerei nicht mehr aufgenommen hatte: nach römisch-kurialem Gesichtspunkte zerfielen fortan die Reichslande in solche, in quibus sanctum officium exercetur und solche, in quibus impune grassantur haereses. Indes auch auf evangelischer Seite war man nichts weniger als im heutigen Sinne tolerant.

Man fußte hier auf der reformatorischen Überzeugung, daß, wie die Obrigkeit überhaupt ihr Schwert von Gott zur Aufrechterhaltung des Rechtes trage, so insbesondere auch desjenigen Rechtes, das Gott in den zehn Geboten selbst vorgeschrieben habe. Also sei namentlich die Aufrechthaltung der ersten Gebotstafel, Custodia prioris tabulae, der Obrigkeit göttlich geboten, derzufolge sie anderen als richtigen Gottesdienst im Lande nicht dulden dürfe. Durch diese Lehrannahme wurde ihr vorreformatorisches polizeiliches Verhältnis zur Landeskirche jetzt theologisch fundamentiert und zur Grundlage des landesherrlichen Kirchenregimentes (s. d. Art. X, 469, 22 ff.) gemacht; gegen jeden nicht „richtigen“ Gottesdienst aber ihre Toleranz von vornherein ausgeschlossen, denn ihn nicht zu dulden war hiernach ihre gottverantwortliche Pflicht. Wenn Luther sagt: „Ketzerei kann man nimmermehr mit Gewalt wehren“, „Gottes Wort soll hie streiten“ u. dgl. m., so schließt er damit nur den Prozeß, wie er bis dahin gegen Ketzer geführt wurde, aus; dagegen wird bereits in der unter seiner Mitwirkung entstandenen kursächsischen Visitatoreninstruktion von 1527, die dann das Vorbild so vieler anderen landeskirchlichen Ordnungen geworden ist, allen, die sich der reinen Lehre, wie sie die Visitatoren darlegen würden, nicht anschließen wollen, mit Landesverweisung, nicht krimineller, aber polizeilicher, gedrohet: Mejer, Grundlagen des lutherischen Kirchenregimentes (1862) S. 47 ff. Rieker, Die rechtl. Stellung der ev. Kirche Deutschlands 89 ff., Leipzig 1893. Sie ist es, die an Stelle des Ketzerprozesses tritt: sonst ist man auf protestantischer Seite nicht toleranter als auf katholischer. Der Augsburger Religionsfriede von 1555, indem er (§ 24) dies anerkannte, konnte nur nicht auch auf die Lehre von der Custodia der ersten Tafel zurückgehen, denn keiner der beiden paciszierenden Religionsteile durfte dem anderen einräumen, daß er gleichfalls reine Lehre schütze. Man sah also von dieser tieferen Grundlage ab, und beschränkte sich, die Befugnis der Landesobrigkeit lediglich als persönliche, formelle anzuerkennen; was dann von Späteren in dem bekannten Satze cujus regio, ejus est religio ausgedrückt worden ist. Aber in einem gelang es, die protestantische Anschauung auch beim Reiche zur Annahme zu bringen: gegen Unterthanen, welche der Augsburgischen Konfession verwandt sind, sollten die katholischen Landesherren auch ihrerseits nur Landesverweisung in Anwendung bringen können, nicht den Ketzerprozeß der alten Zeit. Es ist sehr begreiflich, daß man gegenüber dem früheren Zustande schon dies als ein beneficium emigrationis bezeichnete. Das Reichsgesetz a. a. O. legte, unter verständiger Erleichterung des Abzuges solcher andersgläubiger Unterthanen, die so gemilderte Form der Intoleranz als beiderseits einzuhaltende den friedenschließenden Teilen auf.

Der westphälische Friede macht einen weiteren Fortschritt: er geht zur wirklichen Toleranz über, und er gebraucht auch zuerst offiziell diesen Namen. Das ist das gesunde Ergebnis der schweren Schule des dreißigjährigen Krieges. JPO. Art. 5, § 37 schreibt

vor, daß Katholiken in protestantischen, Lutheraner und Reformierte in katholischen Ländern, wenn sie in ceteris officium suum cum debito obsequio et subjectione adimplent nullisque turbationibus ansam praebent, „toleriert“ werden sollen, patienter tolerentur, und daß ihnen einfacher Hausgottesdienst freigelassen werden soll. Können sie aber einen Besitzstand aus dem Laufe des Jahres 1624 nachweisen, der ihnen ein Mehreres einräumt, so wird ihnen auch das reichsgesetzlich (§ 31 ff.) gewährleistet. Allerhand einschlagende Spezialvorschriften des Friedens können unerwähnt bleiben. In Art. 7 wird das Verhältnis zwischen Lutheranern und Reformierten geordnet, von welchem noch weiter die Rede sein wird; dann heißt es (dass. § 21): sed praeter religiones supra nominatas nulla alia in S. Romano Imperio recipiatur vel toleretur. An diesen Sprachgebrauch schließt sich der lange Zeit festgehaltene Unterschied zwischen religio recepta — „ausdrücklich aufgenommene Kirchengesellschaft“, sagt noch das Allgemeine Landrecht (Tl. 2, Tit. 11, § 17), und schreibt nur einer solchen „die Rechte privilegierter Korporationen“ zu — und religio tolerata. Die den Friedensbestimmungen zu Grunde liegende Vorstellung ist deutlich die, daß es an sich einen Teil der Unterthanenpflicht (officium) bilde, sich der von der Landesobrigkeit recipierten Kirche einzuordnen, daß aber das Reich dabei doch innerhalb obiger Grenzen gegen Andersgläubige Toleranz zu üben befiehlt. Die den Unterthanen dadurch gewährte Freiheit ihrer Religion nannte die Jurisprudenz des Reiches „Gewissensfreiheit“ J. J. Moser, Die Religionsverfassung S. 23 f. Landeshoheit im Geistlichen S. 54.

Die offizielle römisch-katholische Kirche erklärte diese Toleranzvorschriften des westphälischen Friedens für null und nichtig: Bulle Zelo domus dei vom 20. November 1648 (Bullar. Taurin. 15, 603), und in der strengen Konsequenz der evangelischen Lehre von der Custodia hätte gleichfalls Anlaß gelegen, ihnen den Gehorsam zu versagen. Denn sah man den im obrigkeitlichen Amte gelegenen Auftrag, andern als reinen Gottesdienst im Lande nicht zu dulden, in der That als gottgegebenen an, so hätte keine Landesobrigkeit sich dieser Pflicht deshalb entziehen dürfen, weil nach dem Urteil ihres menschlichen Verstandes Nachteile der Pflichterfüllung drohten, z. B. der Nachteil exekutiver Maßregeln seitens des Reiches. Vielmehr hätten die Landesobrigkeiten ihr Amt im Vertrauen auf Gott unbeirrt zu üben gehabt. Allein hier hatte schon ein halbes Jahrhundert vorher niemand Geringeres als die orthodoxe lutherische Theologie selbst die Spitze umgebogen: Johann Gerhard in der eingangs angeführten Centuria (Ausgabe von 1620 S. 320) will doch nur, daß variae religiones non facile zu tolerieren seien, nisi civitas ita sit perturbata, ut sine totali internecione aut sine sanguinis effusione res componi nequeat, und in seinen Locis (loc. 25, p. 2, c. 7, sect. 5) fügt er hinzu: verschiedene Religionen im Lande zu dulden sei gestattet, so oft zu Ausschluß einer falschen Religion die Gewalt der Obrigkeit nicht ausreiche, oder wenn größerer Schaden dadurch vermieden werden könne. Es ist die Zeit, wo die Politik noch theologisch begründet zu werden pflegte, und ein Teil des theologischen Systemes war: man wird nicht leugnen können, daß hier andererseits die Theologie auch Züge der Politik aufgenommen hat, die, so richtig sie politisch gedacht sind, theologisch doch nicht zu rechtfertigen waren.

Die Gesichtspunkte der custodia prioris tabulae und der ständischen pacta religionis waren nur in der Enge des alten Reichsterritoriums durchführbar gewesen; in einem Staate mit verschiedenartigen und der Regierung Rücksicht auf die Ungleichheit ihrer Lebensbedingungen auflegenden Landesteilen war ein weiterer Gesichtskreis geboten. Zuerst zeigte sich dies in den Niederlanden, und gab dort auch Theorien den Ursprung, die dann als solche Einfluß gewonnen haben; später trat es auch in Deutschland und hier in dem werdenden Großstaate Preußen hervor. Als die lutherischen Landesherrschaften von Kurpfalz (1560), Stadt Bremen (1568), Nassau (1577), Wittgenstein, Solms, Wied (1577 bis 1586), Tecklenburg und Steinfurt (1588), Anhalt (1596), Hessen-Kassel (1604), Lippe (1605) zur reformierten Kirche übergetreten waren, hatten sie ihre Unterthanen, auf Grund der Custodie der ersten Tafel, gleichfalls dieser Kirche zugeführt; obwohl schon Hessen die alten Mittel gelinder, als bis dahin geschehen war, anwandte. Göbel, Gesch. des christl. Lebens in der rheinisch-westphälischen Kirche, 1, 379 f.; Jacobson, Geschichte der Quellen des ev. Kirchenrechtes in Rheinland und Westphalen, S. 575. 595. 611. 628; Lechler, Gesch. der Synodal- und Presbyterialverfassung, S. 110 f. 125 f. Als Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg im Jahre 1614 reformiert wurde, machte er einen ähnlichen Versuch nicht mehr, sondern organisierte ein Nebeneinander der lutherischen und der reformierten Kirche im Lande. v. Mühler, Gesch. der

ev. Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg, S. 121f. 133f.; Jacobson, Preußisches Kirchenrecht, § 4, 33; Lehmann, Preußen und die kath. Kirche 1, 17. Die brandenburgisch-lutherische Kirche war seitdem nicht mehr die Kirche des Landes, sondern der Lutheraner im Lande, wie die reformierte die der Reformierten, Einrichtungen, die alsdann der 7. Artikel des Osnabrücker Friedensinstrumentes von 1648 zum Muster allgemeiner Vorschriften über das gegenseitige Verhältnis reformierter und lutherischer Kirchenbildungen in einem und demselben Territorium genommen hat. Hier ist nicht eine neben einer recipierten bloß tolerierte Kirche, sondern im Lande bestehen zwei ecclesiae receptae nebeneinander.

Für eine solche Gestalt der Toleranz ließ sich die Theorie nicht mehr in der Weise Johann Gerhards konstruieren: man mußte die Erscheinung in anderer Art zu begreifen suchen: es handelte sich nicht mehr um die Ausnahme prinzipieller Intoleranz, sondern es kam auf Begründung prinzipieller Toleranz an. Anstatt der bisherigen theologischen, wurde jetzt dafür eine rein politische, vom Staatsbegriffe ausgehende Grundlage genommen.

Den Staatsbegriff national zu fundamentieren, dazu fehlte in Deutschland, nachdem das Reich thatsächlich ein schwacher Bund geworden war, bei der Vielfältigkeit und großenteils Geringfügigkeit der Reichslande und ihrer überwiegend auf bloß privatrechtlichen Titeln, wie Kauf und Erbschaft, beruhenden historischen Individualisierung, jeder Anhalt. So war man von selbst auf einen sozial konstruierten Staatsbegriff gewiesen, zu welchem die seit der Renaissancezeit eingeschlagene, um jene Zeit vielfach durch niederländische Anschauungen, deren oben erwähnt ist, bestimmte Richtung der juristischen und politischen Wissenschaft ohnehin neigte. Man begann, den Staat als durch Gesellschaftsverträge eingerichteten Interessenverband zu begreifen, die Staatsgewalt aber führte man auf Unterwerfungsverträge zurück: jedes in den Verband eintretende Mitglied, nahm man an, habe durch den Eintrittsvertrag einem Teile seiner vorstaatlichen Ungebundenheit zu Gunsten der Staatszwecke entsagt und insoweit sich zugleich dem Staatsoberhaupte mittels Unterwerfungsvertrages unterstellt. In solcher Art angesehen kommt also für das Verhältnis des Staates, bezw. der Staatsgewalt auch zu den Kirchen alles darauf an, was jene Grundverträge darüber enthalten. Man konnte entweder annehmen, und dies ist die Meinung von Hugo Grotius, die kirchliche Einigung und Unterwerfung sei in der staatlichen enthalten, die anstaltliche Bethätigung der Kirche sei in Wahrheit eine Funktion des Staates, die Kirchengewalt sei ihrer Natur nach Staatsgewalt: Territorialismus. Oder man konnte annehmen, die vorstaatliche Ungebundenheit in gottesdienstlichen Dingen, insbesondere das gesellschaftliche Zusammentreten zu gemeinsamem Gottesdienste und die Ausgestaltung anstaltlicher Einrichtungen dafür, gehören zu dem durch jene Staatsgrundverträge nicht Aufgegebenen; bleibe daher auch im Staate Sache der privaten Einzelfreiheit, und müsse, als ein Teil derselben, von der Staatsgewalt geschützt werden: Kollegialismus, zuerst entwickelt durch Samuel von Pufendorf. Vgl. Förster, Die Entstehung der Preuß. Landeskirche (1905) Bd 1 S. 4ff. Der Territorialismus ist die ältere Theorie und lag in praktischer Handhabung dem Hergebrachten näher; er ließ der Landesobrigkeit alles, was man in deren Hand zu sehen schon gewohnt war, und unterstellte nur, statt der bisherigen theologischen Voraussetzungen, politische. Indem er dabei auf bekannte vorchristliche Gedanken des Altertums zurückgreift, ist er zwar an und für sich nicht minder intolerant, als die Theorie der Custodia prioris tabulae, denn wenn in der That die kirchliche Einheit des Staates zu dessen Natur gehört, so ist es offenbar gegen diese Natur, eine Mehrheit von Kirchen zuzulassen; aber da jene Einheit nicht mehr auf religiöser, sondern auf politischer Basis ruhte, so war die gleichfalls politische Motivierung einer ausnahmsweisen Toleranz wesentlich erleichtert. Ueber die mancherlei Streitigkeiten, welche das Zulassen solcher Ausnahmen hervorgerufen hat, s. den Artikel „Simultaneum" Bd XVIII, S. 374ff. Der Kollegialismus ist die jüngere Theorie, die kirchlich oft unrichtig angewandt und zu fehlsamen und verwirrenden Konsequenzen mißbraucht worden ist, staatlich aber einen wesentlichen Fortschritt bedeutet; denn es ist die Form, in welcher die den evangelischen Kirchen nicht minder, als der römisch-katholischen einwohnende soziale Selbstständigkeit, welche ihnen durch die altlandeskirchliche Entwickelung, von welcher die Rede gewesen ist, nicht bloß verkümmert, sondern abhanden gekommen war, begonnen hat, vom Staate wiederhergestellt zu werden. Indem er dabei diese Kirchen, und ebenso die katholische Konfession, als religiöse Interessenverbände ansah und behandelte, wie sie das wirklich sind, konnte sich der Staat mit unbefangener Politik die Frage beantworten, inwieweit und unter welchen einschränkenden, durch seine Gesamt-

interessen gebotenen Bedingungen er eine Mehrzahl solcher Interessenverbände nebeneinander bestehen lassen könne und wolle. Auf dem Wege gewann er den Standpunkt der modernen Toleranz, wie sie heute in Deutschland geübt wird.

Thatsächlich allerdings wurde dieser Standpunkt nur sehr allmählich gewonnen. Wir haben des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg gedacht. Der große Kurfürst ging über den westphälischen Frieden hinaus, indem er 1683 auch den Arminianern Hausgottesdienst, 1686 den französischen, nach Aufhebung des Ediktes von Nantes eingewanderten Reformierten, obwohl sie sich nicht zur Augsburgischen Konfession bekannten, öffentliches Religionsexerzitium gab. Mühler a. a. O. S. 185. Was Preußen that, mußte die Reichsgewalt geschehen lassen, wenn aber kleinere Landesherren etwas Aehnliches unternahmen, so schritt sie ein. Als z. B. der Reichsgraf Ernst Casimir zu Runkel und Isenburg allen, die sich in Büdingen niederlassen wollten, auch wenn sie nicht zu den drei im Frieden anerkannten Religionen gehörten, unbeschränkte Gewissensfreiheit anbot (29. März 1712), mußte er auf Klage des Reichsfiskals den Erlaß zurücknehmen und eine Strafe zahlen. Hering, Gesch. der Unionsversuche 2, 339. Die oben im Eingange angeführte Litteratur aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, namentlich die von Thomasius stammende und durch ihn, den emsigen Verarbeiter Pufendorfscher Gedanken, angeregte, beschäftigt sich damit, die kollegialistische Toleranz zu verteidigen und zu empfehlen. Praktisch ging wiederum Preußen voran. Unter Friedrich dem Großen erhielten die Mennoniten, Unitarier (Socinianer), Arianer, Schwenkfeldianer u. a. Duldung, so daß er in seiner Abhandlung De la religion du Brandenbourg (Oeuvres de Frédéric. Berl. 1846, 1, 212) sagen kann: „Alle diese Sekten leben hier in Frieden, und tragen gleichmäßig zum Wohle des Staates bei. Es giebt keine Religion, die sich in Betreff der Moral wesentlich von den anderen unterschiede: sonach können sie den Staatsregierungen alle gleich sein, und dieselbe kann einem jeden die Freiheit lassen, den Weg zum Himmel einzuschlagen, den er will. Er soll ein guter Unterthan sein, das ist alles, was von ihm verlangt wird. Falscher Religionseifer ist ein Tyrann, der die Provinzen entvölkert, Toleranz eine liebevolle Mutter, die sie pflegt und in ihrem Gedeihen fördert". Es ist dieselbe Gesinnung, die sich in Friedrichs bekannter Marginalresolution ausspricht: „In meinem Lande kann jeder nach seiner Façon selig werden" Allerdings waren für solche Toleranzideen des Königs mehr Voltaires und der französischen Encyklopädisten Verarbeitungen des Lockeschen Gedankenstoffes, als Pufendorf und Thomasius die Vermittler gewesen. Joh. Merkel in der Zeitschrift für luther. Theologie, 1860, S. 35f.; Jacobson, Preuß. Kirchenrecht, § 8, Note 90f., § 28. Ein Toleranzgesetz hat Friedrich der Große nicht erlassen, und völlige Gleichstellung mit den beiden evangelischen Kirchen erlangte unter ihm selbst die katholische Kirche noch nicht. Laspeyres, Gesch. und Verfassung der kathol. Kirche Preußens, S. 260. 265; Pigge, Die relig. Toleranz Friedrich d. Gr. (98); aber auch sie bewegte sich in Preußen freier, als in irgend einem anderen deutschen evangelischen Staate. Das Toleranzedikt Kaiser Josephs II. vom 18. Oktober 1781, über welches im Jahre 1881 eine reiche Litteratur entstanden ist, und des sächsischen Prinzen Kurfürsten Clemens Wenzel von Trier 1783 waren Früchte gleicher französischer Bildung und Gesinnung, und Nachahmungen Friedrichs, die besonders den damals auch von anderen geistlichen Fürsten besser als vorher behandelten Protestanten zugute kamen. Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, 1, 78f. Gesetzlich für Preußen fixiert und dabei in etwas fortentwickelt wurden die friedericianischen Anschauungen erst durch das Religionsedikt von 1788 und durch das Preußische Allgemeine Landrecht (1794), welches die katholische Kirche den beiden evangelischen vollkommen gleichstellt. Es ist der vollendete Ausdruck des Kollegialismus. Merkel a. a. O.; Mejer a. a. O. 414f.; Förster 1, 25.

Unterdes war in Frankreich, wo Ludwig XVI. schon im November 1787 die protestantische Religionsübung wieder freigegeben hatte, durch die Revolution die liberté de tous les cultes proklamiert worden (Déclar. des droits de l'homme vom 3. November 1789, Art. 10, Konstitution von 1791 u. s. f.), und auch das napoleonische Frankreich behielt diese grundsätzliche Toleranz bei. Mit der französischen Gesetzgebung aber wurde sie ausgedehnt auf die seit 1794 in französischem Besitze befindlichen, durch den Luneviller Frieden 1801 an Frankreich auch abgetretenen linksrheinisch-deutschen Lande; während hinsichtlich der nach dem Reichsdeputationshauptschlusse vom 25. Februar 1803 dafür eingetauschten rechtsrheinischen, bis dahin größtenteils ausschließlich katholischen „Entschädigungslande" in § 60 und 63 dieses Reichsgesetzes zwar die „bisherige Religionsübung gegen Aufhebung und Kränkung aller Art" in Schutz genommen, zugleich aber den

neuen Landesherren das Recht gewährleistet wurde, „auch andere Religionsverwandte zu dulden, und ihnen den vollen Genuß bürgerlicher Rechte zu gestatten“ Hiermit überschritt das Reich seinerseits das Stadium des westphälischen Friedens. Wie nötig dies war, bezeugt der Kaiser selbst in einem Hofdekrete vom 30. Junius des Jahres: „so vieles auch bereits über allgemeine und vollkommene Religionstoleranz gesagt und geschrieben worden“, bemerkt er, „könne doch die Wirkung davon noch nicht in die Grundgesetzgebung des deutschen Reiches übergegangen heißen, denn der Grundsatz einer allgemeinen wechselseitigen Duldung und des vollen Genusses bürgerlicher Rechte für alle Religionsgenossen sei noch nicht einmal in Ansehung der drei christlichen Konfessionen in den sämtlichen Landen des deutschen Reiches anerkannt, und es bestehen noch andere selbst feierlich garantierte Grundsätze, die durch den Geist einer allgemeinen und vollkommenen Religionsduldung weder geleitet sind, noch als fortschreitende Wirkung derselben betrachtet werden können“. — So z. B. wurden im Erzstifte Köln (Jacobson, Gesch. der Quellen des preuß. Kirchenrechtes, Tl. 4, S. 476. 483. 484) und in den Bistümern Münster, Paderborn (das. S. 511. 582) erst bei der Besetzung des linken Rheinufers, oder infolge des Reichsdeputationshauptschlusses den Protestanten Duldung zu Teil. Auch Bayern erließ erst am 21. August 1801 ein Edikt, nach welchem fortan auch Nichtkatholiken zu Erlangung des Bürgerrechtes zugelassen wurden. Ebenso nahmen die von Frankreich in Deutschland gegründeten Vasallenstaaten — Cleve-Berg, Großherzogtum Frankfurt, Königreich Westphalen — das Prinzip der Freiheit aller Kulte an, und in den Accessionsurkunden zum Rheinbunde ließ Napoleon wenigstens die beitretenden protestantischen Staaten versprechen, der katholischen Kirche Parität mit der Landeskirche und den Katholiken volle bürgerliche und politische Rechte zu gewähren, woraus wiederum verschiedene partikuläre Toleranzgesetzgebungen hervorgegangen sind. Die deutsche Bundesakte vom 8. Januar 1815 erwähnte nach längerer Verhandlung (Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, 1, 446 f.) die Gleichstellung der Kirchen als solcher nicht, sondern wiederholte nur (Art. 16): „die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien“ — es sind, wie aus jener Verhandlung hervorgeht, nur Lutheraner, Reformierte und Katholiken gemeint — „kann in den Ländern und Gebieten des deutschen Bundes keinen Unterschied im Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen“

Schon der westphälische Friede (JPO. Art. 5, § 35) hatte für Protestanten, die in katholischen, und für Katholiken, die in protestantischen Gebieten toleriert werden bestimmt, daß sie **nullibi ob Religionem despectui habeantur**, und hatte bürgerliche Rechte bezeichnet, von denen sie nicht ausgeschlossen werden durften. Dies dehnte die deutsche Bundesakte in erwähnter Weise aus. Dagegen über das genossenschaftliche Leben der Kirchen samt seiner Entfaltung und Handhabung traf sie keinerlei Bestimmung, sondern überließ das dahin Gehörige den partikulären Gesetzgebungen.

Für diese war entscheidend die Entwickelung des öffentlichen Rechtes vom sog. Polizeistaate zum konstitutionellen Staate der Gegenwart. Der Polizeistaat, wie er überhaupt die sozialen Interessen als staatliche zu betreiben und sonach in die Hand der Staatsgewalt zu nehmen gewohnt war, behandelte auch die kirchlich-sozialen Interessen in solcher Weise; seine Praxis war territorialistisch. Selbst wo er, wie in Preußen, kollegialistisch gedachten Einrichtungen gegenüberstand, bog er sie territorialistisch um, indem er die staatliche Aufsicht zur staatlichen Leitung steigerte. Der konstitutionelle Staat dagegen läßt die Bewegung der Gesellschaft, so viel es ihm möglich ist, frei, läßt sie ihre Interessen, indem sie ihre Angelegenheiten selbst verwaltet, nach eigenen Gesichtspunkten verfolgen; durch die Reihe der in den neueren Verfassungsurkunden speziell gewährleisteten sog. konstitutionellen „Freiheiten“ wird diese Selbstständigkeit der sozialen Bewegung in verschiedenen Richtungen sichergestellt. Und auch hier kommt sie wie der Gesellschaft überhaupt, so insbesondere den kirchlichen Interessenverbänden zu gute. Die älteren deutschen Konstitutionen, wie die bayerische und badische von 1818, die württembergische, dann die Verfassungsurkunden der dreißiger Jahre gingen hierin noch nicht so weit, wie die seit 1848, dem Jahre, wo der Konstitutionalismus in Deutschland zum Durchbruche kam, erschienenen. Hier wird genügen, Beispiele anzuführen.

Für den einzelnen Staatsangehörigen bestimmt schon die bayerische Verfassung vom 26. Mai 1818, § 9: „Jedem Einwohner des Reiches wird vollkommene Gewissensfreiheit gesichert; die einfache Hausandacht darf daher niemandem, zu welcher Religion er sich bekennen mag, untersagt werden“ Ebenso die badische Verfassungsurkunde vom 22. August 1818, § 18: „Jeder Landeseinwohner genießt der ungestörten Gewissensfreiheit und in Ansehung der Art seiner Gottesverehrung des gleichen Schutzes“ Es ist die oben an-

geführte Bestimmung des westphälischen Friedens, aber nicht mehr auf die drei christlichen Konfessionen beschränkt, sondern ausgedehnt auf sämtliche Religionen. Auf diesem Punkte konnten auch die späteren Verfassungsurkunden nur insofern weiter gehen, als in ihnen außer der Hausandacht auch die öffentliche Religionsübung eingeräumt wurde. In Betreff der bürgerlichen und politischen Rechte der Staatsangehörigen hatten sich jene älteren Verfassungen beschränkt, sie nach Vorgang der Bundesakte den drei christlichen Hauptkonfessionen gleichmäßig zuständig zu erklären, und im allgemeinen blieb das, insbesondere hinsichtlich der politischen Rechte, so bis 1848. Die seit diesem Jahre erschienenen Verfassungsgesetze — z. B. badisches Gesetz vom 17. Februar 1849, Art. 2 u. a. — dehnen auch dies auf alle Religionen aus. Art. 12 der preußischen Verfassung vom 31. Januar 1850 lautet: „Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses, der Vereinigung zu Religionsgesellschaften und der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Religionsübung wird gewährleistet. Der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte ist unabhängig vom religiösen Bekenntnisse. Den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Pflichten darf durch die Ausübung der Religionsfreiheit kein Abbruch geschehen" Im allgemeinen schließen sich diese und ähnliche Gesetzesbestimmungen an Art. 14 der Frankfurter Grundrechte des deutschen Volkes von 1848 an. Die letzten Reste von Ungleichheiten, die übrig waren, hat dann das Bundes-(Reichs-)Gesetz, betreffend die Gleichstellung der verschiedenen Konfessionen in bürgerlicher und staatsbürgerlicher Beziehung vom 3. Juli 1869 getilgt.

Wegen der „Vereinigung zu Religionsgesellschaften" verweist Art. 12 der preußischen Verfassungsurkunde auf Art. 31 und 32, richtiger Art. 30 und 31 des Gesetzes, wo es heißt: „Alle Preußen haben das Recht, sich zu solchen Zwecken, welche den Strafgesetzen nicht zuwiderlaufen, in Gesellschaften zu vereinigen" u. s. w. Das Nähere ist später durch das Vereinsgesetz bestimmt. Aehnliche Zusicherungen enthalten sämtliche neuere Konstitutionen. Wie sich auch bei etwas beschränkteren Verhältnissen die Praxis gestaltete, zeigt der Erlaß des hannoverschen Ministeriums vom 5. Februar 1853, welcher sich über § 6 des hannoverschen Gesetzes vom 5. September 1848 ausspricht. Dieser Paragraph, sagt es, „sichert jedem Landeseinwohner neben völliger Glaubens- und Gewissensfreiheit nur das Recht zu Religionsübungen mit den Seinigen in seinem Hause. Eine weitere Religionsübung wird aber dadurch noch nicht als ohne weiteres verboten, sondern nur als verfassungsmäßig nicht garantiert zu betrachten sein. Vielmehr erscheint, da zugleich in § 4 des Gesetzes freies Vereinigungs- und Versammlungsrecht unter Beobachtung der Gesetze gewährt ist, da ferner diejenigen Bestimmungen außer Kraft gesetzt sind, nach welchen landesverfassungsmäßig die Zulassung von Sekten der ausdrücklichen Aufnahme bedurfte, wie jede sonstige Vereinigung und Versammlung, so auch diejenige zu religiösen Zwecken als staatlich erlaubt, wenn und soweit sie unter Beobachtung der Gesetze stattfindet. Auch fehlt es gegenwärtig, nachdem die Zulassung von Sekten durch ausdrückliche Aufnahme nicht mehr bedingt ist, an einem gesetzlichen Grunde, um die Vornahme religiös-geistlicher Akte in den sektiererischen Religionsgesellschaften und in deren Namen von Staats wegen schlechthin zu verbieten; nur daß selbstverständlich solche Akte . bürgerliche Wirksamkeit nicht in Anspruch nehmen dürfen" Die Neukonstituierung einer Religionsgesellschaft von staatlicher Genehmigung abhängig zu machen, erschien also auch hier seit Einführung der Gewissensfreiheit nicht mehr statthaft. Die auf gleichem Standpunkte stehenden deutschen Gesetzgebungen angeführt in Friedberg, Lehrb. d. KR. (1903), S. 136. Anderwärts hat man diese staatliche Schranke aufrecht erhalten, so in Sachsen. Gesetz vom 20. Juni 1870, § 21 und Bayern. Ed. vom 26. Mai 1818, 26 ff. während sie in Baden nur für öffentliche Religionsübung besteht. Gesetz vom 9. Oktober 1860, § 2.

Jene kirchenrechtliche Theorie, welche sich mit den oben angeführten Bestimmungen des westphälischen Friedens auseinanderzusetzen hatte, hat seit Anfang vorigen Jahrhunderts eine Kategorieskala des Grades ausgebildet, in welchem eine Religionsgesellschaft vom Staate, sobald er sie nicht mehr ausschließt (reprobatio), zugelassen werden kann. Der geringste Grad — Ausschluß der Bekenner zwar nicht mehr vom Lande, aber vom vollen Staatsbürgerrechte — wird hierbei auch noch als „Reprobation" bezeichnet. Es folgt die devotio domestica, Zulassung mit Hausgottesdienst, entweder ohne Geistlichen (simplex) oder mit Zuziehung eines solchen (qualificata). Da der Geistliche im Auftrage seiner Kirche handelt, so wird mittels der qualificata die Kirche als Anstalt zugelassen, während die simplex nur den einzelnen ihrem Glauben gemäß zu leben erlaubt. Der westphälische Friede kennt nur erstere Kategorie. Ein Mehreres giebt die Erlaubnis des exercitium religionis, nämlich die Zulassung kirchlichen Gemeindegottesdienstes: privatum genannt, wenn die Religionsgenossenschaft als nicht wesentlich privilegierter

Verein, publicum, wenn sie als wesentlich privilegierter vom Staate behandelt wird. In älterer Zeit verstand man unter dem publicum religionis exercitium einer Kirche, daß sie katholischerseits als religio de jure dominans, protestantischerseits als Landeskirche anerkannt, daß also die Gesamtheit der öffentlichen Einrichtungen des Landes nach ihren Gesichtspunkten und gemäß der Voraussetzung, daß die Landesgenossen ihr an- 5 gehören, ausgestaltet sei. Seit durch die dargelegte Entwickelung des Toleranzprinzips diese älteren Zustände alteriert worden sind, pflegt man unter publicum religionis exercitium die Verleihung von Korporationsrechten an die Kirche zu verstehen, was im allgemeinen nach neueren Verfassungen — Oldenburg V.U 77 Waldeck V.U. 11. Preuß. Verf. Art. 13 — nur durch ein Gesetz geschehen kann. In der durch die Preußische 10 V.U. Art. 12 gewährleisteten „öffentlichen Religionsübung" ist eine solche Verleihung also nicht bereits enthalten. Daß aber die beiden evangelischen Hauptkonfessionen und ebenso die katholische Konfession Korporationsrechte in Preußen bereits besitzen, unterliegt keinem Zweifel. Dagegen konnte auch (Preußen Ges. v. 12. Juni 1874 und 7. Juli 1875 für Mennoniten und Baptisten) die Verwaltung gesetzlich ermächtigt werden, Korporations- 15 rechte zu erteilen, oder es war dies dem freien Ermessen der Verwaltungsbehörden überlassen (Baden, Bayern). In diesem Rechtsstande ist indessen durch das deutsche Bürgerliche Gesetzbuch folgende Änderung eingetreten. Religionsgesellschaften können Korporationsrechte erlangen durch Eintragung in ein vom Amtsgericht ihres Sitzes geführtes Register (§ 21); diese muß ihnen aber versagt werden auf Einsprache der Staatsregierung, die 20 nicht begründet zu werden braucht. Wo indessen die Landesgesetzgebung zur Erlangung der Korporationsrechte für religiöse Gesellschaften ein Gesetz erfordert, ist diese Norm unberührt geblieben und eine solche kann auch in Zukunft erlassen werden (Preußen, Einf.-Ges. zum BGB. Art. 84, Oldenburg, Waldeck a. a. O., Lübeck, Ausf.-Ges. zum BGB. § 2). Demnach ist es unzulässig, wenn trotzdem eine Anzahl deutscher Rechte (s. die- 25 selben Friedberg, Lehrb. des Kirchenrechts S. 107) in ihren Ausführungsgesetzen zum BGB. die Erlangung der Rechtsfähigkeit im bloßen Verordnungswege angeordnet haben.

Das Reichsstrafgesetzbuch § 166 gewährt einer „mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebietes bestehenden Religionsgesellschaft" besonderen Schutz gegen öffentliche Beschimpfung auch ihrer Einrichtungen und Gebräuche, und erkennt dadurch diese moderne 30 Begriffsbestimmung der ecclesia recepta gleichfalls an, wie denn auch das Reichsmilitärgesetz den Religionsdienern der mit Korporationsrechten versehenen Religionsgesellschaften gewisse Vorrechte gewährt (Ges. v. 2. Mai 1874 § 65. Ueber die partikularrechtlichen Begünstigungen korporativer Religionsgesellschaften vgl. Friedberg, Lehrb. des KR. S. 108). — Will man an der Hand der genannten Stufenleiter den heutigen Stand der deutschen 35 Toleranzverhältnisse bestimmen, so besteht der Fortschritt seit dem westphälischen Frieden zur Gegenwart darin, daß Toleranz nicht mehr bloß gegen Lutheraner, Reformierte und Katholiken, sondern gegen alle Religionen geübt und daß das Minimum des jeder einzelnen Religion Gewährleisteten nicht mehr bloß devotio domestica, sondern religionis exercitium privatum ist. Ob eine von ihnen ein Mehreres habe, und wie dies bemessen 40 sei, entscheidet das Partikularrecht.

Die römisch-katholische Kirche hält in Betreff der staatlichen Toleranz den vorreformatorischen Standpunkt fest, findet sie also schlechthin verwerflich, wodurch sie selbstverständlich nicht gehindert ist, sich der Vorteile zu bedienen, welche ihr durch die Annahme des Toleranzprinzipes seitens des modernen Staates und durch die konstitutionelle Frei- 45 heit der Gesellschaft entgegengebracht worden sind. Schon der Toleranz des westphälischen Friedens gegenüber erklärte erst der päpstliche Nuntius Chigi (Protestation vom 26. Okt. 1648), dann der Papst selbst (Bulle Zelo domus Dei vom 20. Nov. 1648), daß sie unberechtigt sei. Der Papst annullierte die desfallsigen Bestimmungen des Friedens, und zwar schon aus eben dem Grunde, mit welchem von der Kurie und ihren Leuten auch 50 die moderne kirchenpolitische Gesetzgebung für nichtig erklärt wird, weil die Staatsgewalt zu Erlaß derartig die Kirche berührender Ordnungen nicht kompetent sei. Ähnliche Verwerfungen der staatlichen Toleranz sind häufig wiederholt worden, auch in den Zeiten der größten Schwäche des römischen Stuhles, aber er hat das vorreformatorische Ketzerrecht niemals zurückgenommen. Von jenen Verwerfungen genügt es, hier anzuführen 55 die Breven Papst Pius VII. vom 12. Februar und 19. November 1803 gegen Zulassung der Protestanten in Bayern (v. Sicherer, Staat u. Kirche in Bayern, S. 50 f. u. Urkunden-Num. 3 u. 5), die Äußerungen Papst Leos XII. 1825 und Gregors XVI. in der Encyclica Mirari vom 15. August 1832 bei Roskovány, Monumenta Catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae 2, 239. 324; vgl. auch das. 1, 513 f. 2, 80. 60

In seiner sein Studienedikt enthaltenden Encyklika vom 1. September 1831 spricht Gregor XVI. von dem „Unsinne" der Gewissensfreiheit. Ferner Papst Pius IX. Encyklika vom 8. Dezember 1864, welche das Toleranzprinzip schlechthin verwirft, und in dem hinzugefügten Syllabus errorum nostri temporis die Nummern 77 78; vgl. 15. 18, 21. 33. 40. 55, vgl. Schrader, SJ., Der Papst und die modernen Ideen (1866), 1, 57 ff. Auch die von Papst Leo XIII. unter dem 1. November 1885 erlassene Encyklika „über die christliche Konstitution der Staaten", Archiv für kath. Kirchenrecht Bd 55, S. 319, wiederholt einfach die alten kurialen Sätze, wie sie auch ausdrücklich auf Gregors XVI. angeführte Encyclica Mirari vos und auf den Syllabus Pius' IX. Bezug nimmt.

Zwar fügt sie hinzu: „Wenn die Kirche es für unerlaubt erklärt, den mancherlei Religionen gleiches Recht einzuräumen, so verurteilt sie darum doch nicht diejenigen Staatsobrigkeiten, welche zur Erlangung eines großen Gutes oder zur Verhütung eines großen Übels thatsächlich dulden, daß im Staate verschiedene Kulte bestehen. Auch pflegt die Kirche sehr darauf zu dringen, daß niemand widerwillig zur Annahme des katholischen Glaubens gezwungen werde, weil, wie Augustinus weise erinnert, „der Mensch nur glauben kann, was er will" Trakt. 22 und Jo 2. Allein diese Äußerungen schränken die päpstliche Verwerfung der Toleranz keineswegs ein. Der zweite Satz könnte eine Aufhebung des alten Ketzerrechtes zu enthalten scheinen, und es wäre dann merkwürdig, daß der Papst sich auf Augustinus, eben den Kirchenvater, beruft, welcher als erster die Pflicht geltend gemacht hat, Ketzer zum Gehorsam eventuell zu zwingen. Aber wenn man nicht vergißt, daß die römische Kurie jeden giltig Getauften für einen solchen ansieht, der die „Annahme des katholischen Glaubens" bereits willig vollzogen habe, so hört der scheinbare Widerspruch auf. Nur Nichtchristen sollen nicht gezwungen werden; ketzerische Christen sind, da die Ketzertaufen als Taufen gelten, dem Zwange allerdings unterworfen, sobald nur der Staat seinen Arm dazu hergiebt. Papst Leo XIII. hält ganz wie seine Vorgänger daran fest, daß die Staatsgewalt an und für sich diesen weltlichen Arm hergeben mußte. Nur so viel räumt er, wie auch diese Vorgänger schon gethan haben, ein, daß die Staatsgewalt, welche Ketzer thatsächlich duldet, nicht ohne weiteres deswegen zu „verurteilen", sondern daß ihr ein den Umständen entsprechendes Temporisieren zuzugestehen sei. Ausdrücklicher ist dies bei Abschluß des österreichischen Konkordates von 1855 in bekannter Art zur Sprache gekommen. Allein die offiziell katholische Verwerfung der Toleranz bleibt bei einer solchen Einräumung doch ebendieselbe, und es bleibt ebenso das mit den Mitteln ihres sozialen Einflusses arbeitende Bestreben der offiziellen katholischen Kirche und ihre Hoffnung, daß die Staatsgewalten von ihrer vermeinten Pflicht der Intoleranz künftig wiederum überzeugt werden und ihr dann auch thatsächlich nachkommen möchten.

Darum kann der von katholischen Schriftstellern und neuerdings auch seitens der Centrumsfraktion des Reichstages bei Gelegenheit des von dieser eingebrachten Toleranzantrages aufgestellten Unterscheidung zwischen der kirchlichen und „politischen" Toleranz keine Berechtigung zugestanden werden. (**Mejer** †) **Emil Friedberg**.

Toleranzakte, engl. s. d. A. Anglikanische Kirche Bd I S. 529, 55.

Toleranzpatent Josephs II. s. d. A. Joseph II. Bd IX S. 374, 15.

Tollin, Henri Wilh. Nath., Lic. theol. und Dr. med., zuletzt Pastor in Magdeburg, gest. 1902. — D. Brandes, Tollin u. s. w. im 2. Bande der Geschichtsbll. d. deutschen Hugenotten-Vereins, Magdeburg, Heinrichshofen 1902, eine Lebensbeschreibung, der die Schriften des Heimgegangenen zu Grunde liegen, sowie Briefe, die er an seine Schwester geschrieben hat, und Aktenstücke, welche dem Verfasser von Frau Pastor Tollin zur Verfügung gestellt worden sind und die sich über den ganzen Lebenslauf des Mannes erstrecken. Auch ein Bericht aus der Feder der „Pflegeschwester" konnte von dem Verf. benutzt werden.

Der Lebenslauf T.s, dessen Bedeutung hauptsächlich auf kirchengeschichtlichem Gebiete liegt, ganz besonders auf dem der Geschichte der Hugenottenkolonien in Deutschland, ist kurz folgender. Er wurde am 5. Mai 1833 als Sohn des Pastors bei der franz. Kolonie an der Luisenstadt Franz Nik. Tollin in Berlin geboren, verlor jedoch schon in seinem siebenten Lebensjahre beide Eltern und wurde, nebst seiner Schwester, von den beiden ihm von der Kolonie bestellten Vormündern, dem Konsf.-R. Fournier und dem Justizrat Jordan bei dem Lehrer Weber in Pflege gegeben, in eine Familie, in der er als Sohn des Hauses behandelt wurde, wie er dies auch stets mit Dankbarkeit anerkannt hat. Seine

wissenschaftliche Vorbildung für die Universität genoß er, als Hugenottensprößling, auf dem französischen Gymnasium an der Klosterstraße zu Berlin, wo er sich durch gute Fassungsgabe und gewissenhaften Fleiß auszeichnete, so daß er dann am 19. März 1852 als Primus omnium die Anstalt verlassen konnte, um als Studiosus theologiae die Berliner Universität zu beziehen. Auch hier that er sich durch Fleiß und gute Auffassung hervor und — hielt sich von Kneipereien fern, schon jetzt auch durch Privatstudien sich mit der Geschichte der Hugenotten beschäftigend. Nachdem er dann auch noch ein halbes Jahr auf der Universität zu Bonn zugebracht hatte, bestand er am 6. August 1857 sein erstes und am 24. Oktober 1859 sein zweites Examen, und trat, nachdem er auch eine Prüfung für den höheren Schuldienst bestanden und auf der Köllnischen Realschule zu Berlin sein Probejahr abgemacht hatte, als Lehrer an demselben Gymnasium ein, dessen Unterricht er früher genossen hatte. Auch fand er in dieser Zeit oft Gelegenheit, als Aushelfer im Predigtdienste sich zu üben, und auch jetzt trieb er die hugenottischen Studien fort, besonders auch solche, die auf Michael Servet, „den Märtyrer der freien biblischen Wissenschaft“, Bezug hatten und die ihn auch in späteren Jahren noch immer beschäftigt haben.

Im Jahre 1862 wurde er an die reformierte Gemeinde zu Frankfurt a. O. berufen, zunächst als Kollaborator, dann aber als Inhaber der Stelle selbst, wo er sich der Gemeindepflege thätig annahm, namentlich auch im Jahre 1866 in den Hospitälern als geistlicher Pfleger der Verwundeten seine Schuldigkeit zu thun suchte, welche aus dem Böhmischen Feldzuge dorthin gebracht wurden, ein Dienst, von welchem er sich auch dadurch nicht abschrecken ließ, daß die Cholera zahlreiche Opfer in den Lazaretten auch zu Frankfurt forderte. Und hier fand er trotzdem auch noch Muße, sein größeres Erstlingswerk zu publizieren: „Biographische Beiträge zur Geschichte der Toleranz“, wo er nicht unterließ, hervorzuheben, wie in den Zeiten der Unduldsamkeit wirkliche Toleranz zuerst in Preußen durch den Großen Kurfürsten herzustellen versucht worden sei, aber sichs auch nicht nehmen ließ, darzustellen, was die Hugenotten in Frankreich, Coligny, die ältere Margarethe von Valois u. s. w., von der Intoleranz der dort herrschend gewordenen Jesuiten zu leiden gehabt haben. Doch traten auch mehr und mehr Mißstimmungen zwischen ihm und seinem Nebenpastor hervor, dem er unterstellt war, so daß ihm nach einer andern Stellung verlangte, am liebsten in Berlin wegen der ihm dort gewohnt und liebgewordenen Kreise, nur daß das nicht gelingen wollte. Er mußte sich dazu verstehen, eine selbstständige Pfarrstellung auf dem Lande, zu Schulzendorf im Brandenburgischen, in einer freilich auch reformierten Bauerngemeinde anzunehmen, die ihm auf sein Gesuch um Versetzung angetragen wurde und für die er, der auf wissenschaftlichen Verkehr und geschichtliche Studien gestellte Mann, wohl am wenigsten geeignet war. Doch „ein Hugenotte hält auch unter den schwierigsten Verhältnissen aus“, war sein Wahlspruch, nur daß er bald erfahren sollte, daß es mit dem guten Willen nicht gethan ist, sobald dieser nur auf einer Seite sich findet. T. sah bald, daß es in der Gemeinde sittlich nicht zum Besten bestellt war. Als Hugenotte glaubte er „Zucht“ üben zu sollen, so daß er dann die Dinge auch auf der Kanzel bei ihrem rechten Namen nannte, nur nicht zum Wohlgefallen derer, die sich von seiner ernsten und unverblümten Sprache getroffen fühlten. Es kam zu ärgerlichen Dingen, die hier nicht weiter geschildert werden mögen, vielleicht, daß T. in seiner großen Aufrichtigkeit nicht immer die rechte seelsorgerliche Klugheit anwandte. Er war zu wenig an den Umgang mit Bauern gewöhnt, um sich in ihre Weise finden zu können, und — so wars denn ein Glück für ihn, daß er im Jahre 1876 an Ammons Stelle an die französische Gemeinde zu Magdeburg berufen wurde, an einen Platz, den erlangt zu haben auch seinen Freunden zu großer Befriedigung gereichte, weil er hier in Verhältnisse käme, in denen er, ohne die Gemeinde vernachlässigen zu müssen, seinen Wissenschaften leben könne.

Die Magdeburger Gemeinde ist nicht groß, nur gegen 250 Seelen, so daß diese die ganze Arbeitskraft des Pastors nicht in Anspruch nimmt, und dazu kommt, daß gerade ihr Archiv überaus reichhaltig ist an Dokumenten, welche die Geschichten der Hugenotten in Deutschland überhaupt betreffen. Als so ziemlich im Mittelpunkt Deutschlands gelegen, flossen in ihr viele Fäden der franz. Kolonien zusammen, und T. war eben der richtige Mann, um das sich hier bietende geschichtliche Material zu benutzen, und dies um so mehr, als er es auch verstand, mit unermüdlichem Eifer die Ergänzungen aufzuspüren, durch welche Lücken im Magdeburger Archive ausgefüllt werden konnten. Auch kam dazu noch ein anderes: die Gemeinde besitzt, so klein sie jetzt auch ist, ein ansehnliches Vermögen, das sie in den Stand setzte, ihre litterarischen Schätze zu publizieren und der

Forschung gerade dadurch um so mehr nutzbar zu machen, ein Zweck, zu welchem das Presbyterium der Gemeinde auch, einsichtsvoll genug, nicht zögerte, seine Einwilligung zu geben. So machte sich der neue Pastor denn auch alsbald an die Arbeit, und seit dem Jahre 1886 sind sechs umfangreiche Bände unter dem Gesamttitel „Geschichte der fran-
5 zösischen Kolonie zu Magdeburg“ erschienen, die als Fundgrube für die Geschichte der Hugenottenkolonien in Deutschland und für das kirchliche, sittliche, gewerbliche und auch wissenschaftliche Leben in ihnen von bleibender Bedeutung sein werden, ein Werk, das von der Arbeitskraft des körperlich nicht eben starken Mannes ein rühmliches Zeugnis ist. Und damit noch nicht genug. Im Jahre 1884 wurde auf einer Versammlung zu
10 Marburg a. d. L. eine Gedächtnisfeier zu Zwinglis 400jährigen Geburtstage gehalten und bei dieser Gelegenheit der „Reformierte Bund für Deutschland“ gestiftet zu dem Zwecke, die im deutschen Reiche zerstreut wohnenden Reformierten durch ein freies Gemeinschaftsband einander näher zu bringen. Und diese Versammlung, bei der auch T. zugegen war, gab ihm den Antrieb, in ähnlicher Weise auch einen „Deutschen Hugenotten-Verein“ zu
15 gründen mit der besonderen Aufgabe, auf die Geschichte der deutschen Hugenottengemeinden Bedacht zu nehmen, ein Gedanke, der auch von den englischen Hugenotten aufgenommen worden ist, welche dann auch eine „Huguenot-Society“ zu London zu dem gleichen Zwecke gegründet haben. T. wurde selbstverständlich an die Spitze des deutschen Vereins gestellt und unter seiner Leitung sind nun seit dem Jahre 1886 Jahresserien von „Ge-
20 schichtsblättern“ des Hugenottenvereins erschienen, je zehn Hefte in jedem Jahre, von denen je neun die Geschichte der einzelnen Hugenottengemeinden, jedes zehnte aber wichtige Urkunden aus den Aktenschränken dieser Gemeinden enthalten, ohne Zweifel auch eine Arbeit von nicht geringer Bedeutung und der T. unermüdlich seine Kräfte gewidmet hat, auch selbst noch in den Tagen seiner letzten schweren Krankheit, welche ihn Jahre lang
25 gequält hat, ohne daß er davon auch nur seine Freunde hat wissen lassen. Sein Wahlspruch war auch hier: „Ein Hugenotte leidet ohne zu klagen“

Daneben gingen dann aber auch noch seine Servetstudien fort. Eine ganze Reihe von Publikationen über diesen spanischen Arzt und Mystiker erfolgten, in denen er das Recht und Unrecht dieses erschütternden Handels ins Licht zu stellen gesucht hat, völlig
30 unparteiisch, wie es dem Historiker geziemt, und so auf beiden Seiten ein Recht, aber auch eine Schuld erkennend, vor allem aber klar stellend, daß der Einzelne, der in diesen Handel verwickelt gewesen ist, um des Anteils willen, den er an ihm genommen hat, nicht allein beschuldigt werden darf: es war die Schuld des ganzen Zeitalters, daß Fragen, die jetzt als wissenschaftliche mit aller Ruhe und Besonnenheit erörtert werden
35 können, damals die Gemüter in der Weise aufregen konnten, wie es wirklich geschehen ist. Die Erörterungen T.s über diese Angelegenheit finden sich zusammengestellt in der Vorrede zu dem von ihm herausgegebenen Drama „Servet“, das von seinem Freunde, dem Prof. Hamann zu Potsdam verfaßt worden, und noch immer lesenswert ist. Auch über andere kirchengeschichtliche Persönlichkeiten hat T. Studien veröffentlicht, wie über
40 Coligny, so auch über Johann Duräus, und ist auch sonst nicht vergeblich zu Vorträgen in Vereinen immer von neuem aufgefordert worden, die es mit Fragen des kirchlichen Lebens zu thun hatten, u. a. auch auf den Hauptversammlungen des Ref. Bundes für Deutschland. Eine Arbeit hat ihm sogar von der Universität zu Bern den Titel eines Doktors der Medizin eingetragen, nämlich der Nachweis, daß nicht der Engländer Harvey,
45 sondern kein Geringerer als der spanische Arzt Michael Servet der erste gewesen ist, der den Blutumlauf im menschlichen Körper beschrieben hat. Was schließlich aber besonders zu betonen sein dürfte, ist, daß er über all diesen Leistungen auch seine Gemeinde durchaus nicht vernachlässigt hat. Wie er schon in Frankfurt a. O. in den Lazaretten thätig war, so hat er auch in Magdeburg den Erziehungsverein für verwahrloste Kinder gegründet
50 und einen großen Teil seiner Zeit auf diese Anstalt verwendet, hat eine Sonntagsschule geleitet, an der rund 250 Kinder teilgenommen haben, hat in der Herberge zur Heimat alle 14 Tage regelmäßig eine Missionsstunde abgehalten u. s. w., dies zu dem Zwecke, daß „unter dem Walten, Wehen und Ziehen des christlichen Geistes ein neuer Mensch nach Gott innen erstehen und unter der Zucht des himmlischen Erziehers ein neues Ge-
55 schlecht von Gotteskindern erwachsen möge“ D. **Brandes**.

Tonsur. — L. Thomassinus, Vet. et nova ecclesiae disciplina, 1706 p. I lib. II, c. 34 S. 330 ff.; Smith and Cheetham, Dict. of chr. antiquit. II, 1880, S. 1988; De Waal in d. Realencykl. d. christl. Altert. von Kraus II, 1886 S. 901 ff.; Sägmüller im KKL XI², 1899, S. 1876 ff.; Hinschius, Kirchenrecht I 1869, S. 104 ff.; Löning, Gesch. d. d. K.-Rechts,
60 1878, II, S. 275 ff.

Tonsur heißt das Standeszeichen der römischen Kleriker und derjenigen Ordensglieder, welche klerikale Funktionen verrichten: eine auf dem Scheitel in runder Form kahlgeschorene Stelle. Die Erteilung der Tonsur geht der Weihe zu den klerikalen Graden voran; sie bezeichnet nicht den Eintritt in den Ordo, aber ihr Empfang ist praeparatio ad ordines accipiendos (Catech. Rom. De ord. sacr. c. 3). Demgemäß wird ihre Erteilung gegenwärtig gewöhnlich mit der der niederen Weihen verbunden. Das Recht, die Tonsur zu erteilen, haben zunächst die Bischöfe (Conc. Trid. s. XXIII c. 10 de ref.), neben ihnen die Kardinalpriester (für ihre Titelkirchen, Bened. XIV. Ad aud. v. 15. Februar 1753, Bened. XIV, opp. XVII, 2 S. 54) und die Äbte (für die Regularen ihrer Klöster (Conc. Trid. a. a. O.). Die Erteilung ist nicht an die Kirche und nicht an bestimmte Tage gebunden: sie kann an jedem angemessenen Ort und zu jeder Zeit stattfinden. Die Form des Vollzugs ist durch das Pontif. Roman. festgestellt (De cleric. fac., P R. Bened. XIV. iuss. edit. S. 9 ff., vgl. die Anordnungen S. 4 ff.). Für den Empfang der Tonsur ist nur erforderlich, daß der Empfänger gefirmt ist, die Elemente des Glaubens kennt und Fertigkeit im Lesen und Schreiben besitzt; sie kann demgemäß nach vollendetem 7 Lebensjahr empfangen werden; doch darf in diesem Fall die Übernahme eines klerikalen Amts nicht vor dem 14. Lebensjahr stattfinden (c. 4 in VI. 1, 9; Conc. Trid. sess. XXIII c. 4 und 6 de ref.). Die Tonsur, die nach der offiziellen römischen Lehre durch den Apostel Petrus eingeführt wurde (Cat. Rom. a. a. O. S. 609 der Ausgabe von Danz), gilt als Symbol der Dornenkrone Jesu, der königlichen Würde des Priestertums, der Verleugnung der Welt und ihrer Eitelkeiten u. dgl. (c. 7, C. XII, 9. 1; Cat. Rom. a. a. O.). Sie gewährt dem Empfänger die dem Klerus reservierten Rechte und Privilegien (Conc. Trid. sess. XXIII c. 6 de ref., vgl. c. 11 X. 1, 14). Sie muß stets erhalten und getragen werden und ist deshalb monatlich zu erneuern; nur ex iusta causa d. h. wenn die Gesundheit durch sie gefährdet wird oder äußere Umstände es geraten erscheinen lassen, kann die Befreiung von dieser Verpflichtung eintreten (vgl. Conc. Aven. a. 1337, c. 46. Mansi XXV S. 1098). Doch können Kleriker niederen Grades, die kein Benefizium haben, sie eingehen lassen.

So das gegenwärtige Recht. Geschichtlich betrachtet gehört die Tonsur zu den mancherlei heidnischen Gebräuchen, die über die Brücke des Mönchtums ihren Einzug in die katholische Kirche hielten. Von alters her war bei den Priestern der Isis und des Serapis das Kahlscheren des Hauptes üblich (s. Pauly, Realencykl. IV, S. 295 und unten S. 838, 1). Von dort her scheint es in den christlichen Asketenvereinen Aufnahme gefunden zu haben. Die Sitte ist schon in der Mitte des 4. Jahrhunderts nachweislich. Man vgl. die Notiz des Sokrates über Julian: *ἐν χρῷ κειράμενος τὸν τῶν μοναχῶν ὑπεκρίνετο βίον* (h. e. III, 1 S. 378 der Ausg. von Hussey). Wie bei den Mönchen, so begegnet sie auch bei den Nonnen in Ägypten und Syrien. Hieronymus bemerkt ep. 147, 5 an Sabinianus (S. 1089 der Ausgabe von Vallarsi): Moris est in Aegypti et Syriae monasteriis, ut tam virgo quam vidua, quae se Deo voverint et saeculo renuntiantes omnes delicias saeculi conculcarint, crinem monasteriorum matribus offerant desecandam. Der Brief ist nicht genau zu datieren, sicher ist nur, daß er nicht vor 389 geschrieben ist (s. Grützmacher, Hieronymus I, S. 98). Ungefähr gleichzeitig ist eine Bemerkung des Paulinus von Nola über die rechten Mönche: Nec improba adtonsi capitis fronte criniti sed casta informitate capillum ad cutem caesi et inaequaliter semitonsi et destituta fronte praerasi (ep. 22, 2 S. 155 aus d. J. 399 s. Reinelt, Studien S. 25 ff.). Man sieht, das Scheren des Hauptes gehörte bei Mönchen und Nonnen zur Übung der klösterlichen Demut und Weltentsagung. Die Sitte muß rasch allgemein geworden sein. Denn schon in der Regel des Aurelian von Arles (gest. 455) ist tonsurare gleichbedeutend mit: ins Kloster aufnehmen (c. 4: Si quis laicus tonsurandus est, Holstenius-Brokie Cod. reg. I, S. 150). Ebenso bei Gregor I., s. ep. X, 9, S. 244; XI, 30, S. 300.

Aus der Klosterdisziplin wurde das Abscheren des Haares übertragen einerseits auf die Pönitenten, andererseits auf die Kleriker. Beleg für das erstere ist der 15. Kanon der Synode von Agde von 506: Si poenitentes comas non deposuerint aut vestimenta non mutaverint, abiciantur. Das letztere führte zur Entstehung der Tonsur.

Ursprünglich war den Klerikern nur verboten, das Haar lang wachsen zu lassen; Stat. eccl. antiq. 44, S. 146: Clericus nec comam nutriat nec barbam; Conc. Agath. 20: Clerici qui comam nutriunt ab archidiacono etiam si noluerint inviti detondeantur. Demgemäß bemerkt Hieronymus zu Ezech. 44, 20, S. 547 (aus den Jahren 410—415): Perspicue demonstratur nec rasis capitibus sicut sacer-

dotes cultoresque Isidis atque Serapidis nos esse debere nec rursum comam demittere, quod proprie luxuriosum est. Discimus nec calvitium novacula esse faciendum nec ita ad pressum tondendum caput, ut rasorum similes esse videamur, sed in tantum capillos dimittendos, ut operta sit cutis. Diesen Nachrichten entspricht der Befund der Denkmäler: die älteren christlichen Bildwerke kennen die Tonsur überhaupt nicht. Man vgl. z. B. den von Wilpert als Bischof gedeuteten bejahrten Mann auf Tafel 79 seiner Malereien der Katakomben aus der 2. Hälfte des 3. Jahrh.s, oder die Petrusbilder auf Tafel 91, 153, 179 aus dem 3. und 4. Jahrh. De Waal ist also sicher im Rechte, wenn er die herkömmliche Beziehung der von Bischöfen gebrauchten Bezeichung Corona tua oder Corona nostra auf die Tonsur für diese Zeit ablehnt (S. 902 f.). Daß die Kleriker die Tonsur annahmen, läßt sich erst aus den Denkmälern seit dem Ausgang des 5. Jahrhunderts nachweisen. Man vergleiche bei Wilpert Tfl. 255 und 256 mit Heiligen und Bischöfen aus dem Ende des 5. und dem 6. Jahrhundert. Den Befund der Katakombenbilder bestätigen die Mosaiken der altchristlichen Zeit. Den früheren Werken (S. Pudentiana, S. Sabina in Rom, S. Nazario e Celso in Ravenna, Bild der Laurentius) ist die Tonsur unbekannt, dagegen bemerkt man sie bei den Heiligen in S. Appollinare nuovo in Ravenna (um 500), bei dem Bischof Ecclesius in S. Vitale (1. Hälfte des 6. Jahrh.s), und bei dem Erzbischof mit seinem Klerus in S. Appollinare nuovo (Ende des 7. Jahrhunderts). Hier überall ist die Form der Tonsur gleich. Sie besteht nicht wie bei den Mönchen in dem mehr oder weniger vollständigen Abscheren des gesamten Haupthaars, sondern es ist nur der Scheitel enthaart, so daß rings um den Schädel ein Kranz von kurz geschnittenen Haaren stehen bleibt.

Daß die Tonsur vor Ende des 6. Jahrhunderts herrschend wurde, beweist für Rom Gregor I. Er gebraucht tonsurari ebenso für die Aufnahme in den Klerus, wie für die Aufnahme unter die Mönche. Bezeichnend ist besonders ep. XII, 4 S. 350: Tonsorandus est, ut vel monachus vel a nobis subdiaconus fiat; vgl. ferner V, 58 S. 369; V, 60 S. 374; IX, 218 S. 207. Eigentümlich ist, daß in Rom nicht nur Kleriker und Mönche die Tonsur erhielten, sondern auch Laien, die irgendwie im Dienste der Kirche arbeiteten. Das geschah schon unter Pelagius I. (555—560) s. Jaffé 956, sodann unter Gregor I. ep. II. 38 S. 138; IX, 22 S. 55, und nach ihm, vgl. die Formel 70 im Lib. diurn. S. 66 der Ausg. von Sickel.

In derselben Zeit war die Tonsur der Kleriker im fränkischen Reich allgemein üblich. Das ergeben vielfache Erwähnungen bei Gregor von Tours, vgl. z. B. In glor. conf. 31 S. 767: Vir tonsoratur ad clericatum. Er hat auch bereits die Legende, daß ihre Einführung auf Petrus zurückgeht; In glor. mart. 27, S. 503: Petrus ob humilitatem docendam caput desuper tundi (= tonderi) instituit, vgl. auch Vit. patr. 17, 1 S. 728. Für Spanien dient zum Belege der interessante 41. Kanon der 4. toletanischen Synode von 633: Omnes clerici detonso superius toto capite inferius solam circuli coronam relinquant, non sicut hucusque in Galaeciae partibus facere lectores videntur, qui prolixis ut laici comis in solo capitis apice modicum circulum tondunt. Ritus enim iste in Hispaniis hucusque haereticorum fuit; vgl. auch Isidorus de eccl. offic. II, 4 S. 416 der Ausg. von Arevalus. Für England sind Zeugen der Abt Ceolfrid bei Beda, H. e. V, 21, S. 277 f. und Aldhelm in der Briefsammlung des Bonifatius, ep. 1, S. 232, für den Osten endlich genügt es auf den 33. Kanon der trullanischen Synode von 692 zu verweisen (Mansi XI S. 958 f.).

War somit die Tonsur der Kleriker überall eingeführt, so war sie doch nicht gleichgestaltet; es erscheinen vielmehr drei Formen derselbe nebeneinander gebräuchlich: die römische, die iroschottische und die griechische. 1. Die römische oder Kranztonsur (corona, tons. coronalis) ist die oben erwähnte, bei der man den Scheitel kahl schor, ringsum aber einen Haarkreis stehen ließ, daher die römischen Geistlichen als in coronam attonsi bezeichnet wurden. Da Petrus der Legende zufolge diese Tonsurform getragen hat, heißt sie auch tons. s. corona Petri. Sie herrschte, wie sich aus dem Gesagten ergiebt, außer in Italien im fränkischen Reich, in England und Spanien, erfuhr jedoch im Laufe des Mittelalters nicht ohne den Widerspruch zahlreicher Provinzialsynoden eine Veränderung dahin, daß man nur auf einem kleinen Teile des Scheitels das Haar abschor; eine Synode zu Palentia in Spanien (1388 unter dem Vorsitz des KL. Petrus de Luna) bestimmte genau die Größe der auf diese Weise hergestellten Glatze; sie ist ungefähr vier Finger breit (c. 3 Mansi XXV S. 741 f.). Auch ward es allmählich gesetzliche Norm,

daß die Größe der Tonsur nach dem höheren oder niederen Grade des Klerikers sich richtete, so daß also ein Wachsen der Größe der Tonsur, d. h. ihres Durchmessers, vom Subdiakon an bis hinauf zum Bischof stattfand; vgl. die Bestimmungen der Synoden von Worcester (1240) c. 21 Mansi XXIII S. 533, von Sens (1528) c. 24 bei Harduin IX S. 1958, von Mailand (1579) III c. 4 Hard. X S. 1055 ꝛc. Aber auch diese Bestimmung wurde nicht durchgeführt. 5

2. Die schottische oder britische Tonsur heißt bei den Altbriten selbst tonsura S. Johannis, oder auch S. Jacobi, bei ihren sie als häretisch bekämpfenden römischen Gegnern aber tonsura Simonis Magi. Sie unterschied sich von der römischen Tonsur dadurch, daß nicht der Scheitel, sondern das Vorderhaupt kahl geschoren wurde, während 10 am Hinterkopf die Haare stehen blieben. Bei den Iroschotten war sie allgemein im Gebrauche. Ihre Einführung wird von der Tradition auf Subulcus, den Sohn des Königs Loigair, zurückgeführt. Seit dem 7. Jahrhundert wurde sie allmählich von der römischen Tonsur verdrängt. Vgl. Bedae H. eccl. IV, 1; V, 21; Gildas Ep. II bei Haddan and Stubbs, Councils I, S. 112 f.; Aldhelm. Ep. ad Geruntium etc. Durch die 15 Thätigkeit der keltischen Mönche auf dem Kontinent fand sie auch hier sporadisch Eingang, s. z. B. Gregor. Turon. Hist. Francor. X, 9, und vgl. Mabillon Ann. O. S. B. I, 528 f. (hier die Abbildung eines mit dieser Jakobustonsur versehenen Klerikers, des hl. Mummolinus, Bischofs von Noyon, gest. 685).

3. Die griechische Tonsur, nach AG 21, 24. 26 tonsura Pauli benannt, bestand 20 ursprünglich darin, daß man das ganze Vorderhaupt gänzlich kahl schor; die griechische Kirche hat diese Tonsur, jedoch ermäßigt zu bloßem Kurzschneiden der Haare über den ganzen Kopf, beibehalten. Die früheste Erwähnung der tonsura Pauli im Unterschied von der tonsura Petri ist die angeführte Stelle Bed. H. e. IV, 1 S. 164, wo von Theodor von Canterbury bemerkt wird: Habuerat tonsuram more orientalium s. 25 ap. Pauli. (Neudecker †) Hauck.

Verzeichnis

der im Neunzehnten Bande enthaltenen Artikel.

T.

(Fortsetzung von S. IV)

S. 777 Z. 51 l. 184 st. 148.
„ 789 „ 27 l. Gerhard st. Gebhard.
19. Band: S. 5 Z. 45 l. S. 60 st. 69.
S. 45 Z. 14 füge bei J. Nieks, Emmerich-Brentano. Heiligsprechung der stigmatisierten Nonne A. K. Emmerich und deren 5. Evang. nach Cl. Brentano, Leipzig 1904.
„ 55 Z. 15 füge nach 11 Januar ein: 1787.
„ 116 „ 51 l. XVII st. XVIII.
„ 123 „ 8 l. 1091 st. 1901.
„ 168 „ 36 l. wir st. wie.
„ 193 „ 45 l. I st. i.
„ 234 „ 11 l. Gnesioluthertum st. Genesioluthertum.
„ 235 Nachtrag. Durch Unaufmerksamkeit beim Niederschreiben des Artikels Synesius ist die neuere, im ThJB von mir gebuchte Litteratur unerwähnt geblieben. Vgl. weiter A. Gardner, Synesius of Cyrene, London 1886; W. S. Crawford, Synesius the Hellene. London 1901; A. J. Kleffner, Synesius von Cyrene, der Philosoph und Dichter ... sein angeblicher Vorbehalt bei seiner Wahl zum Bischof von Ptolemais (Pa... 1901; dagegen H. Koch, S. von C. bei seiner Wahl und Weihe zum Bischof, in HJG 28, 1902, 751—774); C. Angelescu, Studien über S. von Ptolemais [rumän.], Bukarest 1904; C. Velley, Études sur les hymnes de Synesius de Cyrène, Paris 1904; Toussaint, Études sur la vie de Synesius. S. 235, 25 l. Hof st. Ansbach; 235, 39 Druon st. Dryon. Seeck ist in seinen „Studien zu Synesios" [s. S. 235, 46] zu nachstehenden, von der gewöhnlichen Chronologie abweichenden Ergebnissen gekommen: 399 oder 400 bis 402 Aufenthalt in Konstantinopel; 402—404 Aufenthalt in Alexandria; 40... kehr in die Heimat; Sommer 406 oder früher Bischofswahl; Jan. oder ... 407 Ordination; Sommer 407 Andronikus [s. S. 239, 6] Präfekt; Ende 407 Exkommunikation des Andronikus. **G. Krüger.**
„ 243 Z. 22 l. 1645 st. 1654.
„ 272 „ 12 l. Ockam dachte dabei auch an eine Aenderung in der Zusammensetzung der Synode durch persönliche Teilnahme der Fürsten und Vertretung der Kommunitäten durch Bevollmächtigte st.: an eine aus indirekten Wahlen hervorgehende Versammlung von der auch Laien nicht ausgeschlossen sein sollten.
„ — Z. 15 l. 601 ff. st. 603.
„ 282 „ 29 l. Λευκόσυροι st. Δευκόσυροι.
„ 294 „ 23 l. Nations st. Nationes.
„ 359 „ 43 ff. ist irrtümlich das Husseinfest als ein Frühjahrsfest behandelt worden. Da das muslimische Jahr ein reines Mondjahr ist, ist natürlich das auf den 10. Muharram fallende Fest an keine bestimmte Jahreszeit gebunden. **Baudissin.**
„ 377 Z. 41 l. der er st. der der.
„ 379 „ 49 l. des st. das.
„ 475 „ 54 l. Dietelmair st. Diestelmair.
„ 479 „ 44 l. Vollkommnern st. Vollkommnen.
„ 482 „ 18 l. Lemaitre st. Lenaitre.
„ 557 „ 17 l. Bd XVI S. 253. st. Bd XV S. 553.
„ 605 „ 45 füge bei Alice Gardner, Theodore of Studium 1906.
„ — „ 59 Patria Cpoleos III, 81 (bei Preger, Script. originum Cpolit. 245).
v. Dobschütz.

5. Juni 1907.